



VERDAD DIVINA Y LENGUAJE HUMANO

JESUS POLO CARRASCO

Desde ambientes y presupuestos ideológicos diversos se vienen haciendo últimamente afirmaciones que están en clara oposición con el Dogma católico. El Magisterio de la Iglesia ha ido saliendo al paso con declaraciones oficiales a fin de realizar y salvaguardar la fe frente a tales errores. Hitos importantes de esta reciente actuación magisterial son la Encíclica *Mysterium Fidei*¹ y la *Sollemnis Professio Fidei*² de S.S. Pablo VI, así como las Declaraciones de la Sgda. Congregación para la Doctrina de la Fe, primero sobre los Misterios de la Encarnación y de la Ssma. Trinidad³ y luego sobre el de la Iglesia⁴.

Nota característica de estos errores actuales en materia de fe es su polivalencia. El error no se limita a negar una o varias verdades de la Doctrina Cristiana; afecta de plano a todo el Depósito de la Fe en su conjunto. Ello se debe, unas veces, a que el error contradice puntos capitales que pertenecen al núcleo central de la Revelación. Así sucede, p. e., cuando se atenta contra la divinidad de Jesucristo, perfecto Dios y perfecto Hombre, o contra la realidad eterna de las tres Personas Divinas: Padre, Hijo y Espíritu Santo⁵. Otras, en cambio, porque se pretende negar el carác-

1. *Litt. Encycl.* "Mysterium Fidei", 3 sept 1965, AAS 57 (1965) 753-774.

2. *Sollemnis Professio Fidei*, 30 jun 1968, AAS 60 (1968) 433-445.

3. SACRA CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Declaratio "Mysterium Filii Dei", ad fidem tuendam in mysteria Incarnationis et Sanctissimae Trinitatis a quibusdam recentibus erroribus*, 21 febr 1972, AAS 64 (1972) 237-241.

4. SACRA CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Declaratio "Mysterium Ecclesiae", circa Catholicam Doctrinam de Ecclesia contra nonnullos errores hodiernos tuendam*, 11 mai 1973, AAS 65 (1973) 396-408.

5. Refiriéndose a los misterios de la Encarnación y de la Ssma. Trinidad, dice la Congregación para la Doctrina de la Fe en la Declaración citada:



ter sobrenatural que es propio y específico del Cristianismo y de toda la Revelación, aunque ésta contenga también verdades no inaccesibles de suyo a la razón humana⁶. Lo advertía Pablo VI en año 1970: “Vemos aparecer una mentalidad, —dice— de la que surge un cristianismo basado en la realidad psicológica y sociológica y separado de la Tradición continua gracias a la cual se empalma con la fe de los Apóstoles; de esta mentalidad parte también la exaltación de una vida cristiana vacía de todo elemento religioso”⁷. Y dos años más tarde aludiendo a “una falsa y abusiva interpretación del Concilio”, denunciaba la pretensión de llegar a “concebir una Iglesia “nueva”, como “reinventada” desde dentro, en su constitución, en el dogma, en las costumbres, en el derecho”⁸.

Pero hay ocasiones en que esta contradicción con la Doctrina Católica no proviene directamente de un error en la Fe, por muy importante y capital que pueda ser el punto concreto, sino de la subversión de un concepto humano de tipo fundamental, cual es, por ejemplo, el concepto de verdad, que, por implicar siempre un peculiar planteamiento onto-gnoseológico, afecta a todo el andamiaje del conocer humano, lo mismo en el orden natural que en el sobrenatural. Lo indicó también Pablo VI en ocasión particularmente solemne: “La desconfianza que incluso en los ambientes católicos se ha difundido acerca de la validez de los principios fundamentales de la razón, o sea, de nuestra *philosophia perennis*, nos ha desarmado frente a los asaltos, no raramente radicales y capciosos, de pensadores de moda. El “vacuum” producido en nuestras escuelas filosóficas por el abandono de la confianza en los grandes maestros del pensamiento cristiano es invadido frecuentemente por una superficial y casi servil aceptación de filosofías de moda, muchas veces tan simplistas como confusas, y éstas han

“La verdad incorrupta de estos misterios tiene el máximo interés en toda la Revelación de Cristo, porque de tal manera pertenecen a su punto central que, si aquéllos sufrieren alguna merma, todo el tesoro de la Revelación quedaría adulterado”, *l. c.*, p. 240.

6. CONC. VATIC. I, *Constitutio dogmatica “Dei Filius”*, cap. 2: *De Revelatione*, DSch 3004-3006; CONC. VATIC. II, *Const. dogmat. “Dei Verbum”*, n. 6.

7. PABLO VI, *Adhortatio Apostolica “Quinque jam anni”*, 8 dec 1970, AAS 63 (1971) 99.

8. PABLO VI, *Alloc. al Sacro Colegio Card.* 23 jun 1972, AAS 64 (1972) 498: “De estas tensiones opuestas deriva un estado de malestar, que no podemos y no debemos ocultar: ante todo, una falsa y abusiva interpretación del Concilio, que quisiera una rotura con la Tradición, incluso doctrinal, llegando al rechazo de la Iglesia preconciliar y a la libertad de concebir una Iglesia *nueva*, como *reinventada* desde dentro, en la constitución, en el dogma, en las costumbres, en el derecho”.

sacudido nuestro arte normal, humano y sabio de pensar la verdad”⁹.

Sería interesante recoger aquí los diversos puntos de vista que hoy nos ofrecen teorías en boga acerca del concepto de verdad para someterlas a un análisis minucioso y hacer ver qué hay en ellas de aceptable o rechazable, en el plano del pensamiento filosófico. Y, consiguientemente, examinar luego el grado de utilidad que pueden prestar a la expresión racional del Dato revelado. Porque es indudable que una teoría que en sí misma resulta contradictoria, es por ello mismo radicalmente inservible para poder expresar sin mutilaciones la Revelación divina.

Lo que ahora pretendo es solamente fijarme en el binomio “verdad divina - lenguaje humano”, para responder positivamente a algunos interrogantes que hoy se plantean acerca de esta importante cuestión.

I. NUESTRO CONOCIMIENTO DE LA VERDAD REVELADA

La primera pregunta podría formularse de la siguiente manera: ¿Qué valor de objetividad tienen las palabras y conceptos revelados? ¿Nos dan la realidad que dicen expresar? Y, por lo que a nosotros se refiere, ¿podemos conocer en verdad esa realidad de que nos hablan?

Podría parecer superfluo abrir hoy este interrogante, dada la toma de posición clara que en la materia ha adoptado ininterrumpidamente la Tradición y el Magisterio de la Iglesia, sobre todo a partir de la aparición del Modernismo¹⁰. Pero es bien sabido que

9. PABLO VI, *Alloc. a la Confer. Episc. Latino-Americana*, en Medellín, 24 aug 1968, AAS 60 (1968) 642.

10. En la época patristica, son significativos los testimonios de S. AGUSTÍN, *Epist 120 ad Consentium* (PL 33, 435-462; BAC VIII, 880-904); *Enarrat in Ps 118*, s. 18, 3 (PL 37, 1552; BAC XXII, 114-116); *Sermo 43*, 9 (PL 38, 258; BAC VII, 580); *De Trinitate*, VIII, 5, 7 (PL 42, 952; BAC V, 512-514). En cuanto a los Documentos del Magisterio, desde comienzos de siglo, baste recordar aquí algunos más importantes: S. CONGREG. S. OFFICII, *Decret. “Lamentabili”*, 3 jul 1907, AAS 40 (1907) 470-478; *DSch 3401-3466*; S. PIUS X, *Ep. Encyc. “Pasceñdi”*, 8 sept 1907, AAS 40 (1907) 596-650; IDEM, *Jusjur. antimodernisticum en Litt. motu proprio “Sacrorum Antistitum”*, 1 sept 1910, AAS 2 (1910) 669-672, *DSch 3537-3550*; PIUS XI, *Litt. Encycl. “Studiorum ducem”*, 29 jun 1923, AAS 15 (1923) 309-326; PIUS XII, *Litt. Encycl. “Humani generis”*, 12 aug 1950, AAS 42 (1950) 561-578. 960. Respecto del Magisterio de PABLO VI, podría citar aquí más de cuarenta textos que tratan específicamente de este punto; sólo



esta problemática ha brotado de nuevo con especial vehemencia, aunque con idéntica desconsideración ante las advertencias del Magisterio pontificio ¹¹.

Doy a continuación la respuesta de forma escalonada.

1. Al hablar de Revelación, no puede olvidarse nunca un elemento que pertenece a su concepto. La Revelación divina, en un sentido genérico, es manifestación que Dios hace *de algo* a alguien, en nuestro caso al hombre, *que puede captar y entender* lo que

por razones de brevedad, me limito a señalar algunos más significativos: *Litt. Encyc. "Mysterium Fidei"*, 3 sept 1965, AAS 57 (1965) 758-766; *Adhort. Apost. "Petrum et Paulum"*, 22 feb 1967, AAS 59 (1967) 198; *Alloc.* al Cap. General de la Congreg. del Ssmo. Redentor, 24 sept 1967, AAS 59 (1967) 962; *Sollemnis Prof. Fidei*, 30 jun 1968, nn. 4-5, AAS 60 (1968) 434; *Alloc.* en Audiencia General, 3 jul 1968, *L'Osserv. Rom.*, 4 jul 1968; *Alloc.* en Aud. Gen. 10 jul. 1968, *L'Osserv. Rom.*, 11 jul 1968; *Alloc.* a la Confer. Episc. Latino-Americana, Medellín, 24 ag 1968, AAS 60 (1968) 642; *Alloc.* en Aud. Gen., 30 oct 1968, *L'Osserv. Rom.*, 31 oct 1968; *Alloc.* a la Com. Teol. Internac., 11 oct 1972, AAS 64 (1972) 683; *Alloc.* al Sacro Colegio Carden., 22 ju 1973, AAS 65 (1973) 383-384; *Alloc.* en la Pont. Univ. "Angelicum", 29 abr 1974, AAS 66 (1974) 266-267; *Alloc.* al Cap. General de los PP. Dominicos, 21 sept 1974, AAS 66 (1974) 543-544; *Alloc.* en la conclusión del II Sínodo de Obispos, 26 oct 1974, AAS 66 (1974) 636-637; *Epist. "Lumen Ecclesiae"*, 20 nov 1974, nn. 14-19, AAS 66 (1974) 687-692; *Alloc.* a los Card. y Obispos de Africa y Madagascar, 26 sept 1975, AAS 67 (1975) 571-572; *Alloc.* al Episc. Italiano, 14 nov 1975, AAS 67 (1975) 708-710; *Adhort. Apost. "Evangelii nuntiandi"*, 8 dec 1975, nn. 63.65, AAS 68 (1976) 52-53.55-56.

11. Ya en la Encíclica "Ecclesiam suam", en un breve inciso, dio S.S. Pablo VI la primera voz de alerta, AAS 56 (1964) 618. Desde entonces no han cesado las amonestaciones. Además de las múltiples referencias que se encuentran en las Allocuciones en Audiencias Generales, pueden verse: *Alloc.* al Simposio sobre el pecado original, 11 jul 1966, AAS 58 (1966) 652-654; *Carta* de la Sgda. Congreg. para la Doctrina de la Fe a los Presidentes de las Confer. Episcopales, 24 jul 1966, AAS 58 (1966) 659-661; *Epist. "Cum jam"* al Card. Pizzardo ocasión Congreso Intern. "Teología del Vatic. II", 21 sept 1966, AAS 58 (1966) 879-880; *Alloc.* en la Clausura de dicho Congreso, 1 oct 1966, AAS 58 (1966) 890-895; *Alloc.* a la Conferencia Episc. Italiana, 7 abr 67, AAS 59 (1967) 408-409; *Alloc.* después de su viaje a Turquía, 2 ag 1967, *L'Osserv. Romano* 3 ag 1967; *Carta* del Secretario de Estado al III Congr. de la Asoc. Teol. Italiana, 30 dic 1968, *L'Osserv. Romano*, 4 en 1969; *Alloc.* a la Com. Teolog. Intern., 6 oct 1969, AAS 61 (1969) 714-716; *Carta* de la Sgda. Congreg. para el Clero a los Presidentes de la Confer. Episc. sobre la formación permanente del Clero, 4 nov 1969, n. 10, AAS 62 (1970) 127; *Ratio fundamentalis Instit. Sacerdotalis*, de la Sgda. Congreg. para la Educación Católica, nn. 70-71, 6 en 1970, AAS 62 (1970) 366-367; *Alloc.* al Simposion sobre la Resurrección del Señor, 4 abr 1970, AAS 62 (1970) 221-222; *Alloc.* a la XXI Sem. Bibl. Italiana, 25 sept 1970, AAS 62 (1970) 618; *Alloc.* a la XXII Sem. Bibl. Ital., 29 sept 1972, AAS 64 (1972) 637; *Alloc.* al Congreso del Secretariado para los no creyentes, 5 oct 1972, AAS 64 (1972) 677-678; *Alloc.* a la Com. Teológ. Internac., 11 oct 1973, AAS 65 (1973) 558-559; *Alloc.* a la Com. Pontif. Bíblica renovada, 14 mar 1974, AAS 66 (1974) 237-240; *Alloc.* al Sacro Coleg. Carden., 22 jun 1974, AAS 66 (1974) 397; *Alloc.* en la Clausura del III Sínodo de Obispos, 26 oct 1974, AAS 66 (1974) 636-637, etc.



Dios le dice. Desde el ángulo objetivo, las expresiones reveladas manifiestan, dan a entender una realidad. Y por parte del hombre, él tiene capacidad para conocer esa realidad. No tendría sentido alguno hablar de Revelación natural, y menos aún de Revelación sobrenatural, si el hombre no tuviera capacidad en sí mismo para conocerla (bien que le sea dada en y por la naturaleza, o que Dios se la conceda por una ulterior y gratuita elevación) y si las expresiones de la Revelación no dieran nada objetivo o ello no fuera captable en sí mismo y para el hombre.

Estos varios aspectos que acabo de sugerir (que la Revelación divina, así la natural como la sobrenatural, tiene *algo objetivo* que transmitir, que ello es *captable* en sí mismo y para el hombre, y que el hombre, sea con las fuerzas de su razón natural en el primer caso, sea con la ayuda de la fe en el segundo, tiene *capacidad para conocerlo*) pertenece tan de lleno a la Tradición y al Magisterio de la Iglesia que, de lo contrario, sería absurdo hablar de la Fe de los Apóstoles y de la transmisión del Mensaje Revelado que ellos realizaron, de la Fe de los Padres y de su afán y celo por transmitir con fidelidad el Mensaje recibido, “*traditum*”. Sin ello, quedaría diluido el concepto de Tradición, el de Magisterio vivo de la Iglesia e incluso el concepto mismo de la Fe que ha mantenido siempre la Iglesia universal.

Este entender del hombre no podrá ser nunca, menos aún en esta vida, exhaustivo y completo: ni el contenido de la Revelación natural ni con mayor razón de la Revelación sobrenatural. Pero el hombre podrá conocer de verdad, aunque de forma incompleta, lo que Dios le ha revelado de una u otra forma.

2. Las palabras de la Revelación sobrenatural que Dios ha utilizado al dirigirse al hombre, son *palabras humanas*, conceptos humanos¹². Estas palabras y conceptos, por humanos, son *limitados* para poder recoger y abarcar todo lo que es el Señor y sus designios de salvación. Son, sin embargo, *verdaderos* porque dicen y expresan verdad, aunque no la contengan de manera completa.

12. PABLO VI, *Alloc. a la XXI Semana Bíblica Italiana*, 25 sept 1970, AAS 62 (1970) 618: “Essendosi poi il Verbo di Dio manifestato storicamente nella carne, e conseguentemente nella assunzione di un linguaggio humano...”; CONC. VAT. II, *Const. dogm. “Dei Verbum”*: “Cum autem Deus in S. Scriptura per homines more hominum locutus sit...”, n. 12: “Dei enim verba, humanis linguis expressa, humano sermoni assimilia facta sunt, sicut olim Aeterni Patris Verbum, humanae infirmitatis assumpta carne, hominibus factum est”, n. 13.

Antes de pasar adelante, es conveniente recordar aquí que este carácter limitado de nuestras palabras y conceptos se da incluso respecto de realidades naturales y en nuestro lenguaje corriente. Cuando queremos decir a alguien cómo es el objeto sobre el que estamos escribiendo, decimos, p. e., que es una *mesa*, de *madera*, de *aglomerado*, con *chapa* de *nogal*. En este caso, hemos tenido que utilizar *cinco* conceptos para expresar la idea que queríamos. Y nos damos cuenta de que hemos tenido que hacerlo, no porque cada concepto de por sí sea falso o vacío, sino porque nuestras palabras y conceptos son limitados y la realidad que hemos querido dar a conocer les desborda a cada uno de ellos tomado aisladamente. Más aún, percibimos con suficiente claridad que los cinco conceptos usados son necesarios para que nuestro interlocutor capte todo lo que nosotros le hemos dicho. Y que es imprescindible que los cinco conceptos se entiendan de forma unida y convergente. Si alguien, quedándose, p. e., con que la *mesa* es de *madera*, dejase a un lado los otros tres conceptos expresados para seguir discurrendo por su cuenta, no sólo podría llegar a tergiversar nuestras palabras sino, sobre todo, a traicionar la realidad, que habíamos tratado de darle a conocer.

Dios, al manifestarse sobrenaturalmente al hombre, ha utilizado palabras y conceptos humanos para que pudiéramos entenderle. Al expresar por ellos realidades tan ricas de contenido, las palabras y conceptos humanos resultarán *más limitados todavía*. Pero, de manera semejante a lo que nos sucede en el lenguaje corriente, no será porque los conceptos no recojan de ningún modo la realidad o la falseen, sino porque la realidad les desborda *inmensamente más* que cuando se refieren a realidades del orden natural. Serán, pues, conceptos *verdaderos*, aunque no reflejen toda la verdad completa que la realidad misma encierra.

3. El que Dios haya utilizado en su Revelación sobrenatural palabras y conceptos humanos quiere decir que, para entender la Revelación divina sobrenatural, no tenemos los hombres otro punto de partida válido más que la realidad creada conocida. No podríamos entender nada de lo que quiere decirnos Dios cuando nos revela, p. e., que es *Padre*, si no supiéramos en absoluto qué significa la palabra *padre* en el lenguaje humano. Dice claramente S. AGUSTÍN: “No podríamos siquiera creer, si no tuviéramos almas racionales”¹³. Y, en otro lugar: “Nadie puede creer en Dios si no

13. S. AGUSTÍN, *Epist. 120, ad Consentium*, n. 3 (PL 33, 453; BAC VIII, 882).



entiende algo”¹⁴. Y todavía: “Creemos en el Señor, Jesucristo, nacido de una Virgen, que se llamaba María. Pero qué es ser virgen, qué es nacer y qué es un nombre propio, esto no lo creemos sino que lo sabemos”¹⁵. Casi al pie de la letra, repite esta misma idea Sto. Tomás: “No podría el hombre prestar asentimiento alguno de fe a proposición alguna, si no entendiese algo de ellas”¹⁶.

Una vez que el hombre tiene un conocimiento de la realidad creada, en el caso indicado de la significación del concepto *padre*, podrá su mente seguir un proceso de *afirmación objetiva y verdadera*, aunque sea limitada, que tendrá los siguientes estadios, aunque muchos sujetos no sepan distinguirlos ni dar cuenta de ellos científica y reflejamente: en primer lugar, podrá entender y afirmar que Dios es *verdaderamente padre* (estadio de *afirmación*); podrá ver y afirmar que, sin embargo, *no lo es a la manera humana y creada* (estadio de *negación*); podrá, finalmente, entender y afirmar que esa realidad de paternidad en Dios se realiza de *modo perfectísimo* e infinito, cual conviene al Ser Infinito de Dios (estadio de *afirmación eminente*). Este proceso en su triple estadio está apoyado en la realidad de que todos aquellos conceptos que se predicán de Dios y de las creaturas, se realizan en ellos de idéntica y, a la vez, de distinta manera, es decir, cual conviene a la naturaleza y perfección de cada uno de los seres: en los seres creados de manera imperfecta y limitada; en Dios, de manera omniperfecta e ilimitada. Es lo que técnicamente se llama, en el orden objetivo, “analogía del ser” y, en el orden cognoscitivo, “proceso analógico del conocer”, que es siempre correlativo con el orden objetivo de la realidad.

Esto que hemos dicho respecto del concepto de *padre*, vale igualmente respecto de cualquier otro concepto que nos da la Revelación sobrenatural cuando nos habla de Dios. Cuando nos dice, p. e., que Dios es “pastor” de nuestras almas¹⁷, la “roca” de nuestras vidas¹⁸, etc.

Pero no acaba aquí la Revelación, ni concluye tampoco nuestro proceso de conocimiento de ella. Dios nos dice *mucho más*, inmensamente más. Y para darnos a entender ese *plus* de realidad, utilizará también palabras y conceptos humanos. Será, por tanto, ne-

14. S. AGUSTÍN, *Enarrat. in Ps. 118*, s. 18, n. 3 (PL 37, 1552; BAC XXII, 115).

15. S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, 8,5,7 (PL 42, 952; BAC V, 419).

16. STO. TOMÁS, *STh* I-II, q 8, a 8, ad 2.

17. *Io* 10,11.14.

18. *2 Reg* 22, 2.



cesario irlos armonizando *todos*, en *unidad convergente de significación*, tal y como los va utilizando la *Revelación sobrenatural*, para poder llegar a entender qué es lo que Dios nos ha querido decir a través de ellos. Porque la significación propia que Dios quiere transmitirnos no puede conocerse quedándonos en la mera significación humana de cada uno de ellos, aislado de todo el conjunto revelado, sino que es preciso irlos combinando y como superponiendo *todos los conceptos* que Dios nos ha revelado sobre un punto concreto. Y, conseguida esta labor, todavía es preciso tener en cuenta la armonización y convergencia unitaria de *todos los temas* que trata la Revelación divina sobrenatural. Porque la Revelación divina sobrenatural es *una* y procede del mismo y único Dios. Así, nuestro conocimiento humano, ciertamente por la razón elevada por la fe, no es metafórico, sino *analógico*. Pero ya no es la mera “analogía del ser” la que aquí interviene, sino lo que técnicamente se llama “analogía de la fe”, que en aquélla se funda para luego trascenderla.

Detengámonos aquí para ilustrar lo dicho mediante un ejemplo. Dios, en la Revelación, no nos dice simplemente que es *Padre*. Añade además que *tiene un Hijo Unigénito*, es decir, según la explicitación del Magisterio infalible de la Iglesia, un Hijo que no ha sido hecho, ni creado, sino *engendrado*¹⁹, un Hijo, que en cuanto a su divinidad, es con el Padre “una misma cosa”²⁰, por el Cual todo fue hecho²¹, etc., es decir, nuevamente según la explicitación del Magisterio infalible, un Hijo *omnipotente, inmenso, eterno...* como el Padre²²; más aún, *de la misma y única sustancia* que el Padre²³. Así, recogiendo y superponiendo todos estos conceptos, podemos ir entendiendo de modo más acabado y perfecto, aunque nunca de forma exhaustiva dada nuestra limitación y la de los mismos conceptos humanos, lo que Dios nos ha revelado.

Todos estos conceptos son *verdaderos*, porque dan verdad. A la vez, son *limitados*, porque cada uno de ellos no da toda la realidad que Dios quiere expresar. Incluso todos ellos en conjunto

19. *Symbolum “Quicumque”*: “Filius a Patre solo est, non factus nec creatus, sed genitus”, *DSch* 75.

20. *Io* 10,30.

21. *Symbolum Constantinopolitanum*: “per quem omnia facta sunt”, *DSch* 150; PABLO VI, *Sollemnis Professio Fidei*, n. 11.

22. *Symbolum “Quicumque”*: “Inmensus Pater, inmensus Filius, inmensus Spiritus... aeternus Pater, aeternus Filius, aeternus Spiritus Sanctus... omnipotens Pater, omnipotens Filius, omnipotens Spiritus Sanctus”... *DSch* 75.

23. CONC. NICENUM, *Symbolum Nicenum*: “Et in Dominum Jesum Christum, [...] unius substantiae cum Patre, *homoousion to Patri*”, *DSch* 125; PABLO VI, *Sollemnis Professio Fidei*, n. 11.

tampoco llegan a agotar la realidad infinitamente rica de Dios y sus misterios. Esta será la doble afirmación que mantendrá la Iglesia en cuanto se refiere al conocimiento humano de la Revelación divina, según lo manifestó el Concilio Vaticano I: “Y, ciertamente, la razón ilustrada por la fe, cuando busca cuidadosa, pia y sobriamente, alcanza por don de Dios alguna inteligencia, y muy fructuosa, de los misterios, ora por analogía de lo que naturalmente conoce, ora por la conexión de los misterios mismos entre sí y con el fin último del hombre; nunca, sin embargo, se vuelve idónea para entenderlos totalmente, a la manera de las verdades que constituyen su propio objeto. Porque los misterios divinos, por su propia naturaleza, de tal manera sobrepasan el entendimiento creado que, aun enseñados por la revelación y aceptados por la fe, siguen, no obstante, encubiertos por el velo de la misma fe y envueltos de cierta oscuridad, mientras en esta vida mortal *peregrinamos lejos del Señor, pues por la fe caminamos y no por la visión* (2 Cor 5,6s)”²⁴.

Pero, precisamente, en ir armonizando todos los conceptos sobre un mismo tema, en mantener la unidad convergente de toda Revelación (Antiguo y Nuevo Testamento, Tradición Dogmática), ateniéndose a la luz superior que posee, por don divino, el Magisterio de la Iglesia, en esto propiamente consiste la “analogía de la fe”²⁵, elemento tan importante en la materia que estamos tratando que el Magisterio no cesa de recordar su necesidad al interpretar la Revelación divina²⁶.

Abandonar la “analogía de la fe” sería, en el caso propuesto como ejemplo explicativo, tomar, p. e., el concepto *engendrado* y,

24. CONC. VATIC. I, *Const. Dogmat. “Dei Filius”*, cap. 4; *DSch* 3016.

25. Cf. una exposición más amplia en M. SCHMAUS, *Teología Dogmática. I, La Trinidad de Dios*, Rialp, Madrid 1963, pp. 307-311.

26. LEÓN XIII, *Epist. Encycl. “Providentissimus”*, 18 nov 1893: “Por lo demás, ha de seguirse la analogía de la fe, y tomarse como norma suprema la doctrina católica, tal como es recibida por la autoridad de la Iglesia”, *DSch* 2383; S. Pío X, *Jusjur. antimodern.*, en l. c.: “Repruebo igualmente el método de juzgar e interpretar la Sagrada Escritura que, sin tener en cuenta la Tradición de la Iglesia, la analogía de la fe y las normas de la Sede Apostólica, sigue los delirios de los racionalistas...”, *DSch* 3546; Pío XII, *Litt. Encycl. “Divino Afflante Spiritu”*, 30 sept 1943: “Los exegetas de las Sagradas Letras, acordándose de que aquí se trata de una palabra divinamente inspirada, cuya custodia e interpretación ha sido confiada por Dios mismo a la Iglesia, no han de tener menos diligentemente en cuenta las explicaciones y declaraciones del Magisterio de la Iglesia, así como la interpretación dada por los Santos Padres y la *analogía de la fe*”, *DSch* 3826; IDEM, *Litt. Encycl. “Humani Generis”*, 12 ag 1950: “En la interpretación de la Sagrada Escritura no quieren tener para nada en cuenta la analogía de la fe ni la *Tradición* de la Iglesia”, *DSch* 3887; etc.



desgajándolo del contexto de la Revelación tal como la propone el Magisterio infalible de la Iglesia, entenderlo y explicarlo de una forma que contradijera a los otros conceptos que la misma Revelación nos ofrece, diciendo, p. e., que si el Hijo es engendrado, *tiene que ser inferior* al Padre, de ninguna manera consustancial con El. Lo cual implicaría un error en la fe.

4. Es evidente que, debajo de toda esta explicación, hay una determinada concepción filosófica. ¿Quiere esto decir, entonces, que, con igual derecho, puede utilizarse cualquier otra concepción filosófica, como algunos pretenden? No es infrecuente hoy día oír que cualquier filosofía es igualmente válida para expresar la Revelación y que las filosofías del presente deben ser utilizadas para verter en ellas el contenido revelado, lo mismo que hicieron, p. e., S. Agustín con el platonismo o Sto. Tomás con el aristotelismo.

Grave error, que viene cubierto con el sutil y vistoso velo de la verdad a medias. En primer lugar, la labor de los Padres y Doctores de la Iglesia —decantando en línea de continuidad sus propias explicaciones racionales del dato revelado— ha consistido en recoger de tales filosofías elementos perennemente válidos, dejando otros que les parecieron inadmisibles e incompatibles con la Revelación²⁷. Oportunamente, S.S. Pablo VI sale al paso de esta tergiversación de la historia por lo que respecta a Sto. Tomás de Aquino: “Más bien es preciso confesar que Tomás, por las firmísimas raíces que le mantenían en la fe divina, jamás quiso (*prohibitum esse*) supeditarse de forma servil a ningún maestro humano, ni nuevo ni antiguo, sin exceptuar al mismo Aristóteles. Su mente está abierta a todos los procesos de la verdad, sea cual fuere la fuente de donde deriven; tal es el primer aspecto de su *universalismo*. Pero hay otra faceta igualmente verdadera, en que

27. Cf. E. GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris 1949; IDEM, *Le Thomisme. Introd. à la philosophie de Saint Thomas*, Paris 1947; C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tom. d'Aquino*, Torino 1963; IDEM, *Partecipazione e causalità sec. S. Tom. d'Aquino*, Torino 1960. A esta labor de los SS. Padres se había referido León XIII, con estas palabras: “Por el contrario, los primeros Padres y Doctores de la Iglesia, que entendieron claramente por disposición de la divina voluntad que el restaurador incluso de la ciencia humana era Cristo, el cual es virtud y sabiduría de Dios (1 Cor 1,24) y en el cual se hallan escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia (Col 2,3), asumieron como misión propia el investigar los libros de los sabios antiguos y confrontar sus sentencias con las doctrinas reveladas, y con prudente selección aceptaron cuanto en ellos encontraron dicho con verdad y pensado con sabiduría, enmendando o rechazando todo lo demás”, *Epist. Encycl. "Aeterni Patris"*, AAS 12 (1879) 104-105.



quizás destaque más su peculiar personalidad (*nota ac persona*): es la suma libertad con que se acercó a todos los autores sin atarse nunca a proposición alguna de autoridad humana. En esta libertad y “autonomía” de la mente, por lo que respecta a la filosofía, consiste la verdadera grandeza de que estuvo dotado como investigador de la verdad. Porque él, toda vez que, en materia filosófica, se mostraba ante todo abierto a la verdad (*veritati obsequentem*) y todo lo sopesaba atendiendo *no [...] al renombre (auctoritati) de los autores sino a las razones aducidas*²⁸, pudo revisar con absoluta libertad las sentencias de Aristóteles, de Platón y otros, sin que por ello haya sido aristotélico o platónico, en el sentido más estricto de estas adjetivaciones”²⁹.

En segundo lugar, una de las preocupaciones que late en el nervio de tales planteamientos, es el afán de llevar al hombre de hoy el Mensaje de salvación, el empeño pastoral de ser fiel al hombre moderno para atraerle a la fe de Cristo. Este afán, si fuera moderado, sería sin duda alguna nobilísimo, como ya reconoció el Papa Pío XII³⁰. El problema consiste en que esta fidelidad al hombre se pone muchas veces en contradicción con la fidelidad debida a Dios, a la Revelación divina y al Magisterio de la Iglesia. “La fidelidad al hombre moderno —ha dicho Pablo VI— exige empeño y es difícil, pero es necesaria si se quiere ser hasta el fondo fiel al Mensaje. Ahora bien, dicha fidelidad no es servilismo ni mimetismo, sino valiente predicación de la Cruz y de la Resurrección, con la plena certeza de que el Mensaje encuentra su eco también en el corazón del hombre moderno. La historia de la Iglesia nos ofrece luminosos ejemplos de esta valiente actualización de la Palabra.

28. *Expositio super librum Boethii de Trinitate*, q. 2, a. 3, ad 8: rec. B. Decker, Leiden 1955, p. 97. Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 8, ad 2: “El argumento basado en la autoridad de la fe es firmísimo, pero el tomado de la autoridad humana es debilísimo (Ed. Leonina, IV, p. 22). En otro lugar aparece el modo de actuar de Sto. Tomás en filosofía, es decir, un modo no servil ni meramente historicista o ecléctico, sino rectamente crítico: “El estudio de la filosofía no es para saber qué han pensado los hombres, sino para saber cuál es la verdad de las cosas (*qualiter se habeat veritas rerum*)””: *In librum Aristotelis de coelo et mundo commentarium*, I, lect. XXII: *Ed. Parmensis*, t. XIX, 1865, p. 58. Cf. *Tractatus de spiritualibus creaturis*, a. 10, ad 8: ed. L. W. Keeler, Romae 1938, pp. 131-133.

29. PABLO VI, *Epist. “Lumen Ecclesiae”*, n. 11, 20 nov 1974, *AAS* 66 (1974) 683-684.

30. Pío XII, *Litt. Encyc. “Humani generis”*, 12 ag 1950: “Sabemos ciertamente que muchos doctores católicos, que enseñan el fruto de sus estudios en ateneos, en seminarios, en colegios religiosos, son ajenos a estos errores que hoy, sea por un puro afán de novedades sea por un cierto propósito desmedido de apostolado, se divulgan abierta o larvadamente”, *AAS* (1950) 577. (El subrayado es mío).



Santa Catalina de Siena, a quien pronto tendremos el consuelo de proclamar Doctora de la Iglesia, habló a los hombres de su tiempo con un lenguaje cálido e incisivo, dentro de una fidelidad absoluta al Mensaje evangélico. Entre las dos fidelidades, la que se debe al Verbo Encarnado y la fidelidad al hombre de hoy, no puede ni debe haber contraposición. *La primera fidelidad contiene la norma absoluta e insustituible, la segunda sugiere la modalidad de la traducción y de la explicación del Mensaje*³¹.

31. PABLO VI, *Alloc. a la XXI Semana Bíblica Italiana*, 25 sept 1970, AAS 62 (1970) 618. (El subrayado es mío). En múltiples pasajes ha insistido Pablo VI en la necesidad de ser fiel al Mensaje divino en su integridad. A la vez, ha destacado con igual fuerza la necesidad de hacerlo llegar al hombre de hoy. Hay uno que me parece especialmente significativo, porque después de explicar con detención el primer aspecto, expresa con nitidez que el esfuerzo de “adaptación”, de “actualización” del Mensaje consiste en una tarea pedagógica. Dice, en efecto: “*Depositum custodi* (1 Tim 6,20; 2 Tim 1,14): repetimos el tema paulino que es como *leit-motiv* de las Epístolas Pastorales. El primero y principal deber de nosotros, Obispos, [...] es el de ser firmes en la fe, el de garantizar la continuidad y la pureza del Mensaje, a nosotros confiado, el de transmitirlo en la enseñanza con coherencia, con fidelidad, con claridad. Claridad, sobre todo: a fin de que el Pueblo de Dios sepa distinguir netamente la verdad, que es luz y fuerza, de sus expresiones nebulosas, que, según una moda que llamaremos gnóstica, y que efectivamente lo es, quisiera borrar sus contornos y ocultar su integridad. [...] La verdad, de la que deberemos dar cuenta ante el Tribunal de Dios, no es susceptible de mutación en lo sustancial; y debemos ser tanto más fieles en custodiarla, cuanto más todas las cosas se ponen hoy a discusión y se pretenden relativizar con pretextos más o menos especiosos. Repetimos aquí cuanto ya dijimos en el citado discurso de la conclusión del Sínodo: “El contenido de la fe o es católico o no es nada. Todos nosotros [...] hemos recibido la fe de una Tradición ininterrumpida y constante: ni Pedro ni Pablo la han disfrazado para adaptarla al mundo antiguo judaico, griego o romano, sino que velaron por su autenticidad, por la verdad del único mensaje” (AAS 66 (1974) 636-637). [...] En segundo lugar, os decimos *Insta opportune, importune*. Esta es nuestra misión y también nuestra cruz cotidiana. Debemos ponernos en sintonía con los tiempos, captar su lenguaje, captar su *animus* para poder transmitir la verdad inmutable en la formulación adaptada al hombre de hoy, aquella que él espera y que él entiende. Hace unos días decíamos a unos jóvenes de Toscana, tratando el tema del apostolado de la evangelización: “Hay quien repite el Depósito en su textualidad verbal, sin un esfuerzo pedagógico de lenguaje y de explicación, careciendo por ello de incisividad y de fuerza y haciendo aparecer lánguido el mensaje de la verdad” (*L'Osserv. Rom.*, 5 nov 1975). La primera obligación del apóstol es ésta: “hacerse entender de los hombres entre los que vive”, *Alloc. a la Conferencia Episc. Italiana*, 14 nov 1975, AAS 67 (1975) 708-709. La expresión “esfuerzo pedagógico”, en todo el contexto, me parece de gran importancia y significación. Todo buen maestro, cualquiera que sea la disciplina que trata de explicar a sus alumnos, manteniendo incommovible el principio de que ha de enseñar la verdad de la Geografía, de la Historia, de las Matemáticas, etc., trata de adaptarse él mismo, su modo de ser, de actuar y de explicar, a fin de hacer captar la verdad que trata de transmitir. Trata de “bajarse” a las necesidades de sus alumnos, sin “pegarse” a sus “exigencias”. Hay algún otro



Es preciso añadir, en tercer término, que todo cuanto ha sido asumido por Dios en su Revelación, según la interpretación auténtica del Magisterio, es *Palabra de Dios* y, por tanto, válido para todos los hombres de todas las épocas, y apto para expresar en todo tiempo lo que Dios ha querido manifestar. “Cristo es la primera *exégesis* del Padre, su *Palabra*, la que lo manifiesta, y toda ulterior palabra sobre Dios y sobre Cristo se basa sobre esta revelación del Padre. Desde el momento en que el Verbo de Dios se ha manifestado históricamente en la carne, asumiendo consiguientemente un lenguaje humano, todas sus palabras, es decir, las de aquellos a quienes el Espíritu Santo ha movido para expresar auténticamente el Misterio de Su aparición entre los hombres, serán siempre la norma fundamental de todo cuanto se dirá sobre Cristo hasta el fin de los siglos”³².

En cuarto lugar, digamos con toda llaneza que no toda concepción filosófica es igualmente apta para expresar con verdad y objetividad el contenido de la Revelación. Una teoría filosófica que niegue, bien expresamente bien por la fuerza lógica de sus postulados, la existencial y esencial diferencia entre Dios y la creatura, la bipolaridad ontognoseológica de objeto y sujeto, la capacidad de la mente humana para llegar a conocer el ser de las cosas, la objetividad de los conceptos humanos, etc., es una teoría que se condena a sí misma por acabar negando los “datos” que intentaba explicar. Es una teoría, que resulta en sí misma, filosóficamente, falsa. Y, por ello, radicalmente inservible como vehículo explicativo de la Revelación. Por ello, o se abandonan esas filosofías o se acabará destruyendo el Dogma revelado. Por esta razón Pablo VI invita a los miembros de la Comisión Teológica Internacional y a todo filósofo digno a que “hagan comprender al hombre moderno

texto en que Pablo VI sugiere que, en el modo de transmitir el Mensaje, ha de intervenir “el arte pedagógico” (Cf. *Alloc. Aud. Gen.*, 4 dic 1968, *L'Osserv. Rom.*, 5 dic 68). Quede aquí esta sugerencia como acicate y estímulo de un ulterior estudio sobre la *naturaleza de la adaptación del Mensaje revelado*. Basta anticipar que, a mi juicio, hay no pocos equívocos en el tratamiento que ordinariamente se hace de esta delicada cuestión. Mientras no distingamos entre “exigencias” y “necesidades” interiores del hombre de hoy, en una perspectiva de medicina espiritual, y mientras tal “adaptación” se entienda sin más a nivel filosófico-teológico, no haremos otra cosa que estar dando vueltas a este dilema: o negar la *necesidad de la adaptación* (a pesar de que es imprescindible, y ahí está el ejemplo de Cristo, de los Santos Padres y Doctores de la Iglesia) o negar la *invariabilidad del contenido del Mensaje*, en el sentido ya explicado, que no excluye un desarrollo homogéneo del mismo.

32. PABLO VI, *Alloc. a la XXI Semana Bíblica Italiana*, 25 sept 1970, AAS 62 (1970) 618.



la necesidad de poseer los *prolegomena fidei*, que son las normas fundamentales del pensamiento, sin las cuales la acogida de la fe se degrada en las formas imperfectas y caducas del pragmatismo o del sentimentalismo”³³. Esta misma idea, repetida en otras ocasiones por el Papa o en Documentos oficiales de la Santa Sede³⁴, vuelve a ser objeto de un extenso comentario pontificio en la ya citada *Epístola “Lumen Ecclesiae”*³⁵.

33. PABLO VI, *Alloc.* a la Comisión Teológica Internacional, 11 oct 1972: AAS 64 (1972) 683.

34. El Papa, p. e., dirigiéndose a los presentes en la Pontificia Universidad “Angelicum” de Roma, el 30 de abril de 1974, les decía: “Tememos una carencia de la filosofía auténtica e idónea para sostener hoy el pensamiento humano así en el esfuerzo científico coherente y progresivo como especialmente en la formación de la mente para la percepción de la verdad en cuanto tal, y capaz por tanto de dar al espíritu humano la amplitud y la profundidad de visión, a la cual está destinado, con peligro de no alcanzar aquellos supremos, y no obstante fundamentales y elementales conocimientos, que pueden llevarlo al logro de su verdadero destino y a la feliz ciencia aunque inicial, del mundo divino”, AAS 66 (1974) 267. Unos meses más tarde, en su Alocución al Capítulo General de los Dominicos, dijo: “Deseamos incitarlos y moverlos al estudio de la verdad, más ferviente y asiduo cada día [...] Así, pues, debéis estar atentos a las voces de la cultura y a los movimientos de la historia; pero al mismo tiempo, como discípulos de Sto. Tomás y fieles hijos de la Iglesia, debéis sopesar duramente y rechazar aquellas opiniones exegéticas y teológicas que provienen de audaces e ineptas concepciones filosóficas (*philosophiis*) profanas, que ponen en duda o deforman el sentido objetivo de aquellas verdades que la Iglesia transmite con su autoridad (cf. *Ehortatio Apostolica “Petrum et Paulum”*, 22 febr 1967, AAS 59 (1967), AAS 66 (1974) 543-544. Al Episcopado de Africa y Madagascar, el 26 de sept de 1975, le recordaba que, en toda labor de “adaptación” del Mensaje Evangélico, “deben quedar a salvo todas las garantías esenciales referentes a la naturaleza misma de la fe cristiana”, destacando a continuación tres de ellas, la segunda de las cuales es ésta: “b) interesa dedicarse a una investigación profunda de las tradiciones culturales de los diversos pueblos, y de los datos filosóficos en ellas implícitos, para descubrir en ellos los elementos que no están en contradicción con la religión cristiana y las aportaciones susceptibles de enriquecer la reflexión teológica”, AAS 67 (1975) 572. Por lo que se refiere a Documentos de las Sgdas. Congregaciones, recuérdense la Carta de la Sgda. Congregación para la Doctrina de la Fe a los Pres. de las Confer. Episcopales, de 24 jul 1966, la Carta de la Sgda. Congregación para el Clero, n. 10, de 4 nov 1969, y la *Ratio Institutionis Sacerdotalis*, nn. 70-71, de 6 en 1970, todas ellas ya citadas en la nota 11.

35. Véase, p. e., el n. 8, donde el Papa, hablando de las relaciones entre la razón y la fe, advierte el doble peligro (el del *naturalismo* y el del *sobrenaturalismo* o *fideísmo*) “quod saepe saeculis volventibus occurrit ante et post S. Thomae aetatem, in idemque, nostris quoque temporibus, tanquam in alternos scopulos, offendere videntur ii qui imprudenter innumeras aggreduuntur quaestiones cum relatione conexas inter rationem et fidem”, AAS 66 (1974) 680. Especialmente conveniente parece repasar los nn. 14-19. El Papa destaca, en este punto, que la autoridad doctrinal conseguida por Sto. Tomás en la Iglesia, confirmada por el testimonio de no pocos Concilios Euménicos y de tantos Papas, se basa en la “opción basada en razones *objetivas* e insertas en la misma doctrina filosófica y teológica del Aquinate”. A modo de ejem-



Cuanto hemos dicho de una concepción filosófica, vale igualmente para esas “teologías” que se construyen sobre bases filosóficas inaceptables. También ha aludido a este punto el Papa Paulo VI, en el Discurso de Clausura del III Sínodo: “Igualmente pensamos que debe decirse algo acerca de la necesidad de encontrar una más fecunda (*uberiorem*) significación de la fe, que se acomode adecuadamente (*apte conveniat*) a las condiciones de una raza, de una

plo sigue diciendo el Pontífice “basta recordar el *realismo gnoseológico y ontológico*, en que ha de ponerse la primera y principal característica de la filosofía de Sto. Tomás. Podemos hablar también del *realismo crítico*, el cual, por estar conexo con el conocimiento de los sentidos y por tanto con la *objetividad* de las cosas, hace que el “*ser*” reciba una significación absolutamente verdadera y sólida. Así este realismo deja a salvo una ulterior operación de la mente, que, aun cuando convierta en universales las realidades percibidas por los sentidos, no está sin embargo tan separado que vaya a concluir en un vértice *dialéctico* de mero conocimiento *subjetivo* y, finalmente, como por un movimiento necesario, venga a parar en un *agnosticismo* más o menos absoluto”, l. c., 687-688. Para que esta filosofía y teología puedan realmente darse —continúa el Papa en el n. 16— “es preciso aceptar sin duda alguna que el entendimiento humano tiene capacidad para la verdad, ya que fundamentalmente es sano y dotado de un cierto sentido del ente”... Dígase lo mismo —añade— “de los argumentos que se refieren a las propiedades trascendentales y a la analogía del ente; a la estructura del ente finito, que consta de esencia y existencia (*ex essentia et existentia*); a la relación entre las cosas creadas y el Ente divino; a la dignidad de la causalidad en las cosas creadas, que dinámicamente depende de la causalidad divina; a la sólida realidad de las acciones de los entes finitos, en el orden ontológico, que se extiende a todas las partes de la filosofía, de la teología, de la moral y de la disciplina ascética; a la estructura orgánica y a la finalidad del orden de todo el universo. Y si alzamos la mente a la consideración de las verdades divinas, lo mismo hay que decir acerca de los argumentos, que se refieren a la noción de Dios, en cuanto Ente subsistente, cuya misteriosa vida *ad intra* nos permite conocer la Revelación; a la ilación de los divinos atributos; a la defensa de la trascendencia divina contra cualquier forma de *panteísmo*; a la doctrina de la creación y de la divina providencia, con lo cual Sto. Tomás no sólo superó las imágenes y pálidas sombras de locuciones antropomórficas, sino que incluso, gracias a su equilibrio mental y su espíritu de fe, llevó a cabo una tarea que quizás hoy llamemos “desmitización”, pero que con más propiedad podemos describir como una investigación racional, dirigida, apoyada e impulsada por la fe, de toda verdad; investigación, que pertenece esencialmente a la revelación cristiana”, l. c., 689-690. Y, en un trozo del n. 18, saca la conclusión negativa, que de toda esta doctrina se desprende espontáneamente: “Porque, aun cuando Aristóteles y otros filósofos —debidamente enmendados en ciertas cuestiones y acomodados— podían ser admitidos, y aún pueden serlo, debido al atentísimo respeto de la *realidad objetiva*, debido al reconocimiento de un solo y único Dios distinto de todo el orbe terráqueo, sin embargo no es lícito (*non licet*) afirmar lo mismo de cualquier filosofía o concepción *científica*, cuyos primeros principios no puedan conciliarse con la fe religiosa, bien sea por el *monismo* en que se basan, bien por la negación de las realidades trascendentes, bien por su *subjetivismo* o *agnosticismo*. Es en verdad doloroso que muchas doctrinas y sistemas de nuestro tiempo sean totalmente de tan ínfima calidad, que de ningún modo pueden conciliarse con la fe cristiana y la teología”, l. c., 691.



sociedad, de una cultura. Esto nos parece muy necesario, para que la misma obra de evangelización pueda resultar verdadera y eficaz (*verum et efficax*). Sin embargo, en este punto no es seguro ni está exento de peligros (*neque tutum neque a periculis vacuum*) hablar de unas teologías que hayan de ser tantas y tan diversas cuantos son los continentes y cuan varias son las culturas humanas. Puesto que lo que se contiene en la fe o es católico o no es nada”³⁶.

Se habla hoy, con ocasión y sin ella, de pluralismo teológico. Es indudable que puede darse —y de hecho se da— un pluralismo teológico legítimo. Pero lo que con frecuencia se nos ofrece hoy bajo la etiqueta de “pluralismo teológico”, es un pluralismo de la fe, un pluralismo “dentro de la sustancia del Dogma”; que, por tanto, “deja de ser pluralismo teológico para convertirse en dogmático y, por lo mismo, católicamente inaceptable”³⁷. Es lo que sucede con aquellas “teologías” que se apoyan en principios filosóficos de corte agnóstico, relativista, simbolista, existencialista, fenomenológico, materialista, etc. Por desgracia, en estos momentos es un peligro no hipotético. Véanse, a título de ejemplo, estas desconcertantes expresiones: “Si se da pluralismo teológico, lo cual en nuestros días es evidente, surgirá entonces la siguiente pregunta: ¿cómo se asegura uno de que el otro confiesa la misma fe cristiana, cuando su teología, en razón precisamente de unos presupuestos implícitos distintos, resulta extraña al lado de la nuestra, y esta teología para nosotros extraña *quiere*, al igual que la nuestra, ser auténtica comprensión creyente del mismo credo cristiano? [...] Todo parece indicar, por tanto, que, entre los cristianos, una verificación puramente teórica de la ortodoxia o heterodoxia es sencillamente imposible [...] Una respuesta totalmente satisfactoria al problema de la reinterpretación ortodoxa, no puede por tanto haberla. Si ello fuera posible, vendría a desmentir el *hecho real* del insuperable pluralismo”³⁸.

36. PABLO VI, *Alloc.* en la Clausura del III Sínodo, a los Cardenales y Obispos asistentes, 26 oct 1974, AAS 66 (1974) 636-637.

37. Cf. J. A. DE ALDAMA, *El pluralismo teológico actual*, en *Los Movimientos teológicos secularizantes*, BAC, Madrid 1973, pp. 175-189. Para un examen del pluralismo teológico en sí mismo, con las bases en que se apoya el que Pablo VI ha llamado un “sano pluralismo” y aquellas otras en que se cimenta un “pluralismo ilegítimo”, cf. J. L. ILLANES, *Pluralismo teológico y verdad de la fe*, en *ScrTheol* 7 (1975) 619-682.

38. E. SCHILLEBECKX, *Interpretación de la fe*, Sígueme, Salamanca 1973, pp. 76-78. Otro testimonio no menos claro es el de Otto KOENIG: “El existencialismo, la fenomenología, el estructuralismo, la sociología, la teoría del sistema, el análisis lingüístico, todas estas ciencias implicadas en el fenó-



5. Al llegar a este punto, conviene responder a otra afirmación hoy bastante extendida. Para legitimar esas “teologías”, “extrañas” entre sí “en razón precisamente de unos presupuestos implícitos distintos”, se dice que el Magisterio de la Iglesia ha construido “su teología” sobre la base del aristotelismo. De esta forma, frente a la “teología romana” caben perfectamente otras “teologías” sobre presupuestos filosóficos diversos. Y consiguientemente, la “teología romana” debe entrar en “diálogo” de tú a tú, en un plano de igualdad, con las otras “teologías”, sin tener la osadía de condenarlas.

Ya hemos ido viendo de qué forma tan diversa habla el Magisterio de la Iglesia, incluso para referirse a la labor filosófico-teológica de Sto. Tomás. Es necesario aclarar que lo que ha hecho el Magisterio, no ha sido *canonizar todo un sistema filosófico determinado*. Por eso, la expresión que usa el Magisterio al recomendar a los teólogos una sana filosofía no es “filosofía aristotélica”, sino “filosofía cristiana”, “filosofía católica”, “filosofía divina”, “filosofía según Cristo”, “sabiduría cristiana”, “filosofía escolástica”, “filosofía reconocida y recibida en la Iglesia”, “filosofía perenne”, “patrimonio filosófico perennemente válido”³⁹.

El Magisterio tampoco *hace filosofía*. Simplemente reclama y reivindica la objetividad de aquellas verdades naturales sin las cuales o se deforma o se corrompe lógicamente la Verdad Revelada. Utiliza como argumentos para ello su autoridad divina de servicio eficaz a la Revelación y el principio inconcuso de que “*verum vero contradicere non potest*”. Lo cual manifiesta evidentemente que el *verum* que Dios posee y que nos revela en conceptos humanos, es sin embargo aprehendido por nosotros realmente, aunque de forma imperfecta y en conceptos analógicos. Lo cual es tanto como decir que este *verum* así conocido tiene unas consecuencias en el plano del conocimiento: exigiendo, por una parte, unas verdades naturales determinadas como base lógica y, por otra, postulando otra serie de verdades naturales como deducción necesaria.

meno de lo humano, tienen hoy un influjo comprobable en la teología, que se traduce en un inmenso pluralismo de teologías”, *Pluralismo*, IV, 3, en Johannes B. BAUER, *Temas candentes para el cristiano de la A a la Z*, Herder, Barcelona 1976, 400. Sobre el pensamiento de E. Schillebeeckx, cf. Card. CH. JOURNET, *Sécularisation, Hermeneutique, Orthopraxis selon E. Schillebeeckx et Piet Schoonenberg*, en *Nova et Vetera* 49 (1969) 300-312; K. J. BECKER, *La nueva interpretación de la Fe. Discusión de una teoría*, en *Los Movimientos teológicos secularizantes*, pp. 23-47.

39. Cf. S. RAMÍREZ, *De ipsa philosophia in universum*, II, CSIC, Matriti 1970, pp. 822-823. La última expresión recogida, que es de Pío XII, es la que utiliza el Decreto *Optatam totius*, n. 15.



Hay todavía otro aspecto digno de comentario. Cuando los Pontífices y la Legislación eclesiástica manda seguir las enseñanzas de Sto. Tomás⁴⁰, el magisterio de Sto. Tomás⁴¹, lo hace porque entiende que en su filosofía y en su teología se da esa equilibrada armonía entre lo natural y lo sobrenatural que ayuda a adquirir esa “aliquam intelligentiam, eamque fructuosissimam” de la Revelación divina y a salvaguardarla de los errores que pueden deformarla o corromperla. Por este método, por esta doctrina, es Santo Tomás el *Doctor communis*, que “destaca entre los demás doctores de la Iglesia”⁴², cuyo conocimiento es “instrumento eficazísimo” para “lograr con seguridad los frutos de un sano progreso”⁴³.

Pero, a la vez, “la recomendación de la doctrina de Sto. Tomás no suprime, sino que más bien excita y promueve la emulación en la investigación y divulgación de la verdad”⁴⁴. Ya lo advirtió con toda claridad S.S. León XIII: “Así, pues, Nos, al mismo tiempo que afirmamos con sumo agrado que ha de aceptarse cuanto haya sido dicho sabiamente y todo lo que suponga un hallazgo útil, cualquiera que lo haya logrado; os exhortamos vivamente a todos vosotros, Venerables Hermanos, a que volváis (*restituatis*) a la espléndida sabiduría de Sto. Tomás, para tutela y decoro de la fe católica, para el bien de la sociedad y el incremento de todas las ciencias. Hablamos de la sabiduría de Sto. Tomás (*Sapientiam S. Th. dicimus*); porque si los doctores escolásticos han tratado alguna cuestión con excesiva sutileza o han transmitido algo sin la suficiente ponderación; si algo hay en ellos menos coherente con doctrinas perfectamente aclaradas en épocas posteriores o, finalmente, si existiera algo en ningún modo probable, esto no está de ningún modo en nuestro ánimo proponerlo como imitable para nuestro tiempo”⁴⁵. En sentido semejante se expresó S.S. Pablo VI

40. Cf. S. RAMÍREZ, *Autoridad doctrinal de Sto. Tomás*, en *Suma Teológica* (bilingüe), *Introducción General*, BAC, I, Madrid 1964, 75-155; G. PERINI, *Continuità e evoluzione delle disposizioni della Chiesa sul ruolo della dottrina di S. Tommaso nella scuole cattoliche*, en *Seminarium* 29 (1977) 604-673; P. DEZZA, *La S. Congreg. per l'Educazione Cattolica e l'autorità di S.T.*, *ibidem*, 674-698; E. SAURAS, *Sto. Tomás en el contexto de los Doctores y de los sistemas reconocidos por la Iglesia*, *ibidem*, 727-759.

41. CONC. VATIC. II, *Decr. "Optatam totius"*: “deinde ad mysteria salutis integre quantum fieri potest illustranda, ea ope speculationis, S. Thomae magistro...”, n. 16.

42. PABLO VI, *Alloc. en la Univ. Gregoriana*, 12 marz 1964, AAS 56 (1964) 365, citado en “*Optatam totius*”, l. c.

43. *Ibidem*.

44. Pio XII, *Discurso a los alumnos de los Seminarios*, 24 jun 1939, AAS 31 (1939) 247; citado en “*Optatam totius*”, n. 16.

45. LEÓN XIII, *Epist. Encycl. "Aeterni Patris"*, 4 ag 1879, ASS 12 (1879) 114.



en su *Epistola "Lumen Ecclesiae"*. Después de tratar de las serias razones *objetivas* para afirmar la perenne actualidad de la doctrina fundamental así filosófica como teológica de Sto. Tomás, según hemos visto, dice: "Habiendo determinado la universalidad y trascendencia de las supremas razones (*supremarum rationum*) como el punto capital de su filosofía (es a saber, el *ente*) y de su teología (es a saber, el *Ente divino*), por este motivo no quiso llevar a cabo una síntesis doctrinal cerrada en sí misma, sino que sacó a la luz una doctrina tan armónica que pudiera enriquecerse continuamente y desarrollarse con nuevos hallazgos"⁴⁶.

Por lo que se refiere al uso que el Magisterio de la Iglesia ha hecho, en sus formulaciones dogmáticas, de términos y conceptos, que algunos tildan hoy de "aristotélicos" y, por tanto, anacrónicos y punto menos que ininteligibles para el hombre de hoy, hablaremos en el apartado siguiente.

II. LA VERDAD DE LAS FORMULAS INFALIBLES DEL MAGISTERIO

Pasamos ya a plantearnos una segunda pregunta, similar a la primera, pero referida no ya a las palabras y conceptos de la Revelación sino a *las formulaciones de fe del Magisterio infalible de la Iglesia*.

En su oficio de interpretar autorizadamente el Depósito de la Fe, el Magisterio de la Iglesia llega a proponer a los fieles, "*tanquam divinitus revelata credenda*" no pocas verdades que, con la asistencia del Espíritu Santo, ha visto que se hallan en la Revelación. Estas verdades, sancionadas por el Magisterio infalible y *formuladas* de una forma concreta, son "objeto de fe católica", son "dogmas de fe". Ahora bien, ¿hasta qué punto recogen la verdad revelada? Y, si la recogen, ¿puede decirse que son inmutables e irreformables? ¿No están vinculadas por su propia naturaleza a la cultura y mentalidad de una época determinada, que por definición es siempre mudable?

Por razones de claridad contestaré también aquí gradualmente.

1. Ante todo, es necesario distinguir las *palabras* o términos que la Iglesia ha utilizado en estas formulaciones de fe, y la *significación* que a tales términos les ha dado la Iglesia.

46. PABLO VI, *Epist. "Lumen Ecclesiae"*, AAS 66 (1974) 690.



En cuanto a los *términos* en sí mismos, es claro que el Magisterio los ha tomado del contexto cultural en que vivía la Iglesia en un momento determinado. Es cierto también que tales términos pueden ser perfeccionados⁴⁷; y, de igual manera, resulta innegable que la Iglesia misma no ha sido constante en el uso de tales palabras⁴⁸. Más aún, “aunque las verdades que la Iglesia quiere enseñar con sus fórmulas dogmáticas se distingue de las ideologías (*cogitationibus*) mudables de cualquier época y pueden expresarse sin ellas, puede darse sin embargo el caso de que dichas verdades sean expresadas por el Magisterio con *unas palabras, que lleven las huellas de aquellas ideologías*”⁴⁹.

Pero el *contenido significativo* que la Iglesia ha dado a tales términos o palabras no ha sido el estricto y específico de una época o de un sistema filosófico determinado en lo que pueden tener de mudable y cambiante. Les ha dado un sentido y significación mucho más genérica. El sentido y significación que tienen en el *uso más vulgar y universal*, basado en el conocimiento real de las cosas y en los principios universales que de tal conocimiento se deriva⁵⁰. He aquí las palabras de Pío XII sobre esta materia: “Es además evidente que la Iglesia no puede ligarse a cualquier efímero sistema filosófico; los conceptos y términos que en el decurso de muchos siglos fueron elaborados con unánime consentimiento por los doctores católicos, indudablemente no se fundan en tan deleznable fundamento. Se fundan en los principios y conceptos deducidos del verdadero conocimiento de las cosas creadas, deducción realizada a la luz de la verdad revelada, que, por medio de la Iglesia, iluminaba como un estrella, la mente humana. Por eso no es de maravillar el que algunos de esos conceptos hayan sido no sólo empleados sino también sancionados por los Concilios ecuménicos, de tal forma que no es lícito separarse de ellos”⁵¹.

Más claro y explícito es todavía si cabe, el Papa Pablo VI en su Encíclica *Mysterium Fidei*. Después de haber establecido el prin-

47. Pío XII, *Litt. Encycl. “Humani Generis”*: “Nadie hay ciertamente que no vea que los términos de tales nociones, empleados tanto en las escuelas como por el Magisterio de la Iglesia, pueden ser perfeccionados y aquilata-dos”, *AAS* 42 (1950) 566.

48. *Ibidem*: “Es además notorio que la Iglesia no ha sido siempre constante en el uso de tales términos”, *l. c.*

49. S. CONGREG. PRO DOCTR. FIDEI, *Declaratio “Mysterium Ecclesiae”*, 24 jun 1973, n. 5: *AAS* 65 (1973) 403.

50. Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Sens commun, philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, Paris 1909; A. GARDEIL, *Le donné révélé et la théologie*, Paris 1932.

51. Pío XII, *l. c.*, 566-567.

cipio básico de que, como recuerda S. Agustín, es preciso que los cristianos hablemos según una norma determinada de lenguaje “no sea que la libertad en el uso de las palabras dé ocasión (*gignat*) a una opinión errónea (*impiam*) incluso acerca de las realidades, que con aquéllas significamos”; después de recordar también que es intolerable que aquella “norma de lenguaje (*regula loquendi*) que la Iglesia, con un largo trabajo de siglos y no sin la asistencia (*munimine*) del Espíritu Santo, introdujo y confirmó con la autoridad de los Concilios” pueda cambiarla cualquiera según su propio gusto, bajo el pretexto de una nueva ciencia, responde ya directamente a la pregunta que nos hemos planteado en este segundo apartado: “*Porque con aquellas fórmulas, lo mismo que con todas las demás que emplea la Iglesia para proponer dogmas de fe, se expresan conceptos que no están ligados a una determinada cultura humana, ni a un progreso concreto de las ciencias, ni siquiera a una u otra escuela teológica, sino que muestran lo que la mente humana percibe en una universal y necesaria experiencia de las cosas y manifiesta con unas palabras aptas y determinadas, tomadas bien del lenguaje vulgar bien del científico. Por lo cual son acomodadas a todos los hombres de todas las épocas y lugares*”⁵².

2. La verdad revelada no podrá agotarse nunca en palabras y conceptos humanos, tampoco en las fórmulas dogmáticas definidas por el Magisterio de la Iglesia. Pero no porque esas palabras y conceptos que expresan las fórmulas dogmáticas sean falsos, por no alcanzar la verdad divina. Sino porque, aun alcanzándola y dándonos por tanto esa verdad, no llegan a agotarla. Son, pues, *las fórmulas dogmáticas* expresiones *limitadas, imperfectas*, aun las más plenas y expresivas, pero *siempre verdaderas*, con una plenitud creciente hasta que llegue el momento en que la visión “*facie ad faciem*” reemplace a la fe. Las formulaciones dogmáticas de la fe de la Iglesia nunca son un punto de llegada absoluto, sino una meta de llegada y, a la vez, un punto de partida hacia nuevas rutas de progreso en la inteligencia de la verdad revelada.

3. Según esto, “debe decirse que las *fórmulas* dogmáticas del Magisterio de la Iglesia han expresado de forma apta desde el principio la verdad revelada y que, permaneciendo las mismas, la comunicarán perpetuamente a quienes rectamente las interpretan”.

52. PABLO VI, *Litt. Encycl. “Mysterium Fidei”*, AAS 57 (1965) 757-758. (El subrayado es mío).

es decir, a quienes las interpretan “según la intención de enseñar” que tuvo la Iglesia al proponerlas y “que cada una de estas fórmulas contiene”⁵³. De aquí que, cuando la Iglesia propone nuevas fórmulas más plenas y expresivas, más perfectas según la mayor profundidad de conocimiento que ella ha adquirido de la Revelación, las antiguas coexisten “vivae ac frugiferae” con las nuevas, que “guardan e ilustran el sentido congénito de aquéllas”⁵⁴.

4. Consecuentemente, “el sentido de las fórmulas dogmáticas permanece siempre en la Iglesia verdadero y congruente consigo mismo, incluso cuando se va aclarando más y entendiendo más plenamente”⁵⁵. Hasta el punto de que “el sentido de los Dogmas que la Iglesia declara, es determinado e irreformable”⁵⁶. No aproximativo, vago y cambiante, como algunos pretenden, como si las fórmulas de fe no pudieran expresar determinadamente la verdad, sino sólo unas meras “aproximaciones”, que, lejos de darnos el conocimiento de la verdad, nos alejase de ella porque sólo pueden deformarla. Tales teorías no son, en definitiva, más que una manifestación del relativismo dogmático e implican una alteración radical del concepto de infalibilidad de la Iglesia, que apunta de forma precisa a la enseñanza y afirmación de la verdad⁵⁷.

5. Estas son las razones por las que “el sentido de los Dogmas que ha de ser mantenido perpetuamente, es el que una vez declaró la Santa Madre Iglesia”; y éste es asimismo el motivo de que “a nadie le sea lícito apartarse de él, aunque fuera bajo el pretexto de una mayor inteligencia”⁵⁸. Es totalmente rechazable pensar que “a los Dogmas propuestos por la Iglesia, pudiera dárseles algún

53. *Declaratio “Mysterium Ecclesiae”*, n. 5: *ibidem*.

54. *Declar. cit.*, n. 5: *ibidem*.

55. *Declar. cit.*, n. 5: l. c., 403.

56. *Declar. cit.*; l. c., 404.

57. *Declar. cit.*: “Es, por tanto, necesario que los fieles cristianos se aparten de aquella opinión según la cual: en primer lugar, las fórmulas dogmáticas (o cualquier género de ellas) no pueden significar determinadamente la verdad, sino tan sólo sus variables aproximaciones, que de algún modo la deforman o alteran; luego, las mismas fórmulas tan sólo significan indeterminadamente la verdad que ha de buscarse por las citadas aproximaciones. Los que abrazan tal opinión, no escapan al relativismo dogmático y corrompen el concepto de infalibilidad de la Iglesia, puesto que éste se refiere a la verdad que ha de ser enseñada y mantenida”, l. c., 404.

58. *Vatic. I, Const. “Dei Filius”*, n. 4: *DSch* 3020; cf. también *Decl. “Mysterium Ecclesiae”*, n. 5, l. c.



día, debido al progreso de las ciencias, un sentido distinto de aquel que entendió y entiende la Iglesia”⁵⁹.

6. En toda esta actuación, el Magisterio guarda *la ley fundamental de todo auténtico progreso en el desarrollo del Dogma*, que luego propone a toda la Iglesia: que en la creciente intelección de lo revelado por Dios y en las sucesivas formulaciones de ello, se mantenga siempre “idem sensus eademque sententia”⁶⁰. Dice a este propósito Pablo VI: “Las fórmulas dogmáticas pueden ciertamente exponerse con más claridad y más abiertamente, nunca sin embargo más que en el mismo sentido en que han sido usadas, de forma que creciendo la intelección de la fe, ésta permanezca en su inmutable verdad”⁶¹.

7. Quienes opinan de forma diversa a la que acabamos de exponer, suelen aducir en su favor un texto de S.S. Juan XXIII, del Discurso de inauguración del Concilio Vaticano II. El Papa, dicen, distinguió claramente entre las “verdades” que se contienen en el Depósito de la Fe y el “modo” de enunciarlas. O, según otras expresiones del Papa en el mismo texto, entre “doctrina” y entre “ratio pervestigandi et exponendi”. Ahora bien, añaden, del “modo”, de la “ratio pervestigandi et exponendi” dijo el Papa que han de ser “según piden nuestros tiempos”.

De esta interpretación que algunos suelen hacer, se ocupó S.S. Pablo VI en varias ocasiones⁶². Pero de manera más detenida y expresa, la Declaración *Mysterium Ecclesiae*. Este documento en primer lugar transcribe el texto auténtico de Juan XXIII, que es éste: “Es necesario que esta doctrina cierta e inmutable, a la que es obligado prestar un fiel obsequio, sea investigada y expuesta en la forma, que exigen nuestros tiempos. Porque una cosa es el Depósito de la Fe, es decir las verdades que se contienen en esta doctrina veneranda, y otra el modo cómo las mismas han de ser enun-

59. VATIC. I, *Const. “Dei Filius”*, cap. 4, can. 3: *DSch* 3043; cf. también *Decl. “Mysterium Ecclesiae”*, l. c.

60. Sobre todo desde el siglo pasado, el Magisterio ha utilizado esta expresión en muchas ocasiones. A modo de ejemplo pueden verse: Pío IX, *Bulla “Ineffabilis Deus”*, 8 dic 1854; *DSch* 2802; VATIC. I, *Const. “Dei Filius”*, cap. 4, *DSch* 3020; S. Pío X, *Jusjur. antimodern.*, 4.º, *DSch* 3541; Pío XII, *Litt. Encycl. “Humani Generis”*, *DSch* 3886; JUAN XXIII, *Alloc.* en la inauguración del Concilio, 11 oct 1962, *AAS* 54 (1962) 792; VATIC. II, “*Gaudium et Spes*”, n. 62, etc.

61. PABLO VI, *Litt. Encycl. “Mysterium Fidei”*: *AAS* 57 (1965) 758.

62. PABLO VI, *Alloc.* al Simposion sobre el pecado original, 11 jul 66, *AAS* 58 (1966) 652-653; *Adhort. Apost. “Quinque jam anni”*, 8 dic 1970, *AAS* 63 (1971) 101; etc.



ciadas, eodem tamen sensu eademque sententia (AAS 54 (1962) 792)”⁶³. Una vez transcrito el párrafo auténtico, que hace ver ya cuán ajena es a la mente del Papa Juan XXIII la interpretación indicada, comenta la Declaración: Aquí el Papa habla de la doctrina cristiana “certa et immutabili”, del Depósito de la Fe, que es lo mismo que las verdades contenidas en esta doctrina, unas verdades que han de ser mantenidas “eodem sensu eademque sententia”. Por tanto está claro que él reconoce “un sentido de los Dogmas cognoscible para nosotros, verdadero e inmutable”. “La novedad que el Papa recomienda según la necesidad de nuestro tiempo, está solamente en el modo de investigar, de exponer y de enunciar aquella doctrina con su sentido permanente”⁶⁴. Replican todavía que la frase “eodem sensu eademque sententia” no apareció en las primeras ediciones. Tal, p. e., en la italiana de *L'Osservatore Romano* y de *La Civiltà Cattolica* y en la castellana de *Ecclesia*. La respuesta a esta réplica la ha dado satisfactoriamente el P. Aldama, que aquí hago mía. Es cierto que dicha frase no se leía en dichas traducciones de primera hora. Pero sí apareció, en cambio, en el texto latino que dio el mismo día 11 de octubre *L'Osservatore*, y en la traducción francesa de *La Documentation Catholique* y, desde luego, en el texto *oficial* de AAS⁶⁵.

III. LA CONEXION ENTRE FONDO Y FORMA

Pero nos encontramos todavía con un aspecto del problema planteado en los dos apartados anteriores, que de alguna manera deja en suspenso las soluciones anotadas. Porque si los *términos* o palabras pueden cambiarse, ¿no estamos verdaderamente ante un *fondo* inalterable, que puede decirse *absoluto*, y una *forma* cambiante, que con todo derecho puede llamarse *contingente*? Esta teoría de un fondo de doctrina absoluta por encima de una expresión contingente sería aplicable de modo semejante, salvadas las diferencias, lo mismo a la Palabra de Dios vestida con palabras

63. *Decl. "Myst. Ecclesiae"*: “Oportet ut haec doctrina certa et immutabilis, cui fidele obsequium est praestandum ea ratione pervestigetur et exponatur, quam tempora postulant nostra. Est enim aliud Depositum fidei, seu veritates quae doctrina veneranda continentur, aliud modus quo eadem enuntiantur, eodem tamen sensu eademque sententia (AAS 54 (1962) 792)”, AAS 65 (1973) 404.

64. *Decl. cit.*, l. c.

65. Cf. J. A. DE ALDAMA, *El pluralismo teológico...*, en o. c., pp. 168-170.



humanas, siempre limitadas según se ha dicho más arriba, que al Dogma revelado expresado en las fórmulas dogmáticas, también imperfectas y limitadas. La verdad divina o la verdad dogmática permanecería siempre inalterable, mientras que las expresiones contingentes serían cambiantes. No puede identificarse —dicen algunos autores— el ropaje humano de nuestras expresiones con las realidades divinas que encierra la Palabra de Dios o el Dogma.

Nos hallamos ante un viejo error, sutilmente presentado, con la particularidad de que viene acompañado de algunas afirmaciones verdaderas. Por ello, es preciso analizarlo con esmero.

Esta teoría, sostenida por el Modernismo en toda su radicalidad negativa, ha sido posteriormente presentada, con oportunos retoques, de varios modos diversos, con múltiples variantes, que sería prolijo enumerar aquí. Me limitaré a recoger sólo algunos que considero más extendidos e influyentes. Y lo haré de la siguiente manera. Al ir bosquejando cada teoría, haré las advertencias críticas que me parecen ineludibles. Dejando para el final del apartado, la respuesta positiva de la pregunta formulada.

1. Una primera explicación fue la que surgió en el ambiente de la llamada “nouvelle théologie”. Partiendo de la infinita desproporción que existe entre Dios y el hombre (lo cual es verdadero en el plano de la realidad *ontológica*), se llegó a sostener que los conceptos humanos no tienen valor alguno de *representación verdadera*, aunque fuera ésta limitada y analógica; se infravaloraba o incluso se negaba la analogía del ser y la estructura analógica del conocer humano (lo cual es ya erróneo); y de ahí que el único modo de “conocer” a Dios, las realidades divinas o el Dogma, no pudiera ser *otro más que* el puramente afectivo (lo cual también es inadmisibles). Se añadía que la única manera de dejar a salvo la inmutabilidad de la Revelación, del Dogma e incluso de los principios inalterables del pensamiento humano era distinguirlos de las formas contingentes y mudables en que han podido expresarse en un momento determinado de la historia. Era ciertamente necesario que la Palabra de Dios, el Dogma o dichos principios se expresaran en formas contingentes. Pero éstas podían ser cambiadas por otras según la evolución de la mentalidad humana, puesto que dichas formas contingentes no son *nunca representativas* de la Revelación, del Dogma o de los susodichos principios.

Es evidente que, al establecer esta desconexión entre *fondo* y *forma*, el fondo será todo lo inalterable que se quiera, pero también radicalmente *incognoscible*, y las expresiones y las fórmulas



definidas por el Magisterio infalible vienen a ser como “cañas agitadas por el viento” (Pío XII). No es de extrañar la reacción de no pocos teólogos⁶⁶, así como del Magisterio con la Encíclica *Humani Generis*.

2. Una segunda postura, que aísla *objeto* real y *representación gnoseológica objetiva* es la que aplica al estudio e interpretación, sobre todo de la Sgda. Escritura, el *método de análisis estructural*. No puedo extenderme aquí en la presentación de lo que es el estructuralismo así desde el punto de vista lingüístico como sociológico o filosófico⁶⁷; ni siquiera para hablar de las serias consecuencias que puede traer consigo su aplicación a la exégesis bíblica⁶⁸. Ello desbordaría los límites impuestos a este trabajo. Baste indicar que, llevando al extremo su aplicación en Teología y en Sagrada Escritura, ya deja de tener sentido el plantearse la pregunta de *qué ha querido decir tal autor, tal documento* eclesiástico de tal época, en aquel contexto determinado, a través de tal *expresión* literaria. Lo único que importa es *qué me dice a mí* el texto, prescindiendo de lo que el autor haya podido querer expresar. No tiene, pues, interés alguno determinar el sentido *objetivo*, según la mente del autor, de un texto cualquiera, sino, mediante el análisis estructural, introducirme en *mi interior* para ver qué es lo que a mí, lector, me sugiere el texto en cuestión. Se toma base de las “estructuras” lingüísticas no para deducir el sentido objetivo contenido en ellas —porque eso sería admisible y en ese aspecto el método de análisis estructural podría sin duda aportar alguna luz— sino para hacer que ellas susciten el sentimiento del lector, que de esta forma les da un sentido totalmente insospechado y subjetivo⁶⁹.

Ante este planteamiento es preciso comenzar observando, como ya hemos sugerido, que un prudente uso del método de análisis estructural puede contribuir a un mejor conocimiento de un texto,

66. Baste recordar aquí, de entre la abundante bibliografía que surgió entonces sobre el tema: R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La nouvelle théologie où va-t-elle?*, en *Angelicum* 23 (1946) 131 ss.; M. LABOURDETTE, *L'analogie de la vérité et l'unité de la science théologique*, en *RevThom* 47 (1947) 460 ss.; B. XIBERTA, *Introductio in S. Theologiam*, CSIC, Matriti 1949, 112-114. 115-120.

67. J. CRUZ CRUZ, *Estructuralismo*, I, en *Gran Enciclopedia Rialp* (GER), 9, 416-418; F. SÁNCHEZ LÓPEZ, *Estructuralismo*, II, en *GER*, 9, 418-419; L. NÚÑEZ LADEVÉZE, *Estructuralismo*, IV, en *GER*, 9, 421-422, todos con bibliografía.

68. A. FEUILLET, *Réflexions d'actualité sur les recherches exégétiques* (Homage au Card. Journet) en *RevThom* 71 (1971) 266-268.

69. Cf. A. FEUILLET, *Évangiles Synoptiques. Vue d'ensemble sur l'histoire de leur exégèse* en *Esprit et Vie* 86 (1976) 645-646.

en cuanto ayuda a tomar las palabras en el contexto literario en el que están integradas y que les confiere su plena significación.

Pero es preciso añadir, por una parte, que incluso en una correcta utilización, este método tiene sus límites: no nos manifiesta el sentido del texto, sino solamente las estructuras lingüísticas del autor ⁷⁰. Convendrá tener en cuenta el juicio de Dreyfus: “Por el momento, examinando con atención los trabajos exegéticos basados en el análisis estructural, no se ve la ayuda que pueden prestar al *exegeta en la Iglesia* en la investigación del mensaje que se transmite, a no ser que se sitúen en una línea de prolongación de los métodos clásicos” ⁷¹.

Por otra parte, cuando se sobrepasan los prudentes límites indicados, es fácil caer en el peligro indicado por Pablo VI: “Es de suma importancia advertir que, además de lo observable y de lo descubierto por medio de las ciencias, la inteligencia, que nos ha sido dada por Dios, puede llegar a *lo que es*, no sólo a significaciones subjetivas de lo que llaman estructuras, o de la evolución de la conciencia humana” ⁷². Con razón dice Delhaye: “Hay que guardarse de una simplificación, bastante común en el lenguaje corriente, que opondría el *fondo* a la *forma*. El estructuralismo pondrá de manifiesto la trampa que aquí se esconde. Estos términos de *fondo* y de *forma* no aparecen en los textos del Magisterio” ⁷³.

3. Una tercera teoría sobre las mismas ideas básicas se ha formulado en torno a la distinción “ortodoxia-ortopraxis”. Quizás preocupados por la descristianización de la sociedad occidental o impulsados por el afán de extender la salvación a quienes se hallan lejos de la fe, algunos autores llegan a afirmar que no importa tanto la “ortodoxia” cuanto la “ortopraxis”. De entre éstos hay quienes, entendiendo la “ortopraxis” en sentido secularizante, la convierten en la clave hermenéutica para “reinterpretar” a su luz todos los dogmas del Cristianismo. No me refiero ahora a estos autores. Aludo a la teoría de aquellos que afirman que en un adulto puede darse fe sin necesidad de que en él haya aceptación de verdades religiosas de ningún tipo. Basta —dicen— con que en dicho hombre exista una actitud interior de “comunidad supradocri-

70. Cf. R. BARTHES, *L'Analyse structural du recit*, en *RechScRel* 58 (1970) 21, *apud* A. FEUILLET, *Évangiles...*, l. c., 646.

71. F. DREYFUS, *Exégèse en Sorbonne, exégèse en Église*, en *RevBib* 82 (1975) 358, *apud* A. FEUILLET, *Évangiles...*, l. c., 646.

72. PABLO VI, *Sollemnis Professio Fidei*, n. 5.

73. Philippe DELHAYE, *Unidad de fe y pluralismo teológico según los Documentos del Magisterio Romano de los diez últimos años (1962-72)*, en COMIS. TEOL. INTERNAC., *El pluralismo teológico*, BAC, Madrid 1976, 161.

nal” en el Misterio. Por este camino, no pocos llegan a darle *categoría salvífica* a una “comunidad” sea una mera apertura natural a los demás, sin transcendencia alguna hacia Dios. Incluso alguno llega a decir que, por el hecho de tal apertura, aunque dicho hombre negase explícitamente la existencia de Dios, en el fondo sería un “cristiano anónimo”, un cristiano sin saberlo.

Aquí, como fácilmente se echa de ver, se ha despojado a la fe de todo *contenido intelectual* y esa “comunidad supra-doctrinal en el misterio de Dios” queda reducida a un encuentro de una persona que no ve con quién se encuentra ni para qué. La teoría del ateo como “cristiano anónimo” tiene, además, entre otros, el serio inconveniente de que presupone, aunque no se diga, que lo sobrenatural puede brotar de lo natural; y la transcendencia, de la más pura inmanencia. Implica, en una palabra, reducir la fe y la teología a mera antropología.

El *fondo* es aquí de carácter subjetivo y natural; las formas externas, es decir, los distintos *creídos* religiosos no pueden impedir ni alterar la “comunidad supradocotrinal” *de fondo* entre individuos con creencias tan heterogéneas. Es claro, pues, que en esta teoría el problema planteado no existe, porque se niegan radicalmente los datos más elementales para poder plantearlo. Ni las *palabras* ni siquiera *el sentido objetivo* de la Revelación o de las fórmulas dogmáticas del Magisterio infalible tienen ya interés o importancia alguna. La verdad salvífica es de orden práctico e incluso de una practicidad meramente natural.

Además de estas posiciones han surgido otras varias, que no trato de recoger aquí. Pretendía únicamente hacer notar estas posturas a fin de hacer ver el interés del interrogante inicial e intentar darle la conveniente respuesta positiva. ¿Tienen, pues, importancia las *palabras* o términos, con que se expresa lo mismo la Revelación que el Magisterio infalible en las fórmulas dogmáticas? También aquí iré dando la contestación escalonadamente.

1. Téngase en cuenta, en primer lugar, que la importancia que puedan tener las palabras *está en función de su carácter de vehículo de una significación objetiva*. Cuando cualquiera de nosotros decimos p. e. *mesa*, es evidente que pretendemos significar una realidad concreta y que, por tanto, esa palabra es vehículo de la idea de un objeto concreto, que no es ni una silla ni una ventana ni un trozo de pan, sino exactamente una mesa. El que esta palabra se *traduzca* a su equivalente en otras lenguas distintas del castellano, no es más que un cambio puramente material del término,



pero sin que cambie para nada el carácter de *vehículo de la misma realidad* que se ha querido expresar con el término castellano.

De forma similar, cuando, a medida que conocemos mejor la mesa, queremos especificar más en concreto a qué clase de mesa nos referimos, podemos seguir añadiendo palabras con un contenido conceptual, que corresponde a los nuevos matices de realidad ulteriormente conocidos y que queremos dar a entender a los demás. Lo importante y decisivo, así en la mera traducción como en las ulteriores determinaciones, es que se parta siempre de la palabra o palabras en cuanto son vehículo de la idea o ideas con que hemos querido expresar la realidad objetiva conocida y manifestada. No son las meras palabras en sí las que tienen importancia, sino las *palabras en cuanto significantes*, en cuanto portadoras de un sentido preciso de orden objetivo. Aislar la realidad objetiva divina o la verdad dogmática de su *representación gnoseológica* que viene dada en concepto y palabras humanas equivale a cerrarse en el más puro agnosticismo y darle a todos los términos —cualesquiera que sean— el mismo significado, es decir, anular su significación objetiva y caer en el equivocismo.

2. Esta norma de uso general en el trato normal humano, para que la misma convivencia pueda subsistir y no se convierta el lenguaje en una nueva confusión de lenguas, tiene especial transcendencia en *materia de fe y de teología*, según dijo en una ocasión Pablo VI, repitiendo una frase de S. Agustín: “No es esto todo. Porque, dejando a salvo la integridad de la fe, *es preciso además que se guarde un modo apto de hablar*, no sea que si usamos palabras indiscriminadas (*indisciplinatis*), de lo que Dios nos aparte, surjan divergencias (*opiniones*) en la fe de altísimas cuestiones. Lo advierte gravemente S. Agustín, reflexionando sobre el modo de hablar que usan los filósofos y el que deben utilizar los cristianos: “Los filósofos, dice, usan términos libres y no temen ofender los oídos religiosos aun en cuestiones difícilísimas de entender. *Pero nosotros es preciso que nos atengamos a una regla determinada de lenguaje*, no sea que la libertad en el uso de las palabras dé ocasión a una opinión errónea precisamente acerca de aquellas cosas, que con aquéllas significamos” (*De Civit. Dei*, X, 23; *PL* 41, 300). Así, pues, la norma de lenguaje, que la Iglesia, con un largo trabajo de siglos y no sin asistencia del Espíritu Santo, introdujo y confirmó con la autoridad de los Concilios, y que no pocas veces ha sido como la señal y bandera de la fe ortodoxa, es preciso que sea guardada santamente (*sancte servetur*) y nadie presuma cam-



biaría a su antojo o bajo pretexto de una nueva ciencia. Porque ¿quién podrá tolerar que se diga que las fórmulas dogmáticas, que los Concilios Ecuménicos emplearon sobre los misterios de la Ssma. Trinidad e Incarnación, no son acomodados a los hombres de nuestra época, y que temerariamente se introduzcan en su lugar otras distintas? De modo similar resulta intolerable (*ferendus non est*) que cualquiera pretenda derogar según su propio ingenio las fórmulas con que el Concilio Tridentino propuso la fe del Magisterio Eucarístico”⁷⁴.

Nada tiene esto de extraño. Las palabras, en su materialidad, pueden mudarse en otras de diversas lenguas que tengan el mismo significado que en la lengua original (mera traducción literaria); pueden ser “perfeccionadas” según la mayor inteligencia que de los dogmas haya adquirido la Iglesia. Pero ¿pueden cambiarse por cualesquiera otras palabras o, en el caso de las fórmulas dogmáticas, por cualesquiera otras formulaciones? Si el *sentido* permaneciese idéntico al originario, es claro que sí. “Pero la dificultad está precisamente ahí: en que al cambiar las palabras es facilísimo que cambien también el sentido”⁷⁵. Y es que, como dijo expresamente Pablo VI, “las fórmulas dogmáticas están tan íntimamente unidas a su contenido, que cualquier cambio esconde o provoca una alteración en el contenido mismo”⁷⁶. Quizás por ello tenga que pagar la Iglesia el precio de la impopularidad. Quizás algunos puedan decir, como muchos en Cafarnaún al Señor: “duro es este lenguaje”. La respuesta, una vez más, la da Pablo VI con una claridad que bien podemos agradecer: “Las fórmulas mismas, en las que la doctrina ha sido ponderada y autorizadamente definida, no se pueden abandonar. En este punto el Magisterio de la Iglesia no transige, aunque sea a costa de soportar las consecuencias negativas de la envoltura impopular de su doctrina. No puede obrar de otro modo”⁷⁷.

3. Es preciso, pues, que quede bien claro el límite, la condición indispensable, que la Iglesia ha mantenido y mantendrá siempre para desechar un cambio terminológico. Gracias a ello, tendremos la piedra de toque para discernir cuándo un cambio es inaceptable y cuándo nos encontramos ante otro que *no sólo es legítimo sino incluso necesario* para poder anunciar el Evangelio

74. PABLO VI, *Litt. Encycl. “Mysterium Fidei”*, l. c., 757. Los subrayados son míos.

75. J. A. DE ALDAMA, *El pluralismo teológico...*, en o. c., 172.

76. PABLO VI, *Alloc. Audiencia General*, 5 jul 1967, *L'Osservatore Rom.*, 6 jul 1967.

77. PABLO VI, *Alloc. Aud. General*, 4 dic 1968, *L'Osserv. Rom.*, 5 dic 1968.

eficazmente a los hombres concretos de las diversas épocas y mentalidades y culturas. La norma es ésta: que las nuevas palabras, las nuevas fórmulas ni contradigan o anulen, ni mermen o palién lo más mínimo el *sentido* que los términos o las fórmulas dogmáticas han recibido del Magisterio de la Iglesia de una vez para siempre. También de este aspecto ha hablado Pablo VI, uniendo la necesidad de mantener íntegro el Mensaje divino y la de trasvasar dicho Mensaje a las distintas culturas de los distintos pueblos: “Las Iglesias particulares [...] deben asimilar la sustancia del Mensaje evangélico, y, sin la menor mutación de su verdad fundamental, traducirlo al lenguaje que esos hombres pueden comprender, y, después, anunciarlo en ese mismo lenguaje. Dicha traducción hay que hacerla —con el discernimiento, la seriedad, el respeto y la competencia que exige la materia— en el campo de las expresiones litúrgicas, de la catequesis, de la formulación teológica, de las estructuras eclesiales secundarias, de los ministerios. El *lenguaje* debe entenderse aquí no tanto a nivel semántico o literario cuanto al antropológico y cultural. El problema es sin duda delicado, ya que la evangelización pierde mucho de su fuerza y de su eficacia, si no toma en consideración al pueblo al que se dirige, si no utiliza su lengua, sus signos e imágenes, si no responde a las cuestiones que plantea, si no llega a tocar y mover su vida concreta. Pero, por otra parte, la evangelización corre el riesgo de perder su propia naturaleza y desvanecerse, si se vacía o desvirtúa su contenido real, bajo pretexto de traducirlo; si queriendo adaptar una realidad universal a un espacio local, se sacrifica esta realidad y se destruye la unidad sin la cual no hay universalidad”⁷⁸. Y, un poco más adelante: “Hemos insistido también muchas veces sobre la grave responsabilidad que a Nos incumbe, y que compartimos con nuestros hermanos en el Episcopado, de guardar inalterable el depósito de la fe católica, que el Señor confió a los Apóstoles. Este depósito, aunque se traduzca a todos los lenguajes, no debe ser lesionado ni mutilado; aunque se revista de los símbolos propios de cada pueblo, y se explicita en expresiones teológicas congruentes con los diversos modos de cada cultura, sociedad e incluso raza, es necesario que siga siendo el compendio de la fe católica, que el Magisterio eclesial ha recibido y transmite”⁷⁹.

Esta condición de que hablábamos, que, en el contexto que nos presenta la *Evangelii nuntiandi*, hace eficaz la evangelización, es la

78. PABLO VI, *Adhort. Apost. “Evangelii nuntiandi”*, 8 dic 1975, n. 63, AAS 68 (1976) 52-53.

79. PABLO VI, *l. c.*, n. 65, AAS 68 (1976) 55-56.

norma fundamental que guarda también la Iglesia y su Magisterio en otro nivel de los cambios terminológicos legítimos: el del *progreso* y desarrollo del *Dogma*. La nueva explicitación que formula la Iglesia en un momento determinado está siempre en línea de *homogeneidad* con las fórmulas anteriormente definidas, es decir con los aspectos de la verdad revelada hallados definitivamente y *expresados* en unas fórmulas terminológicas concretas. Más que de cambio, en este caso hay que hablar de *novedad*, no en la Revelación como es sabido, sino en la inteligencia que de ella ha adquirido la Iglesia y en la *transmisión conceptual-terminológica* de dicha intelección.

4. Al hilo de estas reflexiones que venimos haciendo, creo conveniente hacer aquí una digresión acerca de la adecuada *traducción* del famoso texto del Lirinense, que vienen usando los Documentos del Magisterio de la Iglesia: *eodem dogmate, eodem sensu eademque sententia*.

El texto completo de S. Vicente de Lerins es éste: “Es preciso, que crezca y se desarrolle poderosamente la inteligencia, la ciencia y sabiduría así de cada uno como de todos, lo mismo de un solo hombre que de toda la Iglesia a lo largo de todas las edades y de todos los siglos; *sed in suo duntaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia*”⁸⁰. Varios autores traducen las palabras que he subrayado de esta forma: “pero solamente en su propio género, es decir, en el mismo dogma, en el mismo sentido y *en la misma significación*”⁸¹. En cambio, J. Madoz en su traducción del *Commonitorio* y Daniel Ruiz Bueno en la versión castellana del *Enchiridion Symbolorum* de Denzinger, traducen, a mi juicio con más precisión: “...en el mismo dogma, en el mismo sentido, en la misma *sentencia*”⁸².

80. S. VICENTE DE LERINS, *Commonitorium*, 23 (PL 50, 668).

81. CONC. VATIC. II, *Constituciones, Decretos, Declaraciones*, BAC, Madrid, dic 1965, la traducción que da de esta famosa frase, recogida en la *Constit. Gaudium et Spes*, n. 62, es de lo más pobre: “conservando el mismo sentido”. En ediciones posteriores, ya se dice: “conservando el mismo sentido y el mismo significado”, cf. o. c. 19 ed. de bolsillo, Madrid 1977, p. 261. El ilustre P. DE ALDAMA considera que la conocida fórmula tradicional debe traducirse: “con tal de que sea en el mismo sentido y con idéntico significado”, *El pluralismo teológico...*, en o. c., p. 169. MATEO SECO traduce también de forma semejante: “en el mismo sentido y en la misma significación”, L. F. MATEO SECO, *S. Vicente de Lerins; Tratado en defensa de la antigüedad y universalidad de la fe católica. Commonitorio*, EUNSA, Pamplona 1977, pp. 32.33.167 y nota 149.

82. J. MADOZ, *S. Vicente de Lerins: Commonitorio*. Trad., Notas y Prólogo de J. M., Aspas, Madrid 1943, 200; el cual, en la introducción explicatoria, traduce también “sententia” por *expresión*, p. 42; E. DENZINGER, *El Magisterio*



A mi modo de ver, la recta orientación de estos cuatro autores citados puede precisarse aún más, traduciendo: “en el mismo dogma, en el mismo sentido y en (o con) la *misma expresión*”. Traducir “en el mismo sentido y en la misma significación” me parece una redundancia, que aunque es cierto que en múltiples pasajes del *Conmonitorio* son frecuentes, aquí creo que no tiene fundamento. Lo que quiere decir el Lirinense no es sólo que es preciso mantener el *mismo sentido* de los términos no sea que, utilizando las mismas palabras, se diga algo distinto al sentido determinado por la Iglesia, sino que es necesario también mantener las mismas palabras, la *misma expresión* no en su pura materialidad sino en cuanto significante, es decir, en la medida en que, cambiada la expresión, se corre el riesgo de mudar el sentido y, por tanto, el dogma tal cual lo definió de una vez para siempre la Iglesia. Por otra parte, un somero análisis filológico-literario del *Conmonitorio* nos lleva a la conclusión de que, para el Lirinense, el término “sententia” no es sinónimo de “sensus”⁸³.

5. Una vez que hemos visto cuál es, a nuestro juicio, la solución en el campo de las formulaciones dogmáticas al problema planteado, es preciso exponer la respuesta positiva en lo que se refiere a la *Palabra de Dios*, donde es preciso hacer algunas matizaciones importantes. Aquí las *palabras* y términos utilizados no tienen simplemente la garantía de la infalibilidad de que goza el Magisterio de la Iglesia en sus definiciones dogmáticas (cuya extensión abarca a todo y sólo lo tocante a la fe y costumbres). Tratándose de la Revelación divina, todo cuanto viene por *tradición dogmática* tiene también la garantía de la infalibilidad, con idéntica extensión a cosas tocantes a la fe y a las costumbres. Pero si se trata de la Sgda. Escritura, ésta, por estar *inspirada*, tiene a Dios por *autor principal*, de forma que en todos y cada uno de sus libros íntegros, con todas sus partes, no puede haber error alguno,

de la Iglesia, Versión directa de los textos originales por D. R. B., Herder, Barcelona 1963, nn. 1800. 2145, 4.º.

83. Véanse, p. e., estos textos: “*Prophanas, inquit, vocum novitates. Vocum, id est, dogmatum, rerum, sententiarum novitates*”, *Commonitorium*, 24 (PL 50, 670): “*Lege Pauli Samosatani opuscula, Priscilliani, Eunomii, Joviniani, reliquarumque pestium; cernas infinitam exemplorum congeriem, prope nullam omitti paginam quae non novi aut veteris Testamenti sententiis fucata et colorata sit*”, *ibid.*, 25 (l. c., 672); “*Sed ut fallacius incautis ovibus obrepant, manente luporum ferocia, deponunt lupinam speciem, et sese divinae legis sententiis, velut quibusdam velleribus obvolvunt*”, *ibid.* (l. c., 673); “*Proferebant Apostoli sententias Prophetarum; et illi nihilominus proferebant*”, o. y l. cc.; “*Sed dicet aliquis: Si divinis eloquiis, sententiis, promissionibus et Diabolus et discipuli ejus utuntur...*”, o. c., 27 (l. c., 674); etc.



no sólo en materia de fe y costumbres sino en cualquier otra afirmación del libro sagrado⁸⁴. Y sabemos cuál es el *criterio* para saber qué es lo que constituye afirmación *divina*: “Todo lo que el hagiógrafo afirma, enuncia, insinúa debe ser tenido como afirmado, enunciado, insinuado por el Espíritu Santo”⁸⁵; idea recogida también por el Vaticano II: “Todo aquello que los autores inspirados o hagiógrafos afirman, debe tenerse como afirmado por el Espíritu Santo”⁸⁶.

Ahora bien, esta condescendencia y abajamiento divino hasta asumir y hacer suyas las afirmaciones y juicios de los escritores sagrados, tiene como consecuencia importante, de la que fluye la inerrancia bíblica, el hecho de que todo cuanto Dios ha asumido, usando un lenguaje humano, es *palabra de Dios* y por tanto *insustituible norma y base* de toda intelección y de toda ulterior explicitación. Hay, pues, aquí una *inalterabilidad* singularísima de todas y cada una de las palabras inspiradas. No de las palabras o términos tomados en su pura materialidad, sino de las palabras o términos en cuanto expresión o expresiones *que significan algo* concreto que Dios, por el hagiógrafo, ha querido manifestar. No serán las culturas o mentalidades diversas de los hombres las que podrán interpelar a la Palabra de Dios, sino que será la Sgda. Escritura la que podrá y deberá interpelar a toda cultura, a toda mentalidad humana, por difícil, ajena y refractaria que pueda parecer a la Palabra divina. “Todo lo que Dios ha asumido, ha sido santificado” y cuanto ha sido santificado por Dios debe quedar perpetuamente tal como Dios mismo lo inspiró para la salvación de todos los hombres de todas las épocas, mentalidades y culturas. Ya he hecho referencia más arriba a un texto de Pablo VI, que aquí deseo recoger textualmente y en toda su amplitud: “Desde el momento en que Dios se ha manifestado en la carne, y consiguientemente en la ascensión de un lenguaje humano, *sus palabras*, las de los primeros testimonios y servidores de la palabra, de aquellos a quienes el Espíritu Santo movió a *expresar* auténticamente el Misterio de su aparición entre los hombres, permanecerán siempre como *norma fundamental* de todo cuanto pueda *decirse* sobre Cris-

84. VATIC. I, *Const. dogmat. “Dei Filius”*, cap. 2, *DSch* 3006; LEÓN XIII, *Epist. Encycl. “Providentissimus”*, 18 nov 1893, *DSch* 2393; PÍO XII, *Litt. Encycl. “Divino afflante Spiritu”*, 30 sept 1943, *AAS* 35 (1943) 314; VATIC. II, *Constit. dogmatica “Dei Verbum”* n. 11. Sobre todo este punto, cf. G. ARANDA, *Una norma del Magisterio de la Iglesia para el estudio de la Sgda. Escritura: Sto. Tomás de Aquino, Maestro y Guía*, en *ScrTheol* 6 (1974) 419-423.

85. COMMIS. DE RE BIBLICA, *Resp. q. 2*, 18 jun 1915, *DSch* 3629.

86. *Constit. dogmatica “Dei Verbum”*, n. 11.



to hasta el fin de los siglos. La Encarnación del Verbo, su humillación al asumir una forma temporal en una determinada época histórica, en el ámbito de una determinada cultura, es un hecho que tiene *su repercusión para todas las culturas* siguientes y las obliga a volver continuamente, y con fidelidad, a este momento privilegiado y a dejarlo actuar, como principio insustituible, en el interior de ellas”⁸⁷.

Es evidente que aquí tiene su puesto la labor hermenéutica. Pero esta nobilísima tarea ha de realizarse en una diligente atención “a la *palabra que ha sido pronunciada*” en orden a “entender y discernir el sentido contenido en *tal texto*, y no para innovar, de cualquier modo que sea, este sentido, según la arbitrariedad de una conjetura”⁸⁸.

IV. LA MAYOR PROXIMIDAD A LA VERDAD REVELADA

Queremos dedicar este último apartado al examen de otra postura que ha vuelto a surgir y que, a diferencia de las anteriores, más que ser objeto de justificación o planteamiento teórico, está implícita en el método que algunos adoptan, así en la interpretación de la Sgda. Escritura como en la intelección de los diversos testimonios de la Tradición y de las fórmulas de fe definidas por el Magisterio de la Iglesia.

En efecto, para “solucionar” múltiples problemas actuales, algunos apelan a las Fuentes, a la vuelta al Cristianismo primitivo, a los momentos originarios de la expresión revelada.

En realidad, nada habría que oponer a este procedimiento si se tuviera en cuenta *todo el conjunto de la Revelación*, la realidad de que la *Revelación culmina en Cristo Jesús y el dogma del Magisterio vivo que Cristo ha dejado en su Iglesia*. Nada habría que objetar, digo, si esto se tuviera en cuenta, porque la Divina Revelación “contiene tantos y tan grandes tesoros de verdad, que nunca podremos agotarla”⁸⁹; y además “el estudio de las Sagradas

87. PABLO VI, *Alloc. a la XXI Semana Bíblica Italiana*, 25 sep 1970, AAS 62 (1970) 618. (Los subrayados son míos).

88. PABLO VI, *Sollemnis Professio Fidei*, n. 5: “Ceterum recolendum est, illud ad interpretationem seu ad hermeneuma pertinere, ut, *verbo, quod pronuntiatum est, observato*, intelligere et discernere studeamus sensum textui cuidam subjectum, non vero hunc sensum ad conjecturae arbitratum quodammodo novare”.

89. Pío XII, *Litt. Encycl. “Humani Generis”*, AAS 42 (1950) 568.



Fuentes rejuvenece de continuo las disciplinas teológicas, mientras que una especulación que dejase de seguir investigando en el Sagrado Depósito, se volvería estéril, como sabemos por experiencia”⁹⁰. “Las Sagradas Escrituras —dice el Concilio Vaticano II— contienen la palabra de Dios y, por ser inspiradas, son en verdad palabra de Dios; por consiguiente el estudio de la Sgda. Escritura ha de ser como el alma de la Sgda. Teología”⁹¹.

Por desgracia, no es esto lo que tales autores practican. Sino que dan supuesto que lo más primitivo es lo auténtico, lo verdadero, lo fidedigno, lo que debe prevalecer. Lo demás es postizo, artificial, “metafísico”, como dicen, pura elaboración posterior que envuelve, oculta y anquilosa la realidad y el sentido auténtico de las cosas; algo, por tanto, que es preciso superar de una vez, para darle al Cristianismo una *nueva* faz, más en consonancia con las exigencias del hombre moderno.

Permítaseme recoger aquí algunas aplicaciones más frecuentes de este método.

1. Al explicar la virginidad de Ntra. Señora recurren algunos a favor divino que el Señor concedió a algunas mujeres del A. Testamento, que en su ancianidad y siendo estériles, concibieron un hijo prometido por Dios. Cristo sería, así, “el regalo hecho por Dios a los hombres”, “la cima más alta entre todos los niños prometidos por Dios a Israel”⁹².

Es cierto que en estos textos no se niega explícitamente la concepción virginal, pero la línea de explicación adoptada da a entender con claridad que “deliberadamente (se) evita el afirmarla”, con lo cual se “deja caer en la sombra algo que es un elemento esencial del Dogma”⁹³.

89. Pío XII, *Litt. Encycl. “Humani Generis”*, AAS 42 (1950) 568.

90. *Ibidem*.

91. C. VATIC. II, *Const. dogmatica “Dei Verbum”*, n. 24.

92. *Nuevo Catecismo para adultos* (Catec. Holandés), Herder, Barcelona 1969, 78.

93. C. Pozo, *Las correcciones al Catecismo Holandés*, BAC, Minor, Madrid 1969, 52-53. De la explicación dada por dicho Catecismo acerca de la virginidad de Ntra. Señora, decía la *Declaración* de la Comisión Cardenalicia: “Fue demandado por la Comisión de Cardenales, que el “Catecismo” abiertamente proclame que la Ssma. Madre del Verbo Encarnado gozó siempre del honor de la virginidad, y que enseñe claramente el hecho de la concepción virginal de Jesús, la cual convenía sobremanera al Misterio de la Encarnación y, por lo tanto, que no dé ocasión para que se deje a un lado —contra la Tradición de la Iglesia fundada en las Sagradas Escrituras— este hecho queriendo sólo conservar su significación simbólica, como, por ejemplo, la suma gratuidad del don que Dios nos hizo en su Hijo”, AAS 60 (1968) 688, *apud* C. Pozo, *o. c.*, 51.



Paso por alto aquí, a pesar del elevado interés del tema, las afirmaciones que últimamente han hecho algunos autores acerca de la virginidad de Ntra. Señora, a las que han salido al paso la Jerarquía Eclesiástica y la Sociedad Mariológica Española⁹⁴. Dichos autores parten de otros supuestos, que sería demasiado prolijo examinar en este momento.

2. Hay autores que interpretan la misión de Cristo y la significación sobrenatural de su obra redentora en esquema temporal, como liberación socio-política. La “fundamentación” —dicen— ha de ir a buscarse en los textos del Exodo, donde claramente se habla de la liberación de los israelitas de la opresión temporal del Faraón. Es éste uno de los “argumentos bíblicos” más socorridos de los autores de la llamada “teología de la liberación”.

Olvidan, como puede verse, además de otras verdades fundamentales, que el Antiguo Testamento es “sombra” y “figura” del Nuevo y que alcanza en éste su pleno sentido⁹⁵.

3. Algo parecido sucede con aquellos autores que, al examinar las fórmulas de fe cristológicas y trinitarias de los primeros Concilios Ecuménicos, tratan de “superar” la concepción de las dos naturalezas en unidad de Persona en Cristo Jesús y de modo similar la de tres Personas divinas en unidad numérica de esencia y naturaleza, y, para ello, se saltan tales formulaciones, apelando a una concepción “más bíblica” que sería, según ellos, más originaria y desde luego más congruente con la mentalidad contemporánea⁹⁶.

No hace falta decir aquí hasta qué punto se apartan del recto camino quienes desechan las fórmulas de fe definidas por el Magisterio en nombre de la Palabra de Dios y por mejor “servir” al

94. COMISIÓN EPISCOPAL PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Nota sobre la concepción virginal de Jesús*, Madrid, 1 de abril de 1978; entre los Sres. Obispos que escribieron sobre el tema, véase, p. e., la Carta de Mons. DELICADO BAEZA, *La Virginidad de María*, en *Bol. Ofic. del Arz. de Valladolid*, mayo 1978, 169-177; el P. ENRIQUE LLAMAS, Presidente de la Sociedad Mariológica Española, en nombre de la Sociedad, *La Concepción Virginal de Cristo*, s. f. (abril 1978).

95. CONC. VATIC. II, *Constit. dogmat. “Dei Verbum”*: “La Economía del A. Testamento estaba ordenada, sobre todo, para preparar, anunciar proféticamente (cf. Lc 24,44; Io 5,39; 1 Petr 1,10) y significar con diversas figuras (cf. 1 Cor 10,11) la venida de Cristo Redentor universal y del Reino mesiánico”, n. 15. Y, un poco más adelante: “Los libros del A. Testamento, asumido íntegramente en el anuncio evangélico, adquieren y manifiestan su plena significación en el N. Testamento (cf. Mt 5,17; Lc 24,27; Rom 16,25-26; 2 Cor 3,14-16), iluminándolo y explicándolo al mismo tiempo”, n. 16.

96. Cf. J. GALOT, *Hacia una nueva Cristología*, Mensajero, Bilbao 1972, donde se exponen las teorías de A. Hulsbosch, E. Schillebeeckx y Piet Schoonenberg.



hombre moderno. Baste indicar que tales teorías provocaron la intervención de la Sgda. Congregación para la Doctrina de la Fe, de 21 de febrero de 1972, acerca de los Misterios de la Encarnación y de la Ssma. Trinidad, que lleva la expresa aprobación del Sumo Pontífice ⁹⁷.

4. Hay también autores que, al tratar de buscar la “imagen auténtica de Cristo” en la Sgda. Escritura del Nuevo Testamento, en clases y en conversaciones privadas no tienen reparo en afirmar que es preciso dar *primacia* a los relatos de los Sinópticos porque en S. Pablo y en S. Juan —dicen— nos encontramos ya con una elaboración posterior. Este método va unido en algunos a una desconsideración práctica del carácter de *inspirados* que poseen *por igual* todos los textos bíblicos. Otros, en cambio, sin llegar a tal extremo, lo utilizan sólo en cuanto método basado en una realidad literaria inapelable, que es la anterioridad o posterioridad de redacción del texto bíblico.

Conviene advertir que, aun en este último caso, sería conveniente tener en cuenta que dar *primacia* a unos relatos sobre otros en orden a presentar la imagen *más auténtica* de Cristo, es estar cayendo prácticamente, aun sin quererlo, en el error de darle *más categoría bíblica* a unos relatos que a otros, como si unos fueran *más Palabra de Dios* que los demás. De ello se quejaba con razón Romano Guardini, haciendo notar que detrás de tales procedimientos se oculta, más o menos sutilmente, la posición de la exégesis liberal y, en definitiva, del Modernismo ⁹⁸.

Tras estos ejemplos que muestran la gravedad del tema, planteémonos el problema en sus términos precisos: ¿Es verdad que lo más originario, lo más primitivo... es, en esta materia, lo más auténtico, lo más real, incluso, como algunos pretenden, lo único auténtico y admisible? ¿Qué valor tiene, en el terreno bíblico y dogmático, lo “posterior” respecto de lo “primitivo”?

La respuesta también la daré gradualmente.

1. En primer lugar, unas consideraciones críticas.

a) Parece claro que en estas posturas se identifica sin más la proximidad *cronológica* con la proximidad *cognoscitiva*. Ahora bien, dar por sentada esta suposición como base de toda investigación ulterior, implica, en materia teológica y mucho más en materia

97. *Declaratio “Mysterium Filii Dei”*, cit. en n. 3.

98. R. GUARDINI, *La Realidad humana del Señor*, Guadarrama, Madrid 1960, 30-31.



biblica, dejar a un lado verdades dogmáticas de las que ningún fiel cristiano, ni mucho menos un teólogo, puede prescindir en ningún momento, si quiere mantenerse como creyente. Y no se salva este peligro con decir que personalmente se afirman y sostienen dichas verdades y que si se prescinde luego de ellas es para hacer una teología más abierta, más en consonancia con todo tipo de hombres, creyentes y no creyentes, cristianos y ateos. Porque pretender hacer una teología sea dogmática, sea moral, que sea válida y admisible por igual para todos los hombres de cualquier confesión e incluso para quienes profesan el ateísmo, es tanto como pretender sumar heterogéneos, un absurdo metodológico fundamental. Incluso la tarea teológica en cuanto tal debe ser, en sí misma y en su método, un quehacer cristiano, intraeclesial, una tarea “*ex fide, in fide et ad fidem*”, una tarea “*ex Ecclesia, in Ecclesia et ad Ecclesiam*”⁹⁹.

b) Admitida como inconcusa dicha confusión, las consecuencias son muy serias. Así, en el terreno de la interpretación de la Sgda. Escritura, se infravalora, como antes notamos, o incluso prácticamente se niega el carácter de *inspirados* que tienen también aquellos libros que han sido escritos en época cronológica posterior. ¿Con qué razón se les relega a los escritos posteriores a una *segunda categoría*, cuando son tan Palabra de Dios como los demás, cuando por ser Palabra de Dios nos ofrecen con la misma pureza que los anteriores, con idéntica nitidez y originalidad, con la misma objetividad, la realidad de que unos y otros nos hablan?

c) En materia bíblica, hay todavía otro error más craso: el de tratar de explicar el Nuevo Testamento por el Antiguo, cuando sabemos que debe hacerse precisamente lo contrario. ¿Es o no es Cristo Jesús, perfecto Dios y perfecto Hombre, el culmen y la plenitud de la Revelación? ¿Con qué derecho, entonces, se dejan a un lado las palabras claras y explícitas de Cristo sobre su propio ser divino-humano en unidad de Persona, sobre el carácter sobrenatural de su obra redentora, sobre la finalidad sobrenatural de la misión de la Iglesia, etc.?

d) Con las fórmulas de fe que ha definido el Magisterio de la Iglesia se hace algo similar. Pero si a unas fórmulas de fe se les da tal categoría, ¿por qué se les niega a otras, siendo como son unas tan infalibles como las anteriores? ¿Con qué lógica puede

99. Cf. PABLO VI, *Alloc.* en la Clausura del Congreso Internacional de “Teología del Vatic. II”, 1 oct 1966, AAS 58 (1966) 890-895.



nadie desechar las fórmulas infalibles del Magisterio en nombre de un mayor acercamiento a la Palabra de Dios, cuando la misma Palabra de Dios dice claramente: “Quien a vosotros oye, a Mí me oye, quien a vosotros desprecia, a Mí me desprecia”, como recordaba Pío XII en la *Humani Generis*?¹⁰⁰. ¿Se dan cuenta, quienes así proceden, de que con esta forma de actuar nos están diciendo que, para saber cuándo una fórmula magisterial es admisible y cuándo no, ya no queda más criterio que la determinación que ellos hacen?

2. Pasemos ya a una respuesta positiva al problema planteado. La primera afirmación ya está indicada más atrás: todos los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento son *igualmente inspirados*; y, por tanto, son tan Palabra de Dios unos como otros. En este punto no puede admitirse diferencia alguna, que implique infravaloración de este carácter que todos poseen por igual¹⁰¹.

3. Demos un paso atrás, que también ha sido sugerido: Jesucristo en el culmen y la plenitud de toda la Revelación¹⁰² y de ahí que todo el Antiguo Testamento camine hacia Cristo¹⁰³. Por tanto, el foco central de toda la Sgda. Escritura, del que ésta recibe su luz, su pleno sentido y su más profundo alcance es Cristo Jesús. Lo cual vale tanto como decir que es el Nuevo Testamento el que proyecta su luz sobre el Antiguo y no al revés. Es decir, siendo igualmente inspirados todos los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento, y conteniendo todos ellos Revelación Divina, es en la Revelación del Nuevo Testamento donde la Revelación alcanza su más pleno desarrollo. Situados en este punto, cabe ciertamente admitir una *primacía*, pero no donde la sitúan los autores de la postura criticada, sino exactamente en el lado contrario. Habría que decir que, lejos de ser más auténtico lo más primitivo, sucede al revés. *Cronológicamente* está Cristo al final de la Historia de la Salvación, pero *cognoscitivamente* para nosotros, es Cristo donde Dios se nos revela con más perfección. “Al llegar la plenitud de los

100. Pío XII, *Litt. Encycl. “Humani Generis”*, AAS 42 (1950) 568. Sobre el asentimiento que es debido al Magisterio de la Iglesia, aun cuando no sea infalible, cf. también C. VAT. II, *Const. dogmatica “Lumen Gentium”*, n. 25.

101. Cf. nota 84.

102. C. VAT. II, *Const. dogmatica “Dei Verbum”*: “Pero la verdad íntima acerca de Dios y de la salvación humana se nos manifiesta por la Revelación de Cristo, que es al mismo tiempo Mediador y plenitud de toda la Revelación”, n. 2; “Por lo tanto, Jesucristo [...] completa la Revelación llevándola a su última perfección (*complendo perficit*)”, n. 4; “Por eso Cristo, en quien se consume toda la Revelación del Dios sumo...”, n. 7.

103. Cf. nota 95.

tiempos, Dios nos habló en su propio Hijo”, “en quien habita la plenitud de la divinidad”¹⁰⁴.

4. Dentro del mismo Nuevo Testamento, sucede que lo que en unos escritos *inspirados* se ha dicho de forma más rápida, literariamente más espontánea, cronológicamente más inmediata al hecho relatado, se dice en otros, p. e., en S. Pablo, en un estilo más elaborado, o incluso pasado más tiempo, como en S. Juan¹⁰⁵. Esta elaboración no es simple fruto del tiempo. Lo es, sobre todo, de una más detenida consideración, de una mayor reflexión sobre el objeto. Pero sobre la base de la *misma fidelidad* y con la garantía de la *misma inspiración*. Tenemos entonces del mismo objeto, una mayor riqueza de colorido, una más amplia gama de matices que el hagiógrafo y el Espíritu Santo nos dan. Y siendo esto así, resulta que, también aquí, la verdad es exactamente lo opuesto de la postura que hemos criticado. Dándonos verdad divina unos y otros escritos, puede encontrarse y de hecho se encuentra, mayor riqueza de expresión en algunos posteriores que en otros anteriores y con el mismo divino respaldo de la inspiración.

5. Cerrada la Revelación objetiva con la muerte del último Apóstol¹⁰⁶, la tarea de la Iglesia respecto de la Revelación se concretará en vivirla, manteniéndola en su integridad hasta el fin de los tiempos para ir la transmitiendo fielmente a todos los hombres de todas las épocas y culturas, en orden a la salvación. Tendrá para ello la asistencia especial de Dios. Y gozará la Iglesia de un Magisterio infalible, avalado también por la asistencia del Espíritu Santo, gracias a la cual podrá declarar autorizadamente y con absoluta garantía de fidelidad, esa Palabra de Salvación.

La Iglesia, pues, asistida por el Espíritu va entendiendo cada día con mayor profundidad la Revelación divina¹⁰⁷. Y parte de esa

104. *Gal* 4,4; *Hebr* 1,1; *Col* 2,9.

105. C. VAT. II, *Const. dogm. "Dei Verbum"*: “El Canon del Nuevo Testamento, además de los cuatro Evangelios, contiene también las cartas de S. Pablo y otros escritos apostólicos compuestos bajo la inspiración del Espíritu Santo, con los cuales, según la sabia disposición de Dios, se confirma todo lo que se refiere a Cristo Jesús, se declara más y más su genuina doctrina...”, n. 20. (El subrayado es mío).

106. SACRA CONGR. SCLI. OFFICII, *Decretum "Lamentabili"*, 3 jul 1907, condena la siguiente proposición: “21. Revelatio, objectum fidei catholicae constituens, non fuit cum Apostolis completa”, *DSch* 3421.

107. C. VAT. II, *Const. dogmat. "Dei Verbum"*: “Esta Tradición, que proviene de los Apóstoles, progresa en la Iglesia con la asistencia del Espíritu Santo, ya que va creciendo en la comprensión de las cosas y de las palabras transmitidas, ya por la contemplación y el estudio de los creyentes, que las meditan en su corazón (cf. *Lc* 2,19 y 51); ya por la inteligencia íntima que



intelección, la expresa el Magisterio en fórmulas de fe infalibles. Pues bien, esta mayor intelección que aparece en fórmulas cronológicamente posteriores, están respecto del objeto revelado en una mayor proximidad cognoscitiva. No porque las anteriores fórmulas sean falsas, sino porque, aun siendo verdaderas, son imperfectas en cuanto a recoger toda la riqueza entitativa que la realidad revelada contiene en sí misma. Y las posteriores son más ricas, más plenas, más perfectas y acabadas. Aunque siempre serán también limitadas en comparación con la densidad de la realidad revelada e, incluso, en comparación con la intelección que de ese mismo objeto revelado alcanzará la Iglesia cuando llegue a la “visión facial” en la Patria.

Summarium

DE RELATIONIBUS QUAE INTER VERITATEM DIVINAM ET HUMANAM SERMONEM INTERCEDUNT

Articulus sententiam de quattuor quibusdam praecipuis quaestionibus cum “veritate divina atque humano sermone” intime conexis proferre contendit. Methodum positivam simul et speculativam adhibet: praecipua enim Magisterii ac praesertim Pauli VI documenta pedetentim percurrit, simulque eas internas rationes quae Magisterii doctrinam de re fundant, demonstrat.

Prima pars —“de nostra revelatae veritatis cognitione”— ei quaestioni respondet, quo modo scilicet nos revelatam veritatem, per terminos ac conceptus humanos nobis oblatam, obiective, licet imperfecte, cognoscamus. Auctor necessitatem praesertim adeundae entis atque humanae cognitionis analogiae explicat, moxque gressum ex analogia entis ad analogiam fidei patefacit. Insuper commemorat non quamlibet philosophicam conceptionem aequae esse aptam in quam divina Revelatio vertatur, notatque quasdam “pluralismi theologici” vindicationes in merum fidei pluralismum tandem incidere. Cum vero aliquas non quidem novas incusationes reiciat, Magisterii habitudinem erga philosophiam in genere necnon Aristotelis ac Sancti Thomae considerat.

Pars altera —“de veritate formularum Magisterii infallibilium”— notam distinctionem statuit inter terminos ab Ecclesia adhibitos et ea quae hisce terminis comprehendere ac significare voluit. Monet cum Augustino christianis opus esse loqui “iuxta certam regulam loquendi”. Concluditque fidei for-

experimentan de las cosas espirituales; ya por el anuncio de aquellos que, con la sucesión del Episcopado, recibieron el carisma cierto de la verdad”, n. 8; “La Esposa del Verbo Encarnado, es decir, la Iglesia, enseñada por el Espíritu Santo, se esfuerza en acercarse a una inteligencia cada día más profunda de las Sagradas Escrituras, para alimentar de continuo a sus hijos con las palabras divinas”, n. 23.



mulas, in sensu a Magisterio intento, veras atque immutabiles esse, idoneasque ad exprimendam veritatem modo omnibus hominibus cuiuslibet temporis apto. Notus ille textus allocutionis Ioannis XXIII Concilium Vaticanum II ineuntis, ut aequum erat, perpenditur, eiusdemque authentica interpretatio a Paulo VI et Declaratione "Mysterium Ecclesiae" facta.

Pars tertia —"de conexione significantis ac significati"— quaestiones ingreditur a quibusdam structuralismi asseclis suscitatas, qui sermonem qualibet obiectiva significatione privare contendunt. Auctor distinguit structuralismum ut methodum, notatis quoque limitibus quibus etiam ut methodus circumscribitur, a structuralismi abusu nonnullorum exegetarum atque historicorum Dogmatis. Quaestio hic quaedam breviter ac per transennam attingitur: de eo videlicet Lirinensis textu rectius convertendo: "sed in suo duntaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia", qui textus a Magisterio crebro adhibetur.

Pars quarta "de proximiorie revelatae veritati propinquitate" agit. Temporis proximitatem a proximitate cognitionis discernens, quod ab aliquibus praetermittitur, auctor ostendit in Sacra Scriptura et Theologia vim maximam veritatis non necessario apud quemlibet textum antiquissimum seu tempore proximiorie reperiri, sed, propter inspirationis charisma et homogeam Dogmatis progressionem atque divinum Magisterii patrocinium infallibile, contrarium potius accidere: formulas recentiores authenticas etiam esse ut priores, et insuper in ordine cognitionis clariores ac pleniore.

DIVINE TRUTH AND HUMAN LANGUAGE

In this work the author presents the positive doctrine on the four principal problems which are intimately related with the theme "divine truth and human language". He uses a method which is both positive and speculative and follows the main documents of the Magisterium, especially those of Pope Paul VI, step by step. At the same time he outlines the internal reasoning which is the basis of the teaching of the Magisterium on this matter.

In the first part which is entitled "our knowledge of revealed truth", the author answers the following question: how can we have objective knowledge, although in a limited form, of revealed truth which we receive in human terms and concepts? He highlights the need to have recourse to the analogy of being and of human cognition, and subsequently points out the step from the "analogia entis" to the "analogia fidei". The author shows clearly that not all philosophical frameworks are suitable receptacles for divine Revelation and that certain claims of "theological pluralism" are in the last analysis cases of pluralism in matters of faith. Foreseeing the possibility of time-worn accusations he analyzes the attitude of the Magisterium towards aristotelian philosophy, St Thomas' philosophy and towards philosophy in general.

The second part, entitled "the truth of the infallible formulae of the Magisterium", establishes the classical distinction between the terms used by the Church and meaning which she has given to same. He recalls the need for christians to speak "iuxta certam regulam loquendi" (St. Augustin). The conclusion is that the formulae of faith, with the meaning given to them by the Magisterium, are true and immutable, and are suitable for expressing the truth to all men in all times. He naturally analyzes the text of Pope John's discourse on the opening of the 2nd Vatican Council, on the bases of the



authentic interpretation given by Paul VI and the declaration "Mysterium Ecclesiae".

In the third part, entitled "the connexion between basis and form", he strives to solve the problems caused by the proponents of the structuralist theory who strip language of all objective meaning. The author distinguishes between structuralism as a method, pointing out its limits as a method, and the way structuralism is abused by some exegetes and historians of dogma. He makes brief reference to a related topic; that of the more correct translation of the words of St Vincent of Lerins, which have been frequently used by the Magisterium (*sed in suo duntaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia*).

In the fourth part he analyzes the theme "as close as possible to the truth revealed". He recalls the distinction between chronological proximity and cognitive proximity, which some authors ignore. He then shows how greater authenticity is not restricted to primitive texts of greater chronological proximity, but rather, given the charisma of inspiration, the homogeneous development of Dogma and the infallible assistance which the Magisterium enjoys, he shows how in fact the opposite in the case: the later expressions are as authentic as the earlier, and as well as that the later ones are more explicit and more complete gnoseologically.