

LA INTERPRETACIÓN TEOLÓGICA DE LOS DOGMAS ENTRE LA VERDAD Y LA HISTORIA*

El documento *Sobre la Interpretación de los Dogmas* que nos proponemos comentar en algunas de sus líneas más salientes, preparado por la Comisión Teológica Internacional [CTI] bajo la dirección de S. E. Mons. Walter Kasper actual obispo de Rottenburg-Stuttgart y por entonces profesor de Teología dogmática en la Universidad de Tübingen, fue discutido en la sesión plenaria de octubre de 1988, aprobado en forma específica en la sesión plenaria de octubre de 1989 y, finalmente, publicado con la autorización del cardenal Joseph Ratzinger, presidente de la antedicha Comisión, en 1990. El texto original está en alemán¹.

I. Iglesia y Verdad

A nadie escapa que cuando se habla de “interpretación de los dogmas” se plantea no sólo el problema teológico de la comprensión y asimilación de los textos fundamentales de la tradición cristiana sino también, en un sentido más amplio, la vinculación que ocurre establecer entre “verdad” y “teología” y aun entre “verdad” e “Iglesia”, porque teología -vale la pena recordarlo- se hace sólo en la Iglesia, desde ella y con ella.

Esto ocurre, además, en un tiempo que asiste a una cierta pérdida de la dimensión de la verdad que se hace presente bajo diversas formas que van desde un cierto subjetivismo y relativismo

*Comentario al Documento de la Comisión Teológica Internacional *Sobre la Interpretación de los Dogmas*.

1. Para el texto original alemán, Cf. *Internationale katholische Zeitschrift* 19 (1990), 146-166. La versión italiana de *La Civiltà Cattolica*, 141 (1990) n° 3356 / II, 144 -173 invoca el texto alemán. Hay también un texto latino publicado en *Gregorianum* 72 (1991), 5-37 y, finalmente, también un texto castellano en *Communio* [ed. arg.] II / 2 (1995) 67-95.

hasta la puesta de la misma verdad al servicio de fines que acaban por destruirla o, sencillamente, que verifica en su vivirse la tendencia a preguntar -como alguna vez lo hizo Pilato- un tanto escépticamente ¿qué es la verdad? y, aún, si existe realmente una verdad con validez vinculante para todos².

Que esta pérdida de la dimensión de la verdad alcance también al ámbito de la religión y concretamente a la Iglesia no puede sorprender. La pretensión de verdad de la Iglesia y más específicamente su pretensión, en el campo dogmático, de infalibilidad -por cierto restringida y condicionada a ciertos actos del magisterio extraordinario- no puede sino suscitar en algunos de nuestros contemporáneos un rechazo por asociar a ella una serie de ideas negativas: la intolerancia y rigidez de un sistema doctrinal supuestamente inmutable y sin relación alguna con la historia expresado principalmente en el uso de fórmulas dogmáticas distanciadas de la vida que son más un impedimento que una ayuda para la fe y que, por lo demás, sólo han servido en la historia para dar lugar a disputas y divisiones³.

La verdad está en crisis, en la Iglesia y fuera de ella, en la sociedad y en la cultura, en suma, en el mundo entendido en sentido antropológico, como lo entiende *Gaudium et Spes*: como "teatro de la historia humana, con sus afanes, fracasos y victorias" [n.2]. Pero es justamente este mundo el que, mediante el encuentro con Jesucristo, quien "manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación" [G.S.n.22], debe ser transformado según el propósito divino para llegar así a su consumación [Cf.Id. n.2].

2. Este argumento ha sido abordado también por el cardenal Joseph Ratzinger quien ve como verdadero dilema de la época moderna, como interrogante decisivo precisamente la cuestión de la verdad y del acceso del hombre a la misma: "¿es la verdad verdaderamente accesible al hombre? - se pregunta - ¿vale la pena buscarla? o, por el contrario - agrega - ¿es la separación del problema de la verdad - como se hace manifiesto en la nueva lógica de Bacon - la verdadera liberación del hombre con la cual éste se despierta de las fantasías especulativas y finalmente toma en sus manos verdaderamente el dominio de las cosas para convertirse en "Maître et possesseur de la nature"? - y concluye - ¿es válida la definición de Giovanbattista Vico, según la cual la verdad es solamente lo que es "factum" (y por lo tanto factible) o vale la resolución cristiana para la cual la verdad tiene un primado sobre el hacer? [traducción nuestra] Id. *Natura e Compito della Teologia. Il Teologo nella disputa contemporanea. Storia e Dogma*. Jaca Book, Milano, 1993, 37.

3. Sobre la relación entre "Iglesia" y "Verdad" Cf. el capítulo segundo [*La Iglesia, lugar de la Verdad*] del libro de W. KASPER *Teología e Iglesia*, Herder, Barcelona, 1989, 351-375.

Por lo mismo hablar de "Dogma" lo que supone -digámoslo de paso- hablar no sólo de verdad sino específicamente de "verdad revelada" propuesta por la Iglesia de manera definitiva bajo una forma que obliga a todo el pueblo cristiano⁴ conlleva la aceptación de tres presupuestos que no sólo están en la base y en el contenido de este documento sino que son, más allá del mismo, decisivos y no exclusivamente para el cristiano sino también, a su modo, para el hombre y su futuro, para la cultura y para la paz.

El primero de estos presupuestos es que -cualquiera sea el modo como se la interprete- hay o existe una verdad con validez general y vinculante para todos. Se trata, como puede verse, de algo realmente decisivo, porque si -por hipótesis- no existiera una verdad, tampoco habría diálogo ya que éste se sustenta en la verdad y, entonces, no quedaría como alternativa otra cosa que el poder. Nuestra moderna sociedad pluralista que siempre va en busca del consenso tiene -aunque no lo sepa- necesidad de la verdad, y precisamente para fundarlo porque, en realidad, es la verdad la que funda el consenso y no al revés, como muchos hoy erróneamente creen.

El segundo es una afirmación de fe -estrictamente de fe- que se enuncia así: en Jesús se manifestó la verdad, la sabiduría del Logos mismo y por eso puede decir Jesús en el Evangelio de San Juan: que El es la "verdad" (Jn 14, 16). Jesús, en efecto, no es tan sólo "promesa de verdad definitiva", como lo era para la revelación veterotestamentaria sino, en realidad, "consumación de esa promesa". Pero también es posible afirmar -aunque esta afirmación resulte parafraseando al apóstol San Pablo "locura" (Cf. 1 Cor. 1, 22-25)- que Jesús no sólo "revela la verdad" sino que, como Cristo encarnado, terreno, "es la Verdad en persona".

El tercero y último presupuesto, que se deduce lógicamente del segundo, debe ser expuesto en estos términos: la concreción histórico-salvífica y cristológica de la sabiduría en Jesucristo es el fundamento de la tesis -sin duda insensata y hasta escandalosa para muchos- de que la Iglesia es "el lugar concreto de la verdad"⁵.

4. Cf. CTI documento *Sobre la interpretación de los Dogmas* B, III, 3. En adelante citaremos el documento refiriendo simplemente el capítulo, sección y número interesados. Las letras de la "a" en adelante indican el párrafo en el interior de cada número.

5. W. KASPER quien, por lo demás, insiste en que la concepción filosófica de la verdad que el Occidente pre y poscristiano ha sabido elaborar no es tan desconocida para la Escritura y para la tradición bíblica como podría parecer en un primer momento ha acuñado la bella fórmula de que la Iglesia es "casa y tienda de la ver-

Dios, en efecto, se ha acercado al mundo en Jesucristo de una vez por todas. Pero esto no quiere decir que con ello dicho acercamiento haya llegado, por así decirlo, a su punto final. Por el contrario, “en El” -en Jesucristo- y “por El” Dios se hace presencia permanente en el mundo y, en la misma medida, actualización constante de la antedicha decisiva aproximación al hombre.

La mediación de Jesucristo, constitutiva de la verdad y de la revelación, se ha convertido por voluntad del mismo Jesús en mediación eclesial. En un sentido puede decirse que “en la Iglesia” y “por la Iglesia” llega a su meta la revelación y también que, en ella y por ella, obtiene su persistencia y eficacia en el mundo. Sin la Iglesia, en efecto, nada sabríamos de Jesucristo y tampoco habría Sagrada Escritura ya que ella nació en la Iglesia y para la Iglesia que la reunió, la conservó y la transmite. En suma, la predicación, la vida y la actuación de la Iglesia son la forma como, en el presente, se actualiza y comunica de forma histórico-humana la verdad de Jesucristo. De ahí su importancia y su vocación en este mundo: ser “el lugar de la verdad” en el que sigue presente el “diálogo de la salvación” que Cristo, a través de ella, quiere instaurar con cada hombre. Por lo mismo sólo una Iglesia capaz de diálogo *ad intra* y *ad extra* puede, en nuestra época, llevar adelante una evangelización eficaz.

II. El documento y su estructura

El texto, que responde al esquema “Ver”, “Juzgar”, “Obrar”, tiene una estructura tripartita: a) Problemática; b) Fundamentos teológicos; c) Criterios de interpretación. El movimiento es claro: del planteo de la situación de la interpretación de los dogmas [A] -en el marco de la hermenéutica teológica y en términos, sucesivamente, filosóficos [I] y teológicos [II]- se pasa, en la segunda parte [B] a considerar los fundamentos teológicos desde una triple instancia: Los fundamentos bíblicos [I]; Las declaraciones y la práctica del Magisterio de la Iglesia [II] para concluir con algunas Reflexiones sistemáticas y teológico-fundamentales [III]. Finalmente la tercera y última parte [C] orientada a los criterios de interpretación es bastante simétrica con la segunda: Dogma y Sa-

grada Escritura [I]; El Dogma en la Tradición y Comunión de la Iglesia [II]; El Dogma y la interpretación actual [III]. Mirado en su conjunto resulta un esquema entre sistemático y cronológico.

La primera parte, como se aprecia fácilmente, plantea el problema subrayando la importancia de la tradición para la comprensión dogmática. El núcleo del discurso, como más adelante se verá, está en la relación entre “verdad” e “historia”.

La segunda parte presenta a la Iglesia como “testigo de la revelación” gracias a la presencia, en ella, del Espíritu de la Verdad. Se muestra cómo la historia de los dogmas es la mejor prueba de la vitalidad de la tradición que los comprende con lo que, de facto, queda afirmado que considerando el dogma en el interior de la *Paradosis* se pone de relieve cómo ésta asume y da nuevo significado a las palabras e imágenes del lenguaje humano y se ve cómo, sin agregar nada nuevo al Evangelio, ella anuncia, sin embargo, a Cristo siempre de manera nueva.

Finalmente, la tercera parte subraya la unidad entre Sagrada Escritura, Tradición y Comunión⁶ precisamente para mantener una interpretación de los dogmas en el interior de la Iglesia. No se niega, ciertamente, la necesidad de una interpretación actual de los dogmas y se dan los principios directivos para dicha interpretación, pero se subraya el valor permanente de las fórmulas dogmáticas no sin ofrecer sugerencias para la renovación de su interpretación. En este contexto se destaca la función del Magisterio al que le ha sido confiada la interpretación auténtica de la Palabra de Dios⁷.

III. Hermenéutica y Teología

Acabamos de presentar brevemente la estructura y los contenidos fundamentales del documento y, antes, -bien que de manera sucinta- la problemática en torno a la verdad.

Está bien hacerlo porque ella afecta de manera directa el argumento que el documento *Sobre la Interpretación de los Dogmas*

6. Un dato a relevar es el acento puesto en la “comunión”. *Dei Verbum* [8-10] habla de Escritura, Tradición y Magisterio. Pero ahora la triada es Escritura, Tradición y Comunión lo que no significa, desde luego, la exclusión del Magisterio Cf. C,II, 1 donde aparece citado con frecuencia DV 8-10.

7. Cf. PHILIPPE DELHAYE: presentación del documento en *La Civiltà Cattolica*, 141, 1990, n° 3356 / II, 145-146.

intenta abordar. Pero quien habla de verdad, de dogma y de tradición habla, necesariamente, de hermenéutica; y ha sido justamente "la importancia y actualidad del problema de la hermenéutica lo que ha inducido a la CTI a estudiarla para poner en evidencia los datos centrales de la interpretación de los dogmas, como la teología católica la concibe"⁸.

La hermenéutica ha ganado en los últimos tiempos un lugar de privilegio en la teología aunque ésta, por cierto, siempre haya estado ligada a ella. Sería, en efecto, ingenuo pretender que fuera necesario esperar a nuestra modernidad para ver la entrada de la hermenéutica en la teología. La hermenéutica, como lectura interpretativa de textos, es, por el contrario, coextensiva a la teología desde sus mismos orígenes. Más aún, puede decirse que la teología es hermenéutica por su misma naturaleza en la medida en que ella estudia una tradición que es transmitida esencialmente por los textos y su interpretación. Pero, por otra parte, es innegable que cuando hoy se habla de "teología hermenéutica" se entiende designar con este término una nueva forma de hacer teología⁹.

Sin embargo, como sucede con frecuencia también en otros ámbitos del saber humano, hay cierto ejercicio de la hermenéutica que está completamente en consonancia con el valor perenne e inmutable de la verdad y otros que, por el contrario, por los presupuestos filosóficos sobre los que se apoyan, se apartan gravemente de la verdad de la Iglesia¹⁰.

8. La afirmación pertenece a Mons. Philippe Delhaye, secretario general emérito de la CTI. Cf. su presentación del documento en *La Civiltà Cattolica*, 141, 1990, n° 3356 / II, 144.

9. En este sentido advierte C. Geffré "que es necesario no contentarse con identificarla [a la teología hermenéutica] con una corriente teológica entre otras [...] como las teologías políticas o las teologías de la liberación" - y agrega - "En el sentido fuerte y crítico el giro hermenéutico de la teología designa una dimensión interior de la razón teológica que no puede ser comprendida más que en relación al devenir de una razón filosófica que toma sus distancias tanto respecto de la ontología clásica como de las filosofías del sujeto y de la conciencia para considerar al ser en su realidad" Cf. W. G. JEANROND, *Introduction à L'Herméneutique Théologique*, Du Cerf, Paris, 1995, Preface I.

10. Para una presentación clara y sintética de la relación entre hermenéutica y teología cf. el interesante libro de W. G. JEANROND, *Introduction à L'Herméneutique Théologique*, Du Cerf, Paris 1995 y también CLAUD V. BORMANN, artículo "Hermeneutik" en *Theologische Realenzyklopädie* [TRE] tomo 15, 108-137, especialmente 127-130 y R. E. BROWN, SS- S. M. SCHNEIDERS, I.H.M. artículo "Hermeneutics" en AA VV. *New Jerome Biblical Commentary*, G. Chapman, London, 1991, 1146-1165.

El documento dedica un número especial al examen de los varios tipos de hermenéutica¹¹ que el texto divide claramente en dos grupos: las hermenéuticas de tipo “reductivo” y la así llamada “hermenéutica metafísica”, la única que plantea el problema en términos filosóficamente correctos y en consonancia con el sentir teológico constante de la Iglesia en torno al difícil problema de la verdad y de su interpretación. Las hermenéuticas reductivas lo son, sea por afirmar unilateralmente el polo “objetivo” en desmedro del “subjetivo”, o al revés, sea por representar una extraña mezcla de subjetividad y objetividad.

La primera mencionada, de tipo “positivista”, pone en primer plano el polo objetivo pero, al considerar “unilateralmente al conocimiento humano como una función de factores naturales, biológicos, psicológicos, históricos y socioeconómicos”, acaba devaluando “el significado de la subjetividad en el proceso del conocimiento”¹².

La hermenéutica “de orientación antropológica” intenta remediar esta insuficiencia, pero cae en el extremo opuesto al considerar el “polo subjetivo” como “unilateralmente decisivo” con lo que, de facto, el problema de la “verdad de lo real” queda reducido al de su “sentido para el hombre”¹³.

Finalmente, la así llamada “hermenéutica cultural”, resulta ser a la postre una extraña combinación de lo subjetivo y lo objetivo ya que es “formalmente subjetiva” y “materialmente objetiva” porque, en definitiva, si bien, como afirma, “comprende lo real mediante sus realizaciones culturales objetivas” [usos, costumbres, lenguaje], lo hace “a causa de la comprensión subjetiva de sí mismo impresa en toda cultura y en su sistema de valores”. Así como afirma con toda coherencia el texto - “aunque se deba reconocer la importancia de tal aproximación permanece el problema de los valores transculturales y de la verdad de lo humano que une a los hombres más allá de toda diversidad cultural”. En otras palabras, esta hermenéutica termina siendo culturalmente reductiva¹⁴.

En este sentido -escribe Philippe Delhaye- “el hombre concreto que somos no se relaciona nunca con una objetividad pura; lo real existe siempre en un cierto contexto histórico y cultural”¹⁵.

11. Cf. A, I, 3.

12. Cf. A, I, 3, a.

13. Cf. A, I, 3, b.

14. Cf. A, I, 3, C.

15. Respecto a este tema el documento alude, en primer lugar a una “crisis de

Ahora bien, el problema de la relación entre el sujeto y el objeto es estudiado por la hermenéutica la cual, sea aquella positivista, sea aquella antropocéntrica, tiene el riesgo de pasar de un desconocimiento de la subjetividad a un subjetivismo” -y agrega- “algunas corrientes de la teología contemporánea concentran su atención sobre el problema del sentido de los dogmas, pero dejando de lado la cuestión de su verdad inmutable”¹⁶.

Para evitar quedarnos en generalidades es importante relevar que el documento menciona concretamente dos tipos de hermenéuticas incompatibles con una interpretación dogmática de acuerdo con la tradición y con la fe perenne de la Iglesia: la teología de la liberación radical y la teología feminista radical señalando con toda claridad el motivo: “desplazar el centro de la hermenéutica de la verdad del ser, en otras palabras, de la revelación como fuente de sentido, a otra componente, legítima en sí pero particular, que pasa a ser el centro y el criterio de la totalidad”¹⁷.

Ahora bien, frente a estos tipos reductivos de hermenéutica existe también lo que el documento llama la “hermenéutica metafísica” que es, al cabo, la única que plantea la verdad misma de lo real porque “parte del hecho de que la verdad se manifiesta ‘en’ la razón humana y ‘por medio’ de ella, de modo que en la luz de la

la tradición” que ha llevado a “un aprecio unilateral de lo presente respecto de lo pasado y a considerar exclusivamente lo actual como criterio de pensar y de actuar”. En este sentido “la tradición no es más considerada como mediadora de la realidad originaria y del tiempo presente sino, por el contrario, es percibida como alienación y opresión” [A. I, 2, a]. Esto pone de manifiesto una primera tensión [pasado-presente] a la que se agrega hoy otra motivada por “el encuentro generalizado de las culturas y de sus diferentes tradiciones” [la doble importancia del problema hoy (crisis de la tradición y encuentro de las culturas) retorna en la segunda sección (teológica) de esta primera parte en A, II, 1]; ya no se trata solamente de la mediación “de la verdad” en el interior de una misma tradición [pasado-presente] sino, también, del esfuerzo por encontrar “la mediación entre las diversas tradiciones culturales” [el tema de la verdad en relación a las culturas reaparece en el documento en diferentes contextos: A, I, 3; A, I, 4; A, II, 1; A, II, 3; C, II, 2; C, III, 3]. La “hermenéutica transcultural” pone de manifiesto una cierta dialéctica no ya entre pasado y presente sino entre “unidad” y “pluralidad” o “multiplicidad” [A, I, 2, b].

16. Ibid. El documento menciona fundamentalmente dos tipos de hermenéutica: las calificadas como “de tipo reductivo” como la de tendencia positivista, la hermenéutica de orientación antropológica y la hermenéutica cultural, a las que contraponen la “hermenéutica metafísica” que, a diferencia de las otras, “plantea el problema de la verdad misma de lo real.” Cf. A, I, 3.

17. Cf. A, II, 3, c-d.

razón brille la misma verdad de la realidad". Una hermenéutica realista que, sin embargo, no por ello deja de ser crítica¹⁸.

Señalemos finalmente que el verdadero "nudo" del problema está en concentrar la atención en el *sentido* de los dogmas, pero olvidando la cuestión de su *verdad inmutable*. La teología católica, por el contrario -señala el documento- "parte de la certeza de fe de que la *Paradosis* de la Iglesia y de que los dogmas de la Iglesia transmitidos en aquella expresan válidamente la verdad revelada por Dios en el Antiguo y Nuevo Testamento, y de que la verdad revelada transmitida por la *Paradosis* de la Iglesia, es universalmente válida e inmutable en cuanto a su substancia"¹⁹. En otros términos el riesgo de algunas hermenéuticas teológicas es *acabar reduciendo de un modo u otro la verdad a historia*. Por ello es coherente que el documento inste al encuentro y discusión con la hermenéutica contemporánea y con las ciencias humanas en el que debemos esforzarnos por llegar a "una renovación creativa de la metafísica y de su indagación acerca de la verdad de la realidad" para concluir afirmando: "*el problema fundamental que se plantea es el de la relación entre verdad e historia*"²⁰.

IV. Verdad e Historia

Al tratar el tema de la hermenéutica, sobre todo cuando se la aplica al dogma, lo verdaderamente importante es percibir que el problema filosófico de fondo que aquí se plantea es el de la "verdad" que, aun trascendiendo lo histórico, se manifiesta, sin embargo, necesariamente "en" y "a través" de lo histórico, aunque sin quedar reducida a ello. Es cierto -y el documento lo afirma abiertamente- que para interpretar debemos apropiarnos de la tradición de los testimonios precedentes y, más aún, que la conexión entre interpretación y tradición muestra claramente que es necesario liberarse de cualquier "realismo ingenuo"²¹. Es un modo de decir que la verdad no existe ni puede ser conocida sino en un contexto histórico-cultural y viviente, que tiene su interpretación por medio de la tradición y de su apropiación actual.

18. Cf. A, I, 3, d.

19. Cf. A, II, 1, a.

20. Cf. A, I, 3, e.

21. Cf. A, I, 1, a-b.

Ello no obstante subsiste todavía un problema fundamental para la interpretación que hay que plantear y que el documento enuncia así: “¿cómo podemos asumir seriamente el círculo hermenéutico entre sujeto y objeto sin caer en un relativismo en donde no existen sino interpretaciones de interpretaciones que conducen a su vez a constantes reinterpretaciones?” -y todavía “¿Hay una *verdad en sí misma*- no fuera sino dentro del proceso histórico de la interpretación? ¿Hay proposiciones que deban afirmarse o negarse en toda cultura y situación histórica?”²².

Ya al presentar, al final de esta sección²³, el tema de “la verdad en la historia” el texto expresa que, no obstante estar determinado todo saber y lenguaje humano por “una estructura de precomprensión y de prejuicio” que, en definitiva, muestra que no hay conocimiento humano sin presupuesto, sin embargo, es necesario afirmar que en todo lo que el hombre conoce, dice y hace, hay siempre “una anticipación de algo último, incondicionado y absoluto: la verdad”. Esto -rigurosamente hablando- constituye un presupuesto en toda búsqueda e investigación. Siempre se presupone que existe una verdad; siempre somos guiados por “la luz de la verdad” que nos precede y aparece con “una evidencia objetiva en nuestra inteligencia cuando ella considera la realidad”. Por lo mismo habla el texto de una “estructura dogmática fundamental en el hombre” en el sentido amplio que toma la palabra “dogma” en la *Stoa* antigua²⁴.

Pero el texto avanza aún más y dice que “esta estructura dogmática innata concierne no sólo a las personas singulares sino también a la sociedad humana” y a las diversas culturas en su mutua relación. En otros términos, sin una verdad común a todos los hombres, sería imposible el reconocimiento de un conjunto de valores humanos no obstante las profundas diferencias entre las culturas y la misma convivencia pacífica²⁵.

Por lo mismo este número acaba afirmando que “por su esencia la verdad [que se supone por encima de todo individuo y cultura y

22. A, I, 1, c.

23. A, I, 4

24. Para una breve explicación de este significado en el estoicismo cf. art. “Dogma” en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*.

25. La afirmación de la existencia de una verdad por encima de todo condicionamiento histórico-cultural y - no obstante estar sujeta al proceso histórico de la interpretación - al amparo de cualquier posible reduccionismo o relativismo, que aparece por primera vez en A, I, 1, c es retomado expresamente por el documento en otros términos y contextos: cf. A, I, 4; C, III, 1.

no reductible a ninguno de ellos] no puede ser sino única y universal. Lo que ha sido reconocido alguna vez como verdad debe ser reconocido como válido y verdadero para siempre” y abriendo paso al discurso propiamente teológico- señala que “proclamando el único Evangelio revelado en el tiempo pero destinado a todos los hombres y a todos los tiempos la Iglesia puede salir al encuentro de esa esencia de la inteligencia humana que es histórica y a la vez abierta a lo universal: ella puede purificarla y conducirla a su cumplimiento más profundo”²⁶.

Este tema de la prioridad de la verdad frente a toda búsqueda de la misma y también el del carácter dogmático de la razón -en el sentido anteriormente aludido- es retomado explícitamente en clave teológica. Ello acontece en la tercera sección de la segunda parte, más exactamente en el número uno dedicado a “los dogmas en el interior de la *Paradosis* de la Iglesia”²⁷. Allí se afirma que “el cristianismo es dogmático en su misma estructura”²⁸ -y más aún- que “que un cristianismo no dogmático que prescindiera de la mediación de la Iglesia sería una mera apariencia”²⁹. De este modo existe una estructura dogmática *en el hombre, en la sociedad y en el cristianismo*.

En este contexto se vuelve nuevamente sobre el tema de la unidad de la humanidad³⁰ mostrando cómo ayuda a ella la verdad que el hombre -y los pueblos - conocen a través de la Tradición de la Iglesia dado que ésta asume la apertura y la universalidad inherentes al lenguaje humano, a sus imágenes y a sus conceptos y les da su significación última y definitiva purificándolos y transformándolos³¹.

De este modo, al afirmar la existencia de una estructura dogmática en el hombre, en la sociedad y en el cristianismo, en el sentido de una esencial apertura a la verdad que trasciende todo condicionamiento histórico-cultural, el documento afirma la total y

26. A, I, 4, c.

27. B, III, 1.

28. B, III, 1, b.

29. Ibid, d.

30. Este tema había sido, en cierto sentido, anticipado en A, I, 4, b al referirse a que ninguna sociedad puede sobrevivir si, no obstante las profundas diferencias entre las culturas, no existe una verdad común a todos los hombres. Este tema de la trascendencia de la verdad a toda cultura y, en relación al mismo, de la necesidad de la inculturación es, en el documento, verdaderamente recurrente: cf. A, I, 3, c; A, I, 2, b; A, I, 4, b; A, II, 1, c; A, II, 3, e; C, II, 2, a; C, III, 3, d.

31. Cf. B, III, 1, e.

absoluta irreductibilidad de la verdad a historia lo que no impide -advíertase bien- que el dogma, insertado en una *Paradosis* que es necesariamente histórica y dinámica, asuma todos los condicionamientos del lenguaje humano y, en un proceso de encarnación-asunción-purificación, se valga del mismo para expresar la fe y, así, lo inserte en la economía del mismo misterio de la salvación.

Por lo demás, del mismo modo que en el plano filosófico es posible afirmar que la común posesión de una verdad es condición indispensable para la unidad y la paz del género humano, en el registro propio de la teología podemos decir que la verdad revelada plenamente en Jesucristo y transmitida por la Iglesia va engendrando también -a su modo y eficazmente- un nuevo entendimiento, un nuevo lenguaje y, finalmente, una más definitiva unidad: la unidad escatológica³².

La Iglesia, en su *Paradosis*, asume realmente la historia, las culturas y el lenguaje humanos, y en este proceso histórico no agrega al Evangelio nada de nuevo ("non nova") lo que ciertamente no impide que ella anuncie la novedad de Cristo de un modo constantemente nuevo ("noviter") proclamando una y otra vez "cosas nuevas congruentes con las antiguas"; y es que la *Paradosis* como realidad viva que hace presente la verdad perenne del Evangelio a través de la historia tiene, finalmente, su fundamento en que la Iglesia es el sujeto de la fe que trasciende al espacio y al tiempo con lo que, de facto, queda dicho que ella, simplemente proclamando su fe y permaneciendo fiel a la novedad de Cristo que recibe constantemente de su propia Tradición, contribuye a la unidad de la humanidad que, en última instancia, se funda en la economía de salvación³³.

V. Revelación y Tradición

El planteo de la cuestión hermenéutica en términos teológicos comienza con una afirmación contundente: "La teología católica parte de la certeza de fe de que la *Paradosis* de la Iglesia y de que los dogmas de la Iglesia transmitidos en aquella, expresan válidamente la verdad revelada por Dios en el Antiguo y Nuevo Testamento, y de que la verdad revelada transmitida en la *Paradosis*

32. Cf. *ibid.*

33. Cf. B, III, 1, f.

de la Iglesia, es universalmente válida e inmutable en cuanto a su substancia³⁴.

Estamos ante una verdadera definición; un punto de partida irrenunciable si se quiere iniciar cualquier discurso acerca de la interpretación de los dogmas que esté en consonancia con el sentir de la Iglesia, y de eso precisamente se trata.

Se advertirá que, aquí, son puestos en relación tres conceptos fundamentales: "Revelación", "*Paradosis*" y, finalmente, "Dogma"; en el trasfondo -como no podría ser de otra manera- la cuestión de la verdad y no, precisamente, de cualquier verdad sino de la verdad revelada.

El documento dice explícitamente que parte de una "certeza de fe" que es doble: por una parte, se "cree" que tanto la *Paradosis* como los dogmas que ella transmite expresan válidamente la verdad revelada; por otra que dicha verdad es universalmente válida e inmutable en cuanto a su substancia. Los tres conceptos antes mencionados [Revelación, *Paradosis* y Dogma] están, en consecuencia, indisolublemente unidos y se reclaman mutuamente³⁵. Pero el más básico, aquél que los funda y precontiene a todos, es el de "Revelación" y, por lo mismo, debemos preguntarnos ¿qué entiende exactamente el documento por "Revelación"?

Ciertamente el texto alude a la Revelación en múltiples contextos. Pero llama la atención que, en tres lugares, utilice la misma fórmula con la expresión "en último análisis" o alguna equivalente, bien que en el último se produzca un desplazamiento del concepto de "Revelación" al de "Tradición"³⁶ con lo que, con toda claridad, se quiere indicar que se trata de lo más decisivo y profundo que al respecto se puede afirmar. Veamos brevemente los textos.

34. A, II, 1, a.

35. No puede extrañar, en consecuencia, que el documento reproche inmediatamente después a la teología contemporánea de orientación hermenéutica que, preguntándose por el "sentido" de los dogmas - y desplazando en consecuencia el centro de la hermenéutica de la verdad del ser [...] de la revelación como fuente de sentido [Cf. A, II, 3, d] - "se separa a la fórmula dogmática concreta del contexto de la *Paradosis* y se la aísla de la fe vigente en la vida de la Iglesia" - para terminar afirmando: "de este modo el dogma es considerado como una hipóstasis [...] y se olvida la cuestión de su verdad". A, II, 2, b.

36. Después de todo la "Revelación" acontece de hecho en el contexto de una tradición que en muchas ocasiones de oral pasa a escrita. De ahí la insistencia de la constitución *Dei Verbum* en la mutua relación entre Tradición y Escritura Cf. DV n.9.

He aquí el primero: "La manera como debe interpretarse el mensaje bíblico resulta de su misma esencia. Porque la verdad revelada, tal como la Sagrada Escritura la enseña, es la verdad de Dios que se muestra fiel a través de la historia (*emeth*): *en último análisis, es la constante comunicación que el Padre hace de sí mismo por Jesucristo en el Espíritu Santo en el tiempo presente*"³⁷.

Dos cosas se dicen aquí de la verdad revelada: la primera "que es la verdad de Dios que se muestra fiel a través de la historia"; la segunda que "en último análisis" (!) es una constante comunicación "en el tiempo presente" de la intimidad del Padre [de sí mismo] que se verifica "por" el Hijo y "en" el Espíritu. La revelación es puesta, así, no sólo en expresa relación con la historia y con la fidelidad del Dios que con su Providencia lleva adelante en ella la economía de salvación al tiempo que la revela sino, además, en términos de comunicación interpersonal³⁸.

La comunión interpersonal que lleva implicada la revelación se hace aún más evidente en el segundo texto: "*En último análisis toda revelación es la revelación y la comunicación que hace el Padre por el Hijo en el Espíritu Santo, para que tengamos comunión con El*"³⁹. Aquí queda más explícita la finalidad de la revelación: Dios se revela y comunica para que el hombre tenga, gracias a esa misma comunicación, la posibilidad de una relación interpersonal con el Padre que lo ama. Además, el texto saca de esta afirmación una consecuencia práctica que tiene que ver con el sentido teológico de los dogmas: "Por ello - afirma - Dios es el objeto único de la fe y de la teología, en el que todo está contenido (Santo Tomás de Aquino). Por esa causa puede decirse que 'el acto del creyente no se termina en el enunciado sino en la cosa misma'"⁴⁰.

El tercer texto habla -como se dijo- no ya de revelación sino de Tradición: "La tradición (*Paradosis*) es finalmente *la comunicación de sí mismo que hace el Padre por Jesucristo en el Espíritu Santo para una presencia siempre nueva de sí en la Comunión de la Iglesia*"⁴¹.

37. B, I, 2, a [el subrayado es nuestro].

38. Aunque el texto no lo hace podría citarse aquí DV. n.2 : "Quiso Dios con su bondad y sabiduría, revelarse a Sí mismo y manifestar el misterio de su voluntad (cf. Ef 1, 9): por Cristo, la Palabra hecha carne, y con el Espíritu Santo, pueden los hombres llegar hasta el Padre y participar de la naturaleza divina".

39. B, III, 4, a. [subrayado nuestro].

40. Ibid. El texto de Santo Tomás de Aquino [S. Th. 2-2, q.1 a.1, ad 2] es citado por el propio documento a pie de página.

41. C, II, 2, a [subrayado nuestro].

Este breve pasaje mantiene, en lo substancial, las afirmaciones precedentes. La palabra “finalmente” es obviamente equivalente a la expresión “en último análisis” usada anteriormente. También se mantiene que la Revelación -o mejor, en este caso, la “Tradición” que la recibe, custodia y transmite- tiene un origen trinitario y consiste en la comunicación de la intimidad de Dios hecha posible por el Hijo en el Espíritu Santo. Pero se insiste una vez más en que esta comunicación trinitaria tiene como finalidad la “comunidad” sólo que, en este caso, no se trata de la comunión interpersonal de cada fiel con Dios sino de garantizar la presencia siempre nueva de Dios en la “comunidad de la Iglesia”⁴².

Hay -todavía- un último texto en el que aparece la misma fórmula que señala el origen trinitario de la Tradición, aunque en él no se halla la expresión “en último análisis” y habla, como el que acabamos de citar, de Tradición y no de Revelación: “En su Tradición (en la *Paradosis*), la comunicación que hace de sí el Padre por el Verbo en el Espíritu Santo está siempre presente en diversos modos: en su palabra y sus obras [por el contexto se ve que habla de la Iglesia], en su liturgia y su oración y en toda su vida”⁴³.

El texto al que hacemos alusión -y al que más adelante volveremos- está dedicado a mostrar cómo los dogmas sólo pueden ser valorados e interpretados en el interior de la *Paradosis* de la Iglesia. Pero ahora es importante destacar -con el documento- que la auto-comunicación de Dios en la que -hemos visto- consiste la revelación se halla presente en la *Paradosis* reflejada e insertada de diversos modos en la vida de la Iglesia. Se trata de un punto verdaderamente decisivo porque muestra que la revelación y, consiguientemente la Tradición y el Dogma, son un verdadero don para la Iglesia que lo recibe y manifiesta a través de todo lo que cree, dice y hace⁴⁴.

42. El CEC insiste en la misma idea: “La misión de Cristo y del Espíritu Santo se realiza en la Iglesia, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu Santo. Esta misión conjunta asocia desde ahora a los fieles de Cristo en su Comunidad con el Padre en el Espíritu Santo” [n.737]. Para una exposición de la misión conjunta del Hijo y del Espíritu hay que leer el artículo 8 del CEC “Creo en el Espíritu Santo”. Para un comentario Cf. A. H. ZECCA, “La exposición eclesiológica y escatológica del Símbolo,” en L. GERA ...[et al.] *Comentario al Catecismo de la Iglesia Católica*, Paulinas, Buenos Aires, 1996, 189-215, especialmente 211-215.

43. B, III, 1, c [subrayado nuestro].

44. En este sentido podrían citarse muchos textos ciertamente significativos. Pero nos limitamos a los más importantes: “Tanto las palabras como las acciones como la vida de la Iglesia dan testimonio de ella [de la verdad revelada] [...] “La

Por lo mismo no puede sorprender que el documento afirme que “la Iglesia es el sacramento, es decir a la vez el lugar, el signo y el instrumento de la *Paradosis*” y, más aún, que “los dogmas son una expresión de esa misma tradición de fe en el orden doctrinal” -agregando a renglón seguido- “No se puede pues aislarlos del contexto de la vida eclesial para interpretarlos como fórmulas meramente abstractas. La significación de los dogmas y su interpretación es más bien soteriológica: deben proteger a la comunión de la Iglesia contra el error, curar las heridas del error y actuar al servicio del crecimiento en la fe viva”⁴⁵.

Para concluir este punto parece importante relevar dos hechos: el primero es la insistencia en el origen trinitario tanto de la revelación como -a su tiempo- de la *Paradosis* y del dogma y no sólo esto sino, además, algo que recuerda también el *Catecismo de la Iglesia Católica*: que la misión conjunta del Hijo y del Espíritu que hace que la revelación divina acontezca, en este mundo y en esta historia, “por” el Hijo y “en” el Espíritu Santo simplemente reproduce en la historia de la salvación el “orden” de la vida intratrinitaria misma. Dicho de otro modo las obras de Dios manifiestan en su “orden” la propia intimidad divina, la “economía” manifiesta y confirma la “teología”. En la historia de la salvación se da la perfecta revelación de las procesiones intratrinitarias⁴⁶. El segundo hecho a relevar es el desplazamiento que se produce, por una parte de la revelación a la *Paradosis* y de ésta al dogma y, por otra, de la comunión intratrinitaria -y a través de las antedichas mediaciones- a la comunión interpersonal de cada fiel con Dios y, finalmente, a la comunión eclesial. De este modo se obtie-

verdad revelada quiere imbuir la vida de los hombres que la han recibido” [...] “Esto implica permanecer en la verdad, no sólo captarla siempre mejor en el plano intelectual, sino hacerla entrar más profundamente en la vida (Jn 3,21)” [...] “Más que nada la liturgia, pero también la oración, son un lugar hermenéuticamente importante para el conocimiento y la transmisión de la verdad” [B, I, 2]; “Los dogmas [“las definiciones dogmáticas son un elemento dentro de la tradición que es mucho más amplia (B, III, 1, c)] deben ser interpretados en el contexto total de la vida y de la doctrina de la Iglesia” [B, III, 3, c]; “Su riqueza inagotable [la de la Tradición] se expresa en una pluralidad de doctrinas, cantos, símbolos, ritos, disciplinas e instituciones” [C, II, 2]; “Como la *Paradosis* de la Iglesia en su integridad, la interpretación actual de los dogmas tiene lugar en y por la vida de la Iglesia en su totalidad, en la predicación y en la catequesis, en la celebración de la liturgia, en la vida de oración, en la diakonía, en el testimonio cotidiano de los cristianos y también en el orden jurídico y disciplinario de la Iglesia” [C, III, 2, c].

45. C, II, 3, a.

46. Cf. CEC nn. 236; 689-690.

ne - como conjunto - una imagen muy dinámica y, como lo dice el propio texto, soteriológica sin duda del dogma, pero también de la revelación y de la tradición que están, en verdad, al servicio de la salvación del Pueblo de Dios.

VI. El Dogma y su interpretación

El documento dedica al dogma -y a su interpretación- dos grandes secciones, la primera cierra la segunda parte dedicada a los "Fundamentos teológicos"⁴⁷; la segunda cierra la tercera y última que se consagra a "Los criterios de interpretación"⁴⁸. Ciertamente no son estos los únicos lugares donde se aborda explícitamente la cuestión del dogma pero sí -sin duda- ellos son los más importantes. También es necesario aclarar -de entrada- que resulta del todo imposible abordar en el marco de este artículo una lectura prolija -punto por punto- de toda la riqueza doctrinal allí expuesta, de modo que tendremos que contentarnos con lo fundamental. Pero ello será suficiente para tener una idea acabada de las principales posiciones doctrinales asumidas por el documento que nos ocupa.

Comencemos por relevar que la confesión de la fe, en el Nuevo Testamento, no se encuentra en una uniformidad monótona sino que ya entonces "la verdad única se expresa, más bien, en una grande y múltiple riqueza de fórmulas"; más aún hay también fórmulas que ponen de manifiesto un progreso y verdades atestiguadas que pueden mutuamente completarse y profundizarse, pero nunca contradecirse (!). En otros términos: "siempre se trata del único misterio de la Salvación de Dios en Jesucristo, que se ha expresado bajo muchas formas y bajo diferentes aspectos"⁴⁹.

Este fenómeno que, con todo derecho, podemos denominar "de Tradición" se continúa, desde luego, a lo largo de la historia de la Iglesia y en este sentido esa misma historia muestra que "la historia de los dogmas es el proceso de una interpretación viva e ininterrumpida de la Tradición", doctrina defendida por Trento y por el Vaticano I que, expresamente, ha reconocido un desarrollo de los dogmas en cuanto éste se haga en el mismo sentido y se-

47. B, III: "Reflexiones sistemáticas y teológico-fundamentales".

48. C, III: "El dogma y la interpretación actual".

49. B, I, 3, b.

gún la misma significación (*eodem sensu eademque sententia*). Otro tanto puede decirse de Pío XII (*Humani Generis*), de Pablo VI (*Mysterium Fidei*)⁵⁰. Finalmente el Vaticano II presentando la doctrina tradicional de la Iglesia en un contexto más amplio ha valorizado igualmente la dimensión histórica de los dogmas y, además, enseñó que todo el pueblo de Dios participa del don profético de Cristo⁵¹ y que, con la ayuda del Espíritu Santo, hay en la Iglesia un progreso en la comprensión de la tradición apostólica⁵². El Concilio ha llamado la atención, sin embargo, sobre la distinción entre el depósito inmutable de la fe, o sea las verdades de

50. Cf. B, II, 1.

51. L.G. n.12. Citado por el propio documento.

52. D.V. n.8. Citado por el propio documento. Una característica del presente documento es el papel destacado que atribuye al Espíritu Santo constatable en la multitud de textos en los que éste aparece mencionado y en las funciones que se le asignan: Jesús es el intérprete del Padre y, por el envío del Espíritu de verdad, Jesús es la plenitud de la gracia y de la verdad [B, I, 1, a]; la verdad revelada es aceptada en la fe concedida por el Espíritu Santo [B, I, 1, b]; la Iglesia recibió la promesa de que el Espíritu la conduciría a la verdad plena [B, I, 1, c]; el Espíritu Santo permanece en la Iglesia [B, I, 2, b]; el Espíritu guía la *Paradosis* [B, II, 1, a]; concede a la Iglesia la infalibilidad en la fe y en las costumbres [B, II, 1, b]; ayuda al progreso de la tradición apostólica [B, II, 2, a]; poseemos a Cristo sólo por medio de la Iglesia conducida por el Espíritu Santo [B, III, 1, d]; el Espíritu anima la memoria de la fe de la Iglesia [B, III, 1, f]; la verdad revelada en su plenitud por Jesucristo sigue presente en la Iglesia por el Espíritu Santo [B, III, 2, a]; *el Espíritu de verdad guía la interpretación teológica de los dogmas que no es sólo un proceso meramente intelectual sino un suceso fundamentalmente espiritual* (subrayado nuestro) [B, III, 4, d]; la interpretación del testimonio de Jesús está ligada indisolublemente a la acción de su Espíritu en la continuidad de su testimonio (*apostolica sucesio*) y en el sentido de la fe del Pueblo de Dios [C, I, 3, b]; el Espíritu Santo asiste lo formulado en los dogmas como clave para la lectura de la Escritura [C, I, 3, c]; el Espíritu ha asistido a los apóstoles en la transmisión del Evangelio y en su consignación por escrito; el Evangelio ha sido escrito en el corazón de los fieles por el Espíritu; así por obra del Espíritu el Evangelio está presente permanentemente en la comunión de la Iglesia, en su doctrina y en su vida, y sobre todo en su liturgia [C, II, 1, a]; la unidad entre Escritura, Tradición y comunión tiene su fundamento en que el Padre envía al Verbo junto con el Espíritu [C, II, 1, b]; por la acción del Espíritu Santo la palabra exterior se transforma en espíritu y vida en los fieles y esto suscita el *sensus fidelium* [C, II, 1, c]; el Espíritu introduce en la verdad total por el discernimiento de los espíritus (concretamente para discernir entre la Tradición [del Señor] y las tradiciones [de los hombres]) [C, II, 2, b]; *la asistencia permanente del Espíritu Santo mantiene la indefectibilidad de la tradición* (subrayado nuestro) [C, II, 2, b]; *el mismo Espíritu Santo único actúa en toda la historia de salvación, en la Escritura y en la Tradición y en toda la vida de la Iglesia a través de los siglos y así da coherencia interna a la tradición* (subrayado nuestro) [C, II, 2, c.]; la acción del Espíritu Santo se manifiesta también en la recepción mutua [C, II, 4].

fe, y su modo de expresión lo que, en concreto significa que la doctrina de la Iglesia -*ciertamente "eodem sensu eademque sententia"*⁵³- debe ser transmitida a los hombres de una manera viva y que corresponda a las exigencias de los tiempos⁵⁴. En la misma línea se ha pronunciado la declaración *Mysterium Ecclesiae* (1973) precisando y profundizando esa distinción contra la falsa interpretación del relativismo dogmático.

Este breve recorrido histórico da sobrada cuenta de que en la Iglesia se acepta ya desde antiguo como algo natural la evolución dogmática. Pero también que ésta debe discurrir sobre carriles que preserven la validez inmutable de la verdad. En este sentido el documento afirma sin ambigüedades que "no se puede reducir la infalibilidad a una mera permanencia fundamental en la verdad" -y agrega a renglón seguido- "las fórmulas dogmáticas no designan la verdad de una manera indeterminada, cambiante o aproximativa, y menos aun la transforman o la deforman. Para esto el sentido histórico de las fórmulas dogmáticas es definitivo"⁵⁵.

Por cierto los tiempos actuales muestran con claridad un cierto cambio en el mismo Magisterio, en el sentido de una mayor apertura y disposición a interpretar ciertas decisiones anteriores frente a nuevos desarrollos⁵⁶ y, más aún, se pone expresamente de relieve que en una sociedad marcada por el pluralismo y en una Iglesia con diferencias más pronunciadas el Magisterio recurre más y más a la argumentación -para terminar afirmando- "en esa situación la transmisión del legado de la fe no puede ser cumplida sino cuando el Magisterio y las otras personas que tienen a su cargo una responsabilidad pastoral y teológica [obviamente teólogos y pastores], están dispuestos a un trabajo en común de orden argumentativo *sobre todo en el terreno previo a las definiciones dogmáticas*"⁵⁷. Frente a las investigaciones científicas y técnicas de los últimos tiempos, es oportuno evitar las decisiones precipitadas y, por el contrario, favorecer consejos diversificados tales que indiquen la dirección a seguir"⁵⁸. Como puede apreciar-

53. Subrayado del texto.

54. El texto cita aquí GS n.62 e invita a cf. JUAN XXIII - *Allocutio inauguralis Concilii Vaticani II*.

55. Cf. B, II, 2. Respecto de la última afirmación el documento cita la declaración *Mysterium Ecclesiae* n.5, de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

56. Cf. los ejemplos aducidos en B, II, 4, b.

57. Subrayado del texto.

58. B, II, 4, c.

se el texto guarda un delicado equilibrio. Por una parte insiste en la continuidad de sentido y en el valor fundamental de las fórmulas dogmáticas del pasado y, por otra, exhorta a que -sin alterar dicha continuidad- se aborden cuestiones nuevas y se instaure un nuevo estilo de trabajo que deje mayor intervención a las instancias que pueden iluminar al propio Magisterio en su difícil tarea.

Esto dicho conviene ahora pasar al punto central de nuestro interés: los criterios de interpretación de los dogmas. El texto comienza con estas afirmaciones: “La exposición magisterial de la verdad revelada atestigua la palabra de Dios en y por la palabra humana. Ella participa tanto del carácter definitivo y escatológico de la verdad divina aparecida en Jesucristo, como de la historicidad y del carácter limitado de todo lenguaje humano. La doctrina de la Iglesia sólo puede ser entendida y explicada correctamente en la fe”⁵⁹.

Aquí se enuncian dos principios fundamentales: el primero es que el dogma atestigua la verdad divina [revelada] “en” y “por” la palabra humana; el segundo se deduce lógicamente del primero: la exposición dogmática participa tanto de la historicidad y limitación del lenguaje humano como del carácter definitivo y escatológico de la verdad divina.

Se trata -para expresarlo con palabras del propio documento en otros contextos- de aceptar que el problema que nos ocupa es el de poner en relación “la verdad universal y permanentemente válida, por una parte, y la historicidad de los dogmas, por la otra”⁶⁰ o -mejor aún- comprender cómo y por qué “la presencia del Eterno en una figura concreta e histórica [Jesucristo] pertenece a la estructura esencial del misterio cristiano de salvación”⁶¹. Se trata, en definitiva, de un misterio insondable.

Por lo mismo no puede extrañar que el documento afirme que “la doctrina de la Iglesia sólo puede ser entendida y explicada correctamente en la fe”⁶². Ahora bien, de todo ello saca el texto las consecuencias: que los dogmas deben ser interpretados como *verbum rememorativum*, como *verbum demonstrativum* y, finalmente, como *verbum prognosticum*⁶³. Con estas fórmulas se entiende relacionar los dogmas, por una parte, con el pasado. Los dogmas son

59. B, III, 2, b

60. A, II, 3, e.

61. B, II, 1, b.

62. B, III, 2, b.

63. B, III, 2, c-d.

realmente *anamnesis*, interpretación conmemorativa de los *magnalia Dei* y éste es justamente el motivo por el que deben estar en estrecha relación con la Escritura y la Tradición y explicarse por ellas. Por otra, se los relaciona con el presente en el sentido que expresan la salvación aquí y ahora haciéndola presente de manera eficaz y con el futuro, en cuanto testimoniando la verdad y la realidad de la salvación escatológica, se convierten ellos mismos en afirmaciones escatológicas anticipativas.

El dogma -entendido en un sentido estricto- es presentado como “una doctrina en la que la Iglesia propone de una manera definitiva una verdad revelada, bajo una forma que obliga a todo el pueblo cristiano, de modo que su negación es rechazada como una herejía y estigmatizada con anatema”⁶⁴.

Respecto a la insistencia tanto doctrinaria como jurídica en torno a la concepción de lo que es un dogma en la teología católica el documento añade que “ella comporta tanto el peligro de un positivismo como de un minimalismo dogmático”⁶⁵ insistiendo -a la vez- en que, para evitar esos dos peligros, los dogmas necesitan una doble integración:

* “La integración del conjunto de los dogmas en la totalidad de la doctrina y de la vida de la Iglesia”.

* “La integración de cada uno de los dogmas en el ensamble de todos los dogmas. No son comprensibles sino a partir de su conexión (*nexus mysteriorum*)⁶⁶ y en su estructura de conjunto. Además, debe atenderse al orden o *jerarquía de las verdades* en la doctrina católica, que se sigue de los diversos modos según los cuales los dogmas se vinculan con el fundamento cristológico de la fe cristiana. Aunque todas las verdades deriven de la misma fe divina, su significación y su peso son diversos según su relación al misterio de Cristo”⁶⁷.

64. B, III, 3, a. También se aclara poco antes que “Dentro de la *Paradosis* eclesial, se entiende por dogma *en un sentido más amplio* el testimonio doctrinal y obligatorio de la Iglesia de la verdad salvífica de Dios prometida en el Antiguo Testamento y revelada de modo definitivo en su plenitud por Jesucristo” (subrayado nuestro) [B, III, 2, a], con lo que se entiende que lo “nuevo” del dogma “en sentido escitico” consiste en que a la verdad revelada y propuesta a la fe concurre “un elemento jurídico, más aún, disciplinario” [B, III, 3, a].

65. B, III, 3, b.

66. El *Catecismo de la Iglesia Católica* se expresa prácticamente en los mismos términos, que toma, como el documento, de *Unitatis Redintegratio* n. 11: “existe un orden o ‘jerarquía’ de las verdades de la doctrina católica, puesto que es diversa su conexión con el fundamento de la fe cristiana” [CEC n. 90]

67. B, III, 3, c-d.

Aquí son enunciados dos principios verdaderamente decisivos. El primero no nos es desconocido ya que hemos aludido a él en reiteradas ocasiones. Los dogmas no son fórmulas abstractas sino que tienen que ser, necesariamente, interpretados en el contexto total de la vida y de la doctrina de la Iglesia. Por ello mismo el documento añade: “la Iglesia perpetúa en su doctrina, su vida y su culto, y transmite a cada generación todo lo que ella es, todo lo que ella cree”⁶⁸. El segundo alude no ya a la integración del conjunto de los dogmas en la totalidad de la doctrina y de la vida de la Iglesia [todo-todo] sino a la integración de cada uno en el ensamble de todos los dogmas [parte-todo].

Con ello se alude al carácter verdaderamente “orgánico” que asume el conjunto de la dogmática al punto que cada parte del misterio revelado reclama el todo en el que se inserta y del que depende lo que hace que, sin este *nexus mysteriorum*, la estructura de conjunto -y cada dogma en particular- resulte verdaderamente incomprensible⁶⁹.

Pero el texto no acaba allí sino que agrega, todavía, un tercer principio verdaderamente fundamental: hay en la doctrina católica una *jerarquía de verdades* que se define por su relación al misterio de Cristo⁷⁰.

Una palabra debe ser dicha acerca de la Tradición y la pluralidad de tradiciones. El documento exhorta a distinguir la Tradición recibida del Señor, que no puede sufrir ninguna corrupción esencial en razón de la asistencia permanente del Espíritu Santo que mantiene su indefectibilidad de las tradiciones de los hombres, humanas que, en ocasiones, -y en una Iglesia Santa y a la vez de los pecadores- pueden llegar a valorar ciertos aspectos determinados de modo tan desproporcionado que se encubra el centro⁷¹. Por lo mismo invita al discernimiento y proporciona para el mismo cuatro criterios: el primero es la coherencia interna de la Tradición que dimana de la revelación con centro en Jesucristo; el segundo la apostolicidad [interpretar los dogmas siempre a la

68. B, II, 3, c. Cf. supra p. 12, nota 44.

69. Tanto esto es así que el documento afirma - bien que en otro contexto - que “por cuanto la enseñanza del Magisterio configura un todo viviente, no se puede reducir la adhesión de los creyentes a las verdades formalmente definidas” [B, III, 3, d].

70. Este no es el único lugar en el que dicho principio es enunciado; cf. también C, I, 3, b; C, II, 2, c.

71. C, II, 2, b.

luz del origen apostólico]; el tercero la catolicidad, es decir, el acuerdo en el interior de la comunión de la Iglesia; por último un criterio a nuestro juicio fundamental: “la conexión de la Tradición con la comunión de la Iglesia se hace presente sobre todo en la celebración de la liturgia. Por eso la *lex orandi* es al mismo tiempo la *lex credendi*. La liturgia se presenta así como el ‘lugar teológico vivo y englobante de la fe’ -y todavía se añade- ‘no sólo en el sentido superficial de que las expresiones litúrgicas y las expresiones doctrinarias deben corresponderse; la liturgia realiza actualmente el misterio de la fe’. La comunión en el cuerpo eucarístico del Señor sirve a la edificación y al crecimiento del cuerpo eclesial del Señor, a saber, la comunión de la Iglesia (1 Cor 10, 17)”⁷². Los sacramentos -y especialmente la Eucaristía- significan causando y causando significando. Ella es, verdaderamente, *sacramentos unitatis ecclesiae* de modo que por ella se edifica realmente el cuerpo eclesial del Señor. De ahí la importancia verdaderamente “vital” del respeto y veneración por las tradiciones litúrgicas.

El texto culmina, en su última sección, reconociendo la necesidad de una interpretación actual de los dogmas; pero dando para la misma un doble criterio: “tal interpretación actual de los dogmas expresa- debe atender a dos principios que a primera vista parecen contradecirse: el valor permanente de la verdad y la actualidad de la verdad” lo que, en concreto, significa afirmar que es imposible apartarse de la tradición y mucho menos traicionarla, para terminar afirmando una verdad de a puños hoy, lamentablemente, con frecuencia bastante olvidada: “En definitiva, una definición no puede ser significativa para el presente sino porque y en tanto es verdadera. La validez permanente de la verdad y su actualidad concuerdan mutuamente. Sólo la verdad libera (Jn 8,32)”⁷³.

Terminemos nosotros la exposición de este punto haciendo alusión a un tema verdaderamente crucial que -por lo mismo- hemos dejado para el final: el del valor permanente de las fórmulas dogmáticas.

Hay en ello -y el texto lo señala explícitamente- una serie de problemas implicados. En primer lugar es necesario reconocer que “la cuestión de la interpretación actual de los dogmas se hace más acuciante en el problema del valor permanente de las fórmu-

72. C, II, 2, c-f.

73. C, III, 1, b.

las dogmáticas". El documento reconoce -como no podía ser de otra manera- que es necesario distinguir el contenido siempre válido de los dogmas, de las formas en que está expresado y funda esta distinción en la trascendencia del misterio de Cristo respecto a las posibilidades de expresión de toda época histórica lo que hace que se sustraiga así a toda sistematización exclusiva⁷⁴.

Ello no obstante se advierte que no es posible separar nítidamente a la misma verdad de su forma de expresión -y se da el fundamento que vale, más aún, sobre el trasfondo de la encarnación del Verbo-; el sistema simbólico del lenguaje no es sólo un revestimiento exterior sino en cierta medida la encarnación de una verdad. La verdad, en efecto, por exigencia de su misma esencia asume determinada forma en una fórmula que, como expresión simbólica y real del contenido de la fe contiene y hace presente lo que ella significa. Esto es lisa y llanamente una aplicación del sentido de encarnación y una afirmación de que la fórmula no tiene respecto a la verdad a la que remite una relación puramente extrínseca⁷⁵.

Por lo demás, la historia de los dogmas muestra que la Iglesia, lejos de asumir simplemente un sistema de conceptos preexistentes más bien los ha transformado y purificado dándoles, así, un nuevo sentido, al tiempo que se constata que en no pocas ocasiones el lenguaje dogmático se ha ido formando al calor del debate con ciertos sistemas filosóficos sin por ello atarse a ninguno en particular.

En definitiva hay que retener que la unidad en las palabras fundamentales de la fe forma parte también -tanto sincrónica como diacrónicamente- de la unidad de la Iglesia y que no son revisables sin que se pierda de vista la realidad expresada en ellas. Es cierto que la inculturación representa el desafío de asimilar dichas palabras en los diversos modos de predicación y de explicarlas con mayor profundidad. Pero no ha de olvidarse que la verdad revelada "sigue siendo la misma no sólo en su substancia, sino también en sus enunciados fundamentales"⁷⁶.

74. C, III, 3, a.

75. C, III, 3, b. Algo de esto quiere sin duda expresar Santo Tomás cuando escribe, en el tratado de la fe, "el acto del creyente no termina en el enunciado sino en la cosa misma" [S. Th. 2-2-q.1. a. 1, ad 2] y San Isidoro al afirmar: "el artículo de la fe es percepción de la verdad divina, en tensión hacia ella" [citado en S.Th 2-2, q.1. a. 6, sed contra. [Cf. B,III, 4, a].

76. B, III, 4, b-d).

VII. *A modo de conclusión*

Al término de nuestro recorrido de este interesante documento de la Comisión Teológica Internacional *Sobre la Interpretación de los Dogmas* puede ser útil recordar una afirmación del *Catecismo de la Iglesia Católica*: “Existe un vínculo orgánico entre nuestra vida espiritual y los dogmas. Los dogmas son luces en el camino de nuestra fe, lo iluminan y lo hacen seguro. De modo inverso, si nuestra vida es recta, nuestra inteligencia y nuestro corazón estarán abiertos para acoger la luz de los dogmas de la fe”⁷⁷. En última instancia estas breves palabras invitan a una actitud: acomodar nuestra fe y nuestra subjetividad a la objetividad y al esplendor de la verdad cristiana tal como la Iglesia la propone. Ese es, ciertamente, el mejor camino para mantenernos al tiempo que hacemos teología en un continuo y profundo *sentir con la Iglesia*. Por lo demás, al recorrerlo estaremos siempre tratando de conciliar la revelación -y la verdad- con la historia ya que “revelación” e “historia” constituyen de hecho los dos polos fundamentales entre los cuales se realiza y se desarrolla toda reflexión teológica. No podría ser de otra manera dado que la revelación se expresa y se cumple como historia y es, por lo tanto, en la historia que el hombre se encuentra con la palabra revelada y decide por sí mismo el propio futuro.

Alfredo H. Zecca

77. CEC n. 89.