

MANUEL VALLEJO

LA EVOLUCION DE LOS
DOGMAS

CUANDO SE habla de dogmas cristianos, se piensa inmediatamente en ciertas afirmaciones cerradas, estáticas, impuestas por la autoridad infalible de la Iglesia, fijas e inmóviles. Si la Iglesia define algo, esto debe ser absolutamente inmutable; la pérdida de la unidad, la evolución parece estar completamente excluida.

Hay en tales afirmaciones algo de verdad y de falsedad. Es efectivo que los dogmas tienen que guardar cierta inmutabilidad, pero no por eso se excluye que en ellos haya un proceso de génesis, de evolución, de formación. Los dogmas no han existido siempre; se han formado en la historia. Piénsese que el dogma de la Asunción solamente fue declarado en 1950. Los dogmas son creaciones posteriores de la Iglesia. Cristo, ni los apóstoles declararon dogmas; solamente predicaron.

Es nuestro propósito destacar muy brevemente el reconocimiento que ha existido desde los primeros siglos de una cierta evolución de los dogmas y los problemas que implica.

En el Evangelio encontramos la palabra "dogma" con la significación de "opinión", "decisión", "decreto de estado", "edicto" (Lc. 2. 1, Hebr. 11, 23; Hechos de los Apóstoles 17,7; etc.). En la versión de los Setenta "dogmas" son leyes o decretos reales (Esth. III, 9; *Dan.* II, 13; VI, 8). Solamente a partir del siglo III d. C., en especial con Clemente de Alejandría¹ y Orígenes², comienza la palabra "dogma" a designar el conjunto de la doctrina cristiana que hay que creer. Pero es únicamente en el siglo IV, cuando con el término "dogma" se hace referencia a aquellos objetos de la Revelación que deben ser creídos con fe divina, esto es, no con un mero asentimiento teológico, y que se distinguen de las meras prescripciones o mandamientos morales. Este sentido se ha mantenido en la teología posterior.

Dogma es una verdad revelada directamente por Dios, definida y expresada claramente por el Magisterio eclesiástico. Tal verdad ha de

ser afirmada en virtud de la autoridad del Dios que se revela y de la Iglesia.

Es evidente que las definiciones dogmáticas claramente enunciadas por la Iglesia y que se basan en la Revelación de Dios, gozan de una inmutabilidad. Ninguna complementación o alteración sería posible, ya que la Revelación está cerrada y terminada con la muerte de los Apóstoles —ninguna nueva Revelación es posible— y además, la Iglesia pronuncia tales definiciones con carácter de infalibilidad.

A pesar de su inmutabilidad e invariabilidad, los dogmas han pasado por un proceso de desenvolvimiento, de desarrollo, de evolución. No se ha podido captar toda la verdad, la totalidad de los objetos de la fe desde un primer momento, sino paulatinamente a través de las diversas épocas de la historia. Con la muerte de los Apóstoles perdió la humanidad una relación directa con lo revelado: sólo quedaba un texto escrito que había que aclarar, entender, predicar y una tradición no privada de toda clase de herejías y corrientes antitéticas. Los verdaderos objetos de la fe tenían que desarrollarse, mantener su unidad y sistematizarse. La Iglesia tenía que tomar conciencia reflexiva de ellos, engendrarlos en cierto modo.

Los primeros padres de la Iglesia no desconocieron, ni ocultaron este proceso. La interpretación de la Escritura y la lucha contra las herejías los obligaba a sistematizar las doctrinas enseñadas y lo que es más interesante, a introducir términos nuevos, filosóficos, ajenos a la Revelación³.

San Basilio (330-379) compara la doctrina cristiana con la semilla que crece, se transforma, pero siempre permaneciendo una cierta igualdad (*idem est in sermetipso*). Semejante idea se encuentra también en Tertuliano⁴.

Gregorio Nacianceno (329-389) sostiene que la fe no solamente tiene como objeto el texto escrito, sino también sus consecuencias, en su polémica con los herejicos de Macedonia que negaban la divinidad del Espíritu Santo, ya que la Escritura no lo nombra directamente como Dios en ninguna parte. La Revelación manifestada en el texto escrito es, pues, algo abierto a la posibilidad de desarrollo, de evolución, de acuerdo con las consecuencias que el espíritu humano puede extraer.

La Revelación se realiza de acuerdo con el estado de las creencias humanas. En el Antiguo Testamento no se podía declarar la divinidad de Cristo, ya que, solamente el Padre es manifestado como el único Dios. En el Nuevo Testamento tampoco se podía indicar claramente la divinidad del Espíritu Santo, dado que sólo entonces se expresa con exactitud el carácter divino de Cristo⁵.

San Jerónimo (347-420)⁶ y San Ireneo (140-202)⁷ afirman también que la doctrina de la fe se desarrolla. El primero compara la doctrina cristiana con el crecimiento de un árbol; el segundo, sostiene que la Revelación, el "depositum fidei" puede rejuvenecerse por sí mismo, no permaneciendo igual, gracias a la acción del Espíritu Santo.

Es en Vicente de Lerín⁸ (450 +) donde encontramos una concepción de la evolución de la doctrina dogmática cristiana más acabada y reflexionada. El de varios ejemplos para mostrar como se realiza esta evolución, sin que por ello pierdan los dogmas su esencialidad, sean alterados o den motivo para concebir el surgimiento de algo nuevo.

El desarrollo de un dogma puede compararse con el del ser humano. El niño llega a ser adulto, envejece. Entre el niño y el anciano hay diferencias profundas, pero siempre permanece una cierta unidad esencial, la identidad de la personalidad. El hombre sufre una cantidad enorme de cambios o alteraciones, pero siempre permanece dentro de su especie, no llega por eso a ser un objeto distinto. Lo mismo ocurre con el crecimiento de una planta a partir de una semilla. El desarrollo del dogma significa un perfeccionarse, un crecer semejante; el dogma puede, debe crecer, pero tiene que permanecer su sentido, su esencia, y no transformarse. Así, afirma en el capítulo 23 de su "Commonitorium"⁹: "Acaso alguien pregunte: ¿No habrá en la Iglesia de Cristo desarrollo alguno de la Religión? Ciertamente que lo hay y grandísimo. Pues, ¿quién puede ser tan envidioso de los hombres y tan enemigo de Dios que se atreva a impedirle? Pero sea de tal modo que sea un avance de la fe, no un cambio en la misma fe. Debe crecer y fortalecerse tanto en los particulares como en la totalidad de la Iglesia, según la edad y los tiempos, la comprensión, conocimiento y sabiduría; pero sólo dentro de la misma especie, es decir, dentro de la misma doctrina, del mismo sentido y de la misma significación" . . . " Al correr de los años (la doctrina) se afirmará, se ensanchará, embellecerá con la belleza aneja a la madurez, pero conservándose pura e intacta en la totalidad de sus partes, completa y perfecta en sus miembros todos y sentidos excluyendo, además, cambio alguno en sus peculiaridades, ni en su misma esencia". "Crezca, pues, pero solamente en su propio género, es decir, en el mismo dogma, en el mismo sentido, en la misma sentencia".

Los dogmas se desarrollan de acuerdo con el grado de evolución de la conciencia de los creyentes. La divinidad del Espíritu Santo sólo es indicada en el Evangelio, ya que los hombres no estaban preparados para captar la afirmación rotunda de una tal verdad, en circuns-

tancia que la divinidad de Cristo era problemática. La divinidad de Cristo es solamente indicada con obscuridad en el Antiguo Testamento, por motivos semejantes.

La concepción de Vicente de Lerín tuvo una gran influencia en la teología posterior y algunas de sus afirmaciones fueron tomadas por el Concilio del Vaticano.

Santo Tomás sostiene también la posibilidad de una evolución dogmática, en cuanto no solamente lo que está descrito es objeto de la fe, sino también lo que se puede deducir o analizar según el sentido. Así, por ejemplo, en ninguna parte del Evangelio se afirma que el Espíritu Santo provenga del Hijo, pero esto, según él, se puede deducir "ad sensum", según el sentido¹⁰. Igualmente, no se expresa directamente que María sea la madre de Dios, pero, sin embargo, se puede afirmar ya que Cristo es el Hijo de Dios¹¹. El desarrollo de los dogmas es el paso de lo que está implícito en el Evangelio a su explicitación. El acto de fe no termina con las meras frases que expresan la Revelación, sino con su realidad misma.

Los dogmas evolucionan, pero *in coden sensu*, manteniendo siempre esa realidad. Sigue la concepción de Vicente de Lerín.

Suárez sostiene que lo implícito solamente puede ser creído con fe divina en virtud de la infalibilidad de la Iglesia. Las definiciones de la Iglesia tienen el mismo carácter que la Revelación originaria y esto por su infalibilidad —dogma que, por otra parte, sólo fue definido en 1870. Solamente así es posible que los dogmas evolucionen.

Tal idea fue rechazada por Molina. En tal discusión tomaron parte la mayoría de los teólogos españoles de la época: sobre la naturaleza de lo implícito y si ha de ser creído con fe divina o teológica¹².

El problema fundamental consiste en ver si en la explicitación de lo implícito no se realiza una transformación de lo revelado, una relativización.

La enunciación de un dogma no es la mera repetición de un pasaje de la Escritura, sino una definición en la que intervienen conceptos filosóficos ajenos a lo revelado. Esta introducción de elementos extraños a la tradición primitiva fue impuesta, por una parte, para combatir las herejías —la Iglesia tenía que definir una verdad y con ella mantener su unidad, y por otra parte, por las necesidades mismas del espíritu creyente, que no estaba ya en contacto con la realidad revelada misma, sino con un texto, con palabras cuyo sentido trataba de comprender dentro de sus limitados alcances.

Cristo es el Hijo de Dios.

En torno a tal afirmación surgen una cantidad de herejías. Los patripasianos modalistas, representados especialmente por Sabelio, sostie-

nen que en Dios existe una sola realidad y que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son no tres modos de existencias reales, sino tres modos de aparición, tres funciones del Dios único. Como Padre se revela en la Creación, como Hijo en la Redención, como Espíritu Santo en la santificación. Pablo de Samosata defiende (iii) la concepción de que sólo el Padre es Dios y que Cristo sólo es un hombre en el que habita una fuerza divina especial. En el siglo xvi defenderán los socinianos una teoría semejante.

Arrio, que predica su doctrina hacia el año 320, sostiene en su obra "Thalia", de la cual sólo se conservan algunos fragmentos en las obras San Atanasio, textualmente lo siguiente: "El Hijo no procede de la substancia (ousía) del Padre, no es consubstancial con el Padre, no es eterno lo mismo que el Padre. El Hijo es una criatura, aunque la más noble y primera habiendo sido creado todo por medio de ella. Es también Dios, pero no en el sentido estricto y verdadero, sino en sentido moral¹³. El Espíritu Santo —cuya divinidad sólo se expresa claramente en Tertuliano por primera vez— es según Arrio una criatura del Hijo, doctrina que es llevada a su extremo por Macedonio —obispo de Constantinopla— quien en los mismos años negaba la divinidad del Espíritu Santo.

Vemos que en Arrio se intenta definir las relaciones entre el Padre y el Hijo introduciendo un nuevo concepto: la substancia (ousía). El Hijo no es consubstancial con el Padre, no es de la misma substancia. En el primer Concilio de Nicea se condena la posición de Arrio y se afirma que el Hijo es unigénito del Padre, es decir, de la substancia del Padre, que es engendrado no hecho, y consubstancial con él. El concepto de la consubstancialidad pasa a ser un elemento esencial en la definición del dogma de la Trinidad; sin tal idea, se dejaría el camino abierto a diversas posibilidades de interpretación y, por lo tanto de herejías; puede estar implícito en lo revelado, pero en todo caso es una idea formada dentro de un ambiente filosófico históricamente determinado y relativo.

En el Concilio de Letrán (649) se perfecciona más la definición trinitaria y con ello se introducen más conceptos ajenos a lo revelado, como operación, virtud, subsistencia, etc.:

"Si alguno no confiesa, de acuerdo con los Santos Padres propia y verdaderamente al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, la Trinidad en la unidad y la unidad en la Trinidad, esto es, a un solo Dios en tres subsistencias consubstanciales y de igual gloria, una sola y la misma divinidad, de los tres, una sola naturaleza, substancia, virtud, potencia, reino, imperio, voluntad, operación increada, sin principio, incomprendible, inmutable, creadora y conservadora de todas las cosas,

sea condenado" (El Magisterio de la Iglesia. Barcelona, 1961, traducción española del "Enchiridion Symbolorum" de Enrique Denzinger, n. 254).

En el Concilio de Toledo (675) se introduce el concepto de "persona" para designar la naturaleza individual del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo:

"Ni como predicamos tres personas, así predicamos tres substancias, sino una sola substancia y tres personas" (Id. Denzinger, n. 278).

Lo mismo se confirma en el Concilio de Reims de 1148 y en el cuarto Concilio de Letrán de 1215. En este último se declara aún más: entre las personas de la Trinidad hay comunidad de esencia y de substancia. La distinción entre esencia y substancia —que no estaba muy claramente expresada en el Concilio de Toledo— se introduce en la definición trinitaria:

"Finalmente, creemos y simplemente confesamos, que uno solo es el verdadero Dios eterno, inmenso e incommutable, incomprendible, omnipotente e inefable, Padre, Hijo y Espíritu Santo, tres personas ciertamente, pero una sola esencia, substancia o naturaleza absolutamente simple" (Id. Denzinger, n. 428).

Pero no solamente en la definición de la Trinidad se emplean tales conceptos. Después de la consagración del pan y del vino se contiene real, verdadera y substancialmente a Jesucristo; se produce una transubstanciación, según es declarado oficialmente en el Concilio de Trento. Berengario de Tours, ya en el siglo xi, afirmaba que los accidentes no pueden separarse de su substancia correspondiente. Si los accidentes permanecen después de la consagración —el pan y el vino— entonces también permanece la substancia.

En el Concilio de Viena (1311-1312) se declara dogma que el alma humana es forma del cuerpo y se considera hereje a quien no acepte tal definición.

"Además, con aprobación del predicho Sagrado Concilio, reprobamos como errónea y enemiga de la verdad de la fe católica toda doctrina o proposición que temerariamente afirme o ponga en duda que la substancia del alma racional o intelectual no es verdaderamente y por sí forma del cuerpo humano; definiendo para que a todos sea conocida la verdad de la fe sincera y se cierre la entrada a todos los errores, no sea que se infiltren, que quienquiera en adelante pretendiere afirmar, defender o mantener pertinazmente que el alma racional o intelectual no es por sí y esencialmente forma del cuerpo humano, ha de ser considerado como hereje" (Id. Denzinger, n. 481., pág. 174).

En esto está el problema fundamental de la evolución de los dogmas. Los dogmas evolucionan in *eoden sensu*, permaneciendo una inmutabilidad, una invariabilidad. Pero en las definiciones de los dogmas intervienen conceptos que surgieron de sistemas filosóficos, cuya validez ha sido fluctuante y perentoria. Por otra parte, son necesarios para la formación misma del dogma; de lo contrario podría caerse en cualquier posición herética. Si se afirma la inmutabilidad de los dogmas, necesariamente hay que atribuirle a los términos que intervienen en la definición el mismo carácter. Si se considera que solamente son tomados desde un punto de vista analógico y no unívoco, la validez de los dogmas estaría entregada a una determinada concepción de la analogía del ser.

John Henry Newman —que escribe en el siglo pasado una de las obras más importantes sobre la evolución de la doctrina cristiana— insiste en la imposibilidad de permanecer en el texto escrito, sin reflexionar sobre las ideas correspondientes que se ha tratado de revelar y comunicar. Así, cuando leemos que el Verbo se hizo carne, surge inmediatamente la pregunta sobre la naturaleza del Verbo, de la carne, del significado de “hacerse” en ese caso. Aunque tales palabras fueran escritas por hombres inspirados, no pueden ser captadas con la misma ayuda sobrenatural por el lector y aunque con ella, siempre con medios humanos.

Cuando tratamos de conocer un objeto, sólo captamos algunos de sus aspectos, en ningún caso la totalidad. Lo mismo ocurre al tratar de comprender y explicar lo revelado. Solamente algunas de sus facetas se nos muestran. Los dogmas han evolucionado a medida que el espíritu humano ha podido captar lo revelado y siempre varían según las diversas circunstancias de tiempo y lugar y las influencias culturales de cada época. Más aún, en la Sagrada Escritura nos encontramos frente a interrogantes básicas que el texto sólo y la tradición no pueden solucionar y al no existir una nueva revelación, únicamente mediante los medios humanos se logra cierta luz.

Newman destaca algunos criterios que permiten distinguir entre evoluciones verdaderas, es decir, que mantienen lo esencial de lo revelado y meras deformaciones de la palabra divina¹⁴.

A pesar de esta sistematización que él intentó de las leyes que deben seguir la evolución de los dogmas, sin embargo, el problema fundamental que hemos planteado, permanecía siempre abierto. De ahí que se replanteara nuevamente en la época actual.

A principios de este siglo nos encontramos con dos autores que merecen especial mención.

Loisy en su obra "El Evangelio y la Iglesia" señalaba el relativismo de los dogmas y su total condicionamiento por las influencias culturales correspondientes. Así, escribe en la obra citada: (pág. 202) "Las concepciones que la Iglesia presenta como dogmas revelados no son verdades caídas del cielo y conservadas por la tradición religiosa en la forma precisa en que aparecieron en un principio. El historiador ve en ellos la interpretación de hechos religiosos, adquiridos por un laborioso esfuerzo del pensamiento teológico. Que los dogmas sean divinos por su origen y por su substancia, son, sin embargo, humanos en su estructura y composición. Es inconcebible que su futuro no corresponda a su pasado. La razón siempre presenta problemas a la fe y las fórmulas tradicionales son sometidas a un trabajo perpetuo de interpretación donde, la "letra que mata" es eficazmente controlada por el espíritu que vivifica" ("L'Évangile et l'Église" Alfred Loisy. Paris, 1904).

Según Loisy, el esfuerzo de la teología debería tender a solucionar la oposición que se presenta entre la autoridad indiscutible que la fe exige frente al dogma y la variabilidad, la relatividad de las formas dogmáticas. "La verdad —según sus palabras— solamente puede ser inmutable, pero no su imagen en nuestro espíritu. La fe se dirige a la verdad inmutable a través de fórmulas necesariamente inadecuadas, susceptibles de mejoramiento, consecuentemente de cambio" (pág. 209).

Esto último es lo más importante. El mejoramiento de las fórmulas dogmáticas significa un cambio, una transformación.

Para Loisy la verdad es tan inmutable como el hombre mismo; ella evoluciona con él, en él y por él; siempre se trata de una verdad para él. Así, afirma en otra de sus obras:

"La fórmula eclesiástica no es verdadera absolutamente, ya que no define la plena realidad del objeto que representa; es el símbolo de una verdad absoluta. Es la expresión de la verdad de que se trata. El fiel adhiere intencionalmente a la verdad plena y absoluta que figura en la fórmula imperfecta y relativa" ("Autour d'un petit livre", Paris, 1903, pág. 206).

Edonard le Roy en su obra "Dogma y crítica" insiste también en la relatividad de los dogmas y da una concepción nueva sobre su naturaleza ("Dogme et critique", Paris, 1907).

Si se dice que en la divinidad hay personas, tenemos sólo dos posibilidades de interpretación. O caemos en un antropomorfismo, al considerar persona en un sentido psicológico, aunque en el grado de máxima perfección, o bien, se dice que aquí persona tiene una significación completamente distinta, totalmente transcendente, no pu-

diéndose saber entonces con qué derecho se habla de personas, ni si en efecto le conviene tal atributo a Dios.

Cristo resucitó; pero su cuerpo resucitado no permanece en las mismas condiciones espacio-temporales, ya que los cuerpos glorificados pasan a un estado distinto. Hay una vida, pero es distinta a la anterior y que no es representable. Después de la consagración, Cristo está presente realmente en el pan y en el vino, pero es una presencia imperceptible, misteriosa, sin análogos, inefable.

En resumen: los dogmas no pueden concebirse como enunciaciones que comuniquen ciertos conocimientos teóricos, ya que estaríamos frente a una serie de imposibilidades que les privarían de toda significación.

Según Le Roy, los dogmas tienen un sentido negativo y práctico. Cuando se dice que Dios es personal, se niega la posibilidad de que se le conciba como una ley, un principio ideal, una abstracción, una fuerza cósmica.

En el caso de la transubstanciación, se niega que la hostia sea un mero símbolo o una figura de Dios.

La resurrección de Cristo significa que su muerte no ha sido como para los demás hombres el término total de su acción, sino que ésta permanece sobre la tierra; él muere, pero su acción resucita.

Las fórmulas dogmáticas se han desarrollado en la historia en la lucha permanente contra las herejías. Siempre se ha tratado de negar, de excluir las posiciones contrarias, cerrar las falsas vías. De aquí su significado fundamental.

El sentido práctico que tienen los dogmas es evidente. Que Dios sea personal, significa que el hombre debe comportarse respecto a la Divinidad como frente a una persona humana. Que Cristo esté presente en la hostia, significa que el hombre debe actuar con una actitud semejante a la que tendría frente al mismo Cristo. Pero esto no significa que el hombre deba creer en los dogmas sin pensarlos, sino que siempre debe reconocerse su significación primaria que es práctica.

Aceptar los dogmas no significa asentir a una teoría, a una representación intelectual, ya que entonces los dogmas se reducen a meras fórmulas verbales, a consignas ininteligibles, sino estar obligado a seguir determinadas normas de conducta. En su significación práctica tienen los dogmas su contenido positivo, inteligible, captable por el espíritu humano y además, invariable a través de las diversas épocas y culturas, independiente de las distintas maneras de comprender la revelación. Aceptando esta significación práctica, hay libertad para formarse cualquiera representación intelectual o teórica en torno a la

naturaleza de cada dogma. Sólo habrá en esta libertad, en este desarrollo y evolución del pensamiento en torno a los dogmas y a las definiciones dogmáticas un límite, una condición u obligación: la teoría deberá justificar las reglas prácticas enunciadas por el dogma.

“Lo invariable de un dogma es la orientación que da a nuestra actividad práctica, la dirección en la cual dirige nuestra conducta” (pág. 32).

La concepción de Le Roy reviste cierto interés, pero sólo toma en cuenta algunos dogmas que favorecen su interpretación. Es efectivo que los dogmas tienen un significado negativo y práctico; pero respecto a algunos de ellos resulta difícil pensar que una cierta representación intelectual, una definición teórica no presida y sea necesaria para servir de dirección a la conducta humana. Así, por ejemplo, como podría comportarse el hombre frente a la afirmación de que Cristo es Hijo de Dios, si antes no tuviera una cierta representación previa del significado de la divinidad de Cristo. Además, podría concluirse que diversas representaciones intelectuales —de acuerdo con el pensamiento de Ley Roy— en torno a un dogma —las herejías, por ejemplo, podrían respetar la inmutabilidad del dogma, ya que éstos no significan un cambio en la actitud moral. Arrio fue un obispo de Constantinopla y la mayoría de los así llamados herejes fueron también creyentes con una ética semejante. Por otra parte, desde el punto de vista histórico se puede ver claramente que las discusiones en torno a los problemas dogmáticos no giraron en torno a cuestiones éticas sino más bien teóricas.

Karl Rahner en sus “Escritores teológicos”¹⁵ es, quizás, quien ha expuesto con mayor agudeza y precisión en la época actual el problema de la evolución de los dogmas. Nuestras afirmaciones sobre la realidad infinita de lo divino son siempre inadecuadas, es decir, no pueden cubrirla por completo; siempre queda un resto. Por este motivo, pueden ser suplidas por otras afirmaciones que agregan algo, que la explican con mayor precisión o la cubran más; siempre permanece la misma realidad, pero enfocada desde una perspectiva distinta. La permanencia de esta realidad detrás de nuestras afirmaciones sobre ella, sólo puede garantizarla, como veremos, la Iglesia.

Pero, ¿qué es esta realidad infinita de lo divino? La Revelación, un diálogo entre Dios y el hombre, que alcanza su culminación con Cristo, con lo revelado hecho carne. Pero solamente los apóstoles tuvieron un contacto directo con El y lo único que nos dejaron fueron afirmaciones y explicaciones, un texto escrito. ¿Consistiría la evolución dogmática en la explicación, aclaración de tales afirmaciones? Según Rahner, la evolución gira no sólo en torno a lo meramente escrito,

sino también en torno al espíritu adjunto y legado por los apóstoles.

Pero, y lo que es más interesante, y en esto sigue Rahner el pensamiento del teólogo católico Moehler¹⁶, existe una evolución dogmática no solamente en la época postapostólica, sino que incluso en la época de los mismos apóstoles. Ellos, que estuvieron en contacto con Cristo, con el objeto de la Revelación, con lo revelado mismo, tuvieron que elaborar sus experiencias; no escribieron —suponiendo que fueron ellos los que escribieron— todo lo que vieron, experimentaron y aprendieron de Cristo, sino que realizaron una cierta selección, una reflexión; no nos entregaron todas las vivencias, sino algunas de ellas. En este sentido se puede hablar de una cierta evolución, de un desarrollo. ¿Cómo se puede explicar que en este reflexionar y seleccionar lo experimentado, lo vivido no se produzca una transformación, una alteración de lo originario? Para aclarar esto, Rahner acude a una analogía. Un joven, por ejemplo, tiene la experiencia viva y transformadora de un gran amor. Al principio, no tendrá una conciencia clara sobre su experiencia, no podrá describir el amor como lo podría hacer algún metafísico que posiblemente nunca lo haya experimentado, pero él sabe que ama. Lentamente comenzará a reflexionar sobre su experiencia, sobre su naturaleza y a exponer en diversos juicios el resultado de su meditación. Siempre se tratará de afirmaciones que parten de una experiencia originaria y, por consiguiente, mantendrán una unidad con ella. Esa experiencia, ese saber originario, ciega del amor no se opone a la reflexión posterior, al conocimiento sistemático; al contrario, se realiza una complementación mutua. Esa experiencia primitiva sería ciega, si careciese del saber reflexivo, del pensamiento, aunque, por otra parte sea más rica. El pensamiento, la reflexión sería vacía si no se alimentara de una experiencia vivida. Kant no está del todo ausente en estas ideas de Rahner. Ahora bien, el pensamiento, el tomar conciencia, no es algo que acompañe accidentalmente a la vivencia primera, sino que pasa a ser un elemento esencial de ella.

Así, detrás de las afirmaciones que nos han dejado los apóstoles hay una experiencia originaria, un tanto ciega, cuyo objeto es Cristo. En este reflexionar, pensar y seleccionar esta experiencia, hay ya un cierto grado de desarrollo, de evolución. Los apóstoles no sólo nos han dejado ciertas afirmaciones sobre su experiencia, sino que “su espíritu, el Espíritu Santo de Dios, la verdadera realidad de aquello que experimentaron en Cristo”. “Con sus palabras, están presentes sus propias experiencias”. La reflexión posterior sobre tales afirmaciones reposan, pues, sobre una experiencia y vivencia de la realidad misma de Cristo.

De aquí que aunque los dogmas evolucionen, mantengan su inmutabilidad. La evolución no es una relación de implícito a explícito, sino de realidad vivida, vaga, inconsciente, ciega, a realidad pensada, ordenada, reflexionada, definida. Sólo la Iglesia con la permanente asistencia del Espíritu Santo puede decidir entre lo que es una explicación, una definición concreta de un dogma y una mera conclusión teológica.

En esta solución final coinciden la mayoría de los teólogos católicos más importantes que han escrito sobre el tema¹⁷. Es una solución fácil y que si se enunciara al principio, evitaría escribir tanto al respecto. Hay evolución de los dogmas, pero sólo la Iglesia bajo la asistencia del Espíritu Santo y por su infabilidad, puede dictaminar sobre lo verdadero y lo falso, es decir, sobre lo que se mantenga o se salga de lo revelado. El dogma es definido como una verdad declarada por la Iglesia, por consiguiente, es ella la única que puede decir sobre su naturaleza.

Parece que se tratara de evitar el problema fundamental. La Iglesia ha introducido en sus definiciones dogmáticas, según ya se ha indicado en algunos ejemplos, una terminología filosófica relativa e históricamente determinada. Gardeil, teólogo católico, en su obra "El dato revelado y la teología" (París, 1932) dice que tal lenguaje no ha sido empleado en un sentido filosófico especial, de acuerdo con alguna escuela o sistema, sino en general, como se entendía en la época y como se entiende hasta ahora. En este sentido hay una filosofía general y perenne sobre el ser que es independiente del tiempo. Difícil es comprender que la palabra (ousía) substancia, por ejemplo, que él mismo cita, que define la unidad y la relación entre las personas de la Trinidad, pueda tener un sentido comprensible para todos y estar privada de todo matiz filosófico especializado, poseyendo un valor perenne. Lo mismo podría decirse de los restantes conceptos, materia, forma, persona, existencia, esencia, razón, etc.

Volviendo a la solución dada por Rahner. Si el reflexionar, el pensar, el tomar conciencia de esa experiencia originaria de lo divino, se hace mediante categorías humanas, relativas, en algunos casos, con la terminología de filosofías periclitadas y tales elementos no constituyen algo accesorio, sino lo esencial, ¿no estaría sujeta la reflexión sobre la experiencia religiosa originaria, la definición dogmática sobre lo revelado, a un antropomorfismo, a un relativismo también esencial, inevitable? La Iglesia puede dictaminar sobre una verdadera y una falsa reflexión, pero, ¿evitaría su lenguaje la relatividad, relatividad que no sería un fenómeno accesorio, sino algo esencial?

La Revelación misma se nos entrega dentro de una cosmovisión de-

terminada, de un lenguaje determinado. En la epístola a los Efesios se lee: "Si él ascendió a las alturas, ¿no significa esto que primero descendió a las partes inferiores de la tierra?". Esta división del mundo en seres infernales, terrenales y celestiales corresponde a una visión mítica del mundo ya terminada. El mismo teólogo Gardeil en la obra mencionada lo reconoce y afirma que lo esencial de lo revelado no está en las representaciones mismas, sino en el sentido de ellas: el mensaje de salvación que nos trae Cristo. En estas ideas se encuentra uno de los pensamientos que más repercusión ha tenido en la teología contemporánea: la desmitologización de la Biblia, expuesto claramente por Rudolf Bultmann en 1948, considerado por él como una tarea, tanto para el teólogo como para el predicador. El hombre contemporáneo no puede creer ya en ese mundo dividido en cielo e infierno, poblado de ángeles o demonios. La labor teológica consistirá en descubrir lo que en tales figuras se envuelve, lo verdaderamente revelado.

Pero, ¿qué son estas partes inferiores de la tierra? ¿El Tártaro tenebroso enclavado en las profundidades de la tierra espaciosa? (Hesíodo, "Teogonía", 113). El Infierno, sin duda. En el Símbolo de los Apóstoles se dice "padeció bajo Poncio Pilatos, fue crucificado, muerto y sepultado, descendió a los infiernos" (Denzinger, n. 7).

La existencia del Infierno es un dogma de la fe; el hombre que muere en pecado grave deberá vivir eternamente en el Infierno. Pero, ¿qué es el infierno? La Sagrada Escritura da descripciones del infierno que la Iglesia no ha podido incorporar dentro de su doctrina. Los apóstoles y quizás, en los primeros siglos, se creyó que el Infierno estaba en un lugar de la tierra, donde se padecía penas corporales, especialmente por el fuego. Incluso Santo Tomás se preguntaba, cómo era posible que el alma siendo incorpórea pudiera sufrir por el fuego del Infierno y contestaba: "las substancias incorpóreas sufren a causa del fuego a modo de cierta ligadura; más los espíritus pueden ser ligados a los cuerpos ya a modo de forma, así como se une el alma al cuerpo humano para darle vida, o ya sin ser su forma, tal como los nigrománticos unen el espíritu a imágenes o cosas parecidas, en virtud de los demonios. Luego, mucho más pueden ser ligados al fuego corpóreo, en virtud divina, los espíritus de los que han de ser condenados, y esto es para ellos causa de aflicción, pues saben que han sido ligados en castigo a estas cosas bajísimas" ("Suma contra Gentes", Libro 4, cap. 90).

Tal pensamiento, naturalmente, no tuvo mayor éxito dentro de la teología moderna y de la Iglesia misma. ¿De qué especie es el fuego del Infierno? ¿Cómo obra sobre el alma? Sobre esto no existen definiciones de la Iglesia, ya que las opiniones son tan diversas.

Aunque el texto diga que descendió a los infiernos, a esas partes inferiores de la tierra, sin embargo, actualmente se niega la posibilidad de ubicación y se considera que las teorías de la Antigüedad y Edad Media son totalmente insuficientes e inaceptables. El Infierno es concebido como hastío, como desesperación, como soledad; y el fuego como "un fuego" completamente distinto a los que conocemos experimentalmente, "una cosa material que Dios usa como instrumento de su justicia" (Michael Schmaus, "Teología dogmática", vol. VII, pág. 460). Así afirma este teólogo católico de la actualidad: "No puede darse respuesta alguna a la cuestión de donde están los condenados; no podemos señalar ningún lugar del universo que sea algo así como la morada de los condenados. Son inútiles todos los intentos de señalar un sitio en el cosmos, en la tierra o dentro de la tierra como lugar del Infierno. Tales intentos exponen al ridículo la fe en el infierno" (pág. 470). "La cuestión del Infierno, como la del Cielo es completamente independiente de las distintas imágenes del mundo" (Id. 471).

Estamos frente a la definición de un dogma, cuyos términos son completamente desconocidos. Lo que la Escritura nos dice es imagen, símbolo; la interpretación medieval no aclara nada al respecto. Que el Infierno sea alejamiento de Dios, soledad, hastío, desesperación, tampoco explica mayormente, ya que por tales estados psicológicos se puede pasar en la vida actual, sin estar por eso en el Infierno.

Este dogma se podría interpretar con mayor éxito según el pensamiento de Le Roy. La representación intelectual no tiene importancia; su valor práctico es lo primordial. El hombre tiene que comportarse como si sus acciones malas recibieran un castigo después de la muerte. ¿Cómo es este castigo? Esto es totalmente desconocido y cualquier interpretación es posible siempre que se mantenga su valor práctico.

Lo mismo podríamos decir respecto al Cielo. ¿Cómo fue asunta la Virgen María en cuerpo y alma al Cielo? Esto también es desconocido. No se elevó, como se relata en los "Hechos de los Apóstoles, igual que Cristo, ante la vista de sus propios discípulos.

Como se puede ver la evolución que ha experimentado el pensamiento de la Iglesia en torno a tales dogmas es bien pronunciada. Pero en vez de conocer o cubrir más con las definiciones dogmáticas el objeto correspondiente, ha sucedido lo contrario, se declara cada vez más la ignorancia al respecto.

El dogma es una verdad revelada por Dios; las definiciones dogmáticas se basan en lo revelado. ¿Qué es lo revelado? Aunque el autor de un texto revelado esté inspirado, es decir, reciba una influencia

inmediata, sobrenatural, carismática, ejercida por Dios sobre el escritor; que le impele a escribir lo que ha de ser consignado como palabra de Dios, y a no escribir nada más sobre eso, asistiéndole además para que lo exprese de modo conveniente e infalible, según las afirmaciones del Concilio Tridentino y del Vaticano, y de las Encíclicas "Providentissimus Deus" (1893) y "Spiritus Paraclitus" (1922), no por eso se determina una unidad de estilo o forma literaria. La parábola, la imagen, el mito, hasta los conceptos filosóficos, como en el Evangelio de San Juan, pueden servir para dar expresión a lo revelado. El escritor inspirado es un instrumento, pero no por eso pierde su individualidad, o libertad expresiva. La tarea consiste en descubrir la significación oculta en tales figuras.

EN RESUMEN:

Hemos visto que desde los primeros siglos se ha reconocido que las definiciones dogmáticas evolucionan, aumentan, crecen, pero siempre conservando cierta inmutabilidad, invariabilidad, unida. Hemos puesto en duda tal inmutabilidad, ya que en tales definiciones intervienen necesariamente conceptos filosóficos, cuya validez es relativa, determinada por un sistema o cultura y, por otra parte, no son lo revelado mismo.

Tal intervención de conceptos filosóficos, tal reflexión es, por otro lado esencial, de lo contrario, se dejaría el camino abierto a toda clases de herejías y el dogma no podría enunciarse. Es un relativismo que toca a lo esencial del dogma. Aunque la Iglesia goce de infalibilidad en la proclamación de las enunciaciones dogmáticas, bajo la asistencia del Espíritu Santo, no por eso puede evitar tal lenguaje relativo y corregirlo, como se puede comprobar dentro de la historia de algunos dogmas.

El dogma es la enunciación de alguna verdad, de algún hecho revelado. La idea de Revelación ha variado a través de la historia, y paralelamente los dogmas que reposan en ella. Lo que en los primeros siglos fue creído según la realidad empírica inmediata, es ahora, aún dentro de la misma Iglesia, concebido como metáfora, imagen, mito. De tales concepciones dependen los dogmas. En este sentido son también relativos.

Que lo revelado se entregue mediante figuras, imágenes o mitos, no significa que lo revelado sea una figura, una imagen, un mito. La Revelación tiene lugar en el tiempo y en el espacio; es algo histórico, a lo cual se mezcla lo mítico, las diversas formas de pensamientos de otras épocas: el problema está en buscar lo que se intenta signifi-

car. ¿Cómo es posible penetrar en esto? La Iglesia misma ha indicado el método y la labor que debe realizar el exégeta católico: "Así, pues, el intérprete con todo empeño y sin descuidar luz alguna que hayan aportado las investigaciones modernas, esfuércese por averiguar cuál fue aquel carácter y condición de vida del escritor sagrado, en qué edad floreció, qué fuentes utilizó, ya escritas, ya orales, y qué formas de decir empleó. Porque así podrá conocer más plenamente quién haya sido el hagiógrafo y qué haya querido significar al escribir". "Por otra parte, cuál sea el sentido literal, no está muchas veces tan claro en las palabras y escritos de los antiguos orientales, cómo en los escritores de nuestra época. Y efectivamente, qué quisieron ellos dar a entender con sus palabras, no se determina solamente por las leyes de la gramática y de la filología, ni sólo por el contexto del discurso; sino que es de todo punto necesario que el intérprete se traslade, como si dijéramos mentalmente a aquellos remotos siglos de oriente a fin de que debidamente ayudado por los recursos de la historia, de la arqueología, de la etnología y otras disciplinas, discierna y claramente vea qué géneros literarios, cómo dicen, quisieron usar y de hecho usaron los escritores de aquella vetusta edad".

"Cuáles fueron esas formas, el exégeta no lo puede establecer como de antemano, sino solamente por la cuidadosa investigación de las antiguas literaturas de oriente" "Divino Afflante Spiritu" (Denzinger, 2294).

¿Ha realizado la Iglesia esta labor antes de definir un dogma? ¿Se ha trasladado a aquellos remotos siglos de oriente, ayudada por los recursos de la historia, de la arqueología y demás disciplinas? Sería interesante demostrar que lo ha hecho, y principalmente, que en la mente del autor estaban implícitas ideas como substancia, forma substancial, persona, esencia, estado, etc. Tarea difícil, sin duda.

Si se trata de definir lo revelado, sin duda que los medios indicados en la Encíclica "Divino Afflante Spiritu" son más adecuados que la filosofía escolástica, con su periclitada nomenclatura. Entonces podría descubrirse la verdadera inmutabilidad de los dogmas, el contenido revelado y oculto de los textos sagrados.

¿Qué serían entonces los dogmas? ¿Qué ocurriría con los dogmas ya declarados y definidos? ¿Habría que revisarlos de acuerdo con los métodos de tal crítica bíblica? ¿Habría que volver de nuevo al texto primitivo? ¿Se trata acaso de atenuar lo más posible la significación de los dogmas y librarlo de la terminología tiempo atrás recibida por la Iglesia, así como de las nociones filosóficas, como dice Pío XII, temeroso ante tal posible crisis?¹⁸. Sin duda, esto es lo que proponemos. Los dogmas no han existido siempre, Cristo no formuló, ni pre-

dicó dogmas. Las formulaciones dogmáticas, la idea misma de dogma ha sido creada por el hombre. Ha nacido, evolucionado y puede perecer. En la epístola a Timoteo, decía ya San Pablo: "Oh, Timoteo guarda el depósito, evitando las profanas novedades de palabra y las oposiciones de la falsa ciencia la que prometen algunos, extraviándose en la fe". (Ad Tim. I, 6, 20) ¹⁹.

NOTAS

¹"Stromata", VII. Tome IX. col. 544 en la Patrología de Migne.

²Orígenes. "De Principiis". I. IV. n. 1. Tomo XI. col. 344. "Contra Celsum". I I, n. 7; I, III, n. 39, col. 668. Migne.

³Basilio. Epístola 223, adversus Eustathium. Tomo 32, cols. 827-828. Migne.

⁴Tertuliano. "De velandis Virgini-bus". Cap. 1. Tomo 2, col. 938. Migne.

⁵Gregorio de Nacianzo. "Oraciones teológicas". Tomo 35, cols. 161 y sigs. Migne.

⁶S. Jerónimo. "Comentario al evangelio según S. Mateo". Libro II, al Cap. 13, versículo 32. Tomo 26, col. 93. Migne.

⁷S. Ireneo. "Contra haereses", III, Cap. 24, n. 1. Tomo 7, col. 966. Migne.

⁸"Commonitorium primum". Tomo 50, cols. 668 y sigs. Migne.

⁹Texto citado en la "Teología dogmática", de Michael Schmaus. Vol. 1, pág. 82, en la traducción española. Madrid, 1960.

¹⁰S. Tomás. "Suma teológica". I^a, q. 34, a. 2.

¹¹Id. III^a, q. 35, a. 4, ad. 1.

¹²Sobre las discusiones teológicas de la época, se puede consultar la obra de Marín Sola, "L'Evolution homogène du dogme catholique", Fribourg, 1924. Hay traducción espa-

ñola publicada por la Biblioteca de Autores Cristianos. También se puede consultar el opúsculo de Cándido Pozo. "Contribución a la historia de las soluciones al problema del progreso dogmático", Granada, 1957.

¹³Citado en la obra mencionada de Schmaus, vol. 1, pág. 379.

¹⁴John Henry Newman. "An Essay on the Development of Christian Doctrine", 1845. Hay numerosas ediciones de esta obra y traducciones al alemán y francés.

¹⁵Karl Rahner, "Schriften zur Theologie", B. I. Zürich, 1954.

¹⁶De las diversas obras de Johann Adam Moehler, puede consultarse en torno a este problema su "Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften", Köhn, 1958.

¹⁷Las obras y artículos al respecto son muy numerosos. Me limito a citar sólo algunos. La obra ya citada de Marín-Sola entrega un material informativo bastante importantes, pero al tratar el tema mismo, el autor se mueve dentro de una corriente filosófica y teológica que pretende ignorar el pensamiento moderno. De un estilo semejante es la obra de Reginaldo María Schultes, "Introductio in historiam dogmatum", Paris, 1922, Sobre este libro y sus conclusiones hace Marín-Sola ciertos comentarios.

Schmaus, en su "Teología dogmática", Vol. 1, pág. 78, dedica algunas páginas al problema. De interés es también la obra de Clement Dillenschneider, "Le sens de la foi et la progrès dogmatique du mystère marial", Paris, 1950. Hay artículos breves sobre el tema: Caballera, "A propos de la Vie du dogme", Bulletin de littérature ecclesiantique. Tomo 43, pág. 61. Taymanns, L'évolution du dogme, en la Nouvelle Revue theologique, 1949, pág. 687. Una serie de artículos sobre el tema, aunque siempre marcados con la misma parcialidad, está publicada en un volumen por la Pontificia Universitas Gregoriana, "Lo sviluppo del dogma secondo la Dottrina cattolica. Relazioni lette nella seconda settimana teologica 24-28 Sep. 1951. Roma, 1952.

¹⁸Palabras de la encíclica "Humani generis". (Denzinger, 2309).

¹⁹No se ha pretendido en el presente artículo tratar con toda precisión y rigor el tema, sino cumplir una mera tarea informativa. Por tal motivo, las críticas documentadas que se hicieran al respecto pudieran ser justas. Es obvio que sería necesario estudiar detenidamente las ideas de Revelación y de Iglesia, antes de entrar al problema de la naturaleza y evolución de los dogmas y esto significaría algo más que un artículo. He dicho detenidamente y podría agregarse, con cierta responsabilidad intelectual, es decir, no tratando de ignorar la existencia de las opiniones contrarias, como ocurre en algunos manuales de teología, por ejemplo, en la "Sacrae Theologiae Summa", publicada por la Biblioteca de Autores Cristianos, muy usada en algunos círculos.