

## **El Vaticano II, una herencia "pro indiviso"**

**Ricardo Franco**

Conocer una realidad es conocer su historia. La del Vaticano II no es solamente la historia de su convocatoria. En realidad un hecho histórico nunca puede ser conocido exhaustivamente, porque sus raíces y sus consecuencias, que forman parte de su realidad, se hunden en el pasado o se pierden en un futuro todavía por venir. Pero intentar conocer los antecedentes que han preparado el acontecimiento es el mejor camino para comprender lo que ha sido y lo que ha pretendido.

En este sentido el conocimiento de la teología del siglo XIX puede arrojar mucha luz para explicar tanto los logros, como los límites e, incluso, las turbadoras incoherencias del Concilio. Hablo en el título de "herencia pro indiviso" y con eso quiero decir que en el Vaticano II concurren dos corrientes de teología, difícilmente reconciliables y que dan origen a documentos complejos, sin límites claros entre las dos orientaciones. Todos sabemos que las herencias "pro indiviso" son con frecuencia el origen de divisiones irreconciliables entre familias. Algo parecido ha sucedido con la del Vaticano II y la división en la Iglesia.

Estas dos corrientes se encuentran claramente en las discusiones del aula conciliar, sobre todo en las cuestiones dogmáticas importantes como la revelación, la Iglesia o la libertad religiosa. Se reflejan también, aunque a veces con límites poco claros, en los mismos documentos. Como confiesan muchos Padres conciliares y veremos más adelante, las dos tendencias son diversas y a lo más que se llega es a yuxtaponerlas, sin intentar trazar un puente, quizá imposible, entre ellas.

La consecuencia de este estudio del Vaticano II, a partir de la historia de su herencia y de la realización de su contenido, puede ser que el Concilio ha legitimado dos interpretaciones divergentes del hecho cristiano. Pero creo que la consecuencia más legítima es que el Vaticano II no ha sancionado ninguna de las dos corrientes, el tiempo no estaba quizá maduro para eso, sino que ha consagrado la legitimidad del pluralismo de interpretaciones en la Iglesia. El Concilio, por voluntad expresa de Juan XXIII, no hizo definiciones dogmáticas, pero aportó a la Iglesia lo que ésta más necesitaba en una época de crisis profunda, aunque latente: la legitimidad de la coexistencia en la Iglesia de las dos corrientes de interpretación<sup>1</sup>.

Se puede decir que esta es la "tesis" que propongo y que tengo que justificar. No es indiscutible, como no lo es ninguna aportación de la teología, pero tal vez pueda ayudar a comprender y, si es posible, a superar la actual división en la Iglesia. El Vaticano II no es el origen de todos los males de la Iglesia, como al parecer creen algunos. Ha puesto al descubierto la crisis latente que había en la Iglesia y que podía volver a explotar de forma incontrolada en cualquier momento. Ha pretendido también poner remedio, pero hasta ahora me temo que no lo ha logrado. Treinta años después de un Concilio no es demasiado tiempo, si tenemos en cuenta la historia de la Iglesia. El Concilio Niceno, el primer concilio ecuménico, no logró imponerse hasta Constantinopla, cincuenta y seis años después.

Voy a exponer, por tanto:

I. La historia de las dos corrientes de la teología en el siglo XIX y principios del XX.

II. La repercusión de estas corrientes en el aula conciliar, concretamente en la discusión del primer gran documento doctrinal sobre la revelación y la tradición. Escojo este documento por la importancia fundamental que el tema de la revelación tiene en el Cristianismo, que es una religión revelada, y por el carácter paradigmático que su discusión tiene durante todo el Concilio.

III. Las huellas de esta discusión en la redacción del documento mismo "Dei Verbum"<sup>2</sup>.

IV. Conclusión.

---

<sup>1</sup> Esta interpretación del Concilio no es, naturalmente, nueva, pero tal vez convenga recordarla cuando, al parecer, la más reciente de esas corrientes se considera por muchos como un ataque al Vaticano II.

<sup>2</sup> En el Vaticano II hubo también otros documentos en los que se enfrentaron las dos corrientes, como el de la Iglesia o de la libertad religiosa, pero no es posible tratarlo todo en un artículo.

## I. LAS DOS CORRIENTES TEOLÓGICAS DEL SIGLO XIX

A primera vista difícilmente se puede hablar de *dos* corrientes teológicas en la efervescencia teológica de la primera mitad del siglo XIX, donde coinciden el racionalismo y semirracionalismo, el tradicionalismo, el historicismo, el ontologismo, el romanticismo idealista y, naturalmente, el escolasticismo<sup>3</sup>. Pero si atendemos a lo que, en principio, acepta una corriente y rechaza o ignora la otra, creo que es posible hablar de dos corrientes. Una corriente, la escolástica y neoescolástica, rechaza en bloque o ignora todo lo que el pensamiento europeo ha aportado de nuevo a la historia del pensamiento desde Descartes hasta Hegel y las posteriores filosofías de la historia. La otra, que incluye a todas las demás, se define por su aceptación, en principio, de la modernidad, aunque unas veces se contenta con aceptar la racionalidad ilustrada y otras, aceptando la crítica de la razón, busca otros caminos para fundamentar la fe.

### 1. La corriente "moderna"

La llamo "moderna" porque creo que la aceptación del encuentro con la modernidad es el hilo conductor, como dije, para orientarse en el caos de corrientes que pululan en la primera mitad del siglo XIX. Se puede aceptar simplemente la racionalidad ilustrada como instrumento suficiente para llegar a la fe (G. Hermes) o como posibilidad para construir un sistema racional de la fe, que reduzca a verdades de razón los misterios del cristianismo (A. Gunther, el fundador de la escuela teológica más extendida en la primera mitad del siglo) o que utilice el valor de la razón para exigir la absoluta libertad de la ciencia filosófica y teológica (Frohschamer). Todos estos movimientos, catalogados como racionalismo o semirracionalismo fueron condenados repetidamente, desde Gregorio XVI hasta el Vaticano I. Pero demostraron una vitalidad increíble con su persistencia, a pesar de las condenaciones. La clave de este éxito estaba seguramente en la labor catártica que ejercían sobre un cristianismo que aún no había abandonado del todo los prejuicios, las leyendas y los resabios oscurantistas. El esplendor de la "diosa razón" les ofuscaba, sin embargo, para que no reconocieran sus límites y el reduccionismo con el que trataban la realidad, eliminando de ella todo lo contingente e histórico. La religión dentro de los límites de la razón no podía ser la religión cristiana, fundada en un acontecimiento histórico contingente. Este racionalismo pasó de moda, no por las condenaciones,

---

<sup>3</sup> Un libro clásico sobre la teología del s. XIX es el de EDGAR HOCEDEZ SJ, *Histoire de la théologie au XIX siècle*, 3 vols., Paris 1948ss. Muy sugerente y actual es la exposición de EVANGELISTA VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*, 3 vols., Herder, Barcelona 1987ss. El tercer volumen, donde está precisamente la teología del s. XIX, publicado en catalán en 1989, aún no se ha publicado en castellano, pero lo será en breve.

sino porque la época del racionalismo radical había cedido el paso, a mediados de siglo, a movimientos más comprensivos y menos reductores de la realidad. Pero la depuración del cristianismo había sido necesaria y los racionalistas católicos lo que habían pretendido era hacer pensable la religión cristiana a hombres que tenían conciencia de haber abandonado, con la Ilustración, la culpable minoría de edad<sup>4</sup> y se pedían, en su situación, razón de su esperanza. Basta con leer el prólogo de Hermes a su "Introducción a la teología cristiano-católica"<sup>5</sup> para convencerse de que lo único que pretendía era que los demás lograsen la misma experiencia, de liberación para la fe por la verdad, que había tenido él<sup>6</sup>.

La tendencia opuesta al racionalismo es la que acepta el status de la razón ilustrada con los límites, que le había señalado sobre todo Kant y por eso desespera de llegar al cristianismo por la razón y busca un camino al margen de la razón: el sentido común (Lamennais), la fe (Bautain), la tradición a partir de una revelación primitiva (tradicionalistas más o menos moderados). La experiencia personal de algunos de estos autores influye, casi siempre, en el desarrollo de su pensamiento. Bautain, que había perdido la fe por el estudio de la crítica kantiana de la razón, vuelve a ella por la sencilla lectura del evangelio. Convierte lo que ha sido un camino personal de conversión en paradigma filosófico-teológico del único camino para llegar a Dios.

La primera condenación de este movimiento fue la de F. de Lamennais por Gregorio XVI con la encíclica *Mirari vos* que omitió el nombre del autor y condenó sobre todo el indiferentismo religioso (DS 2730s = D 1613). Poco después fue condenado L.E. Bautain, que tuvo que firmar una serie de proposiciones, propuestas por su obispo el 15 de noviembre de 1835, y después otras, más explícitas, de la Sagrada Congregación de Obispos (DS 2751 y 2765ss), en las que, además de su fideísmo, se condenaba también el indiferentismo, no religioso sino político. El fideísmo y tradicionalismo serán condenados definitivamente en el Vaticano I (DS 3004 = D 1785). El tomismo posterior tendrá que buscar un difícil equilibrio entre el racionalismo y el tradicionalismo y, aunque

---

<sup>4</sup> Véase la definición de Ilustración en el artículo de I. KANT, *Beantwortung auf die Frage: Was ist Aufklärung?*, *Berliner Monatschrift* (diciembre 1784), recogida, con otras respuestas sobre lo que es la ilustración, en E. CLAM (Hrsg.), *Was ist Aufklärung?*, Reclam, Stuttgart 1974, 9ss.

<sup>5</sup> *Einleitung in die christkatholische Theologie*, Münster 1819.

<sup>6</sup> Por eso la condenación no sólo de doctrinas, sino de intenciones en el breve de Gregorio XVI, el 26 de septiembre de 1835, resulta dolorosa. Pertence sin duda al género literario del tiempo, pero difícilmente se ajusta a la verdad. Véase en la antigua edición del Denzinger n. 1618. La nueva edición, a cargo de Schönmetzer, ha omitido este texto, seguramente porque se avergonzaba del estilo.

con otro nombre (la filosofía perenne), se inclinará, como veremos, de parte del tradicionalismo<sup>7</sup>.

La corriente teológica que se abre a la nueva mentalidad y al mismo tiempo la transforma en una fecunda síntesis con mucho más porvenir que las que he descrito hasta ahora, es sin duda la primera escuela de Tubinga, que empieza como facultad católica de teología en la Universidad de Tubinga con el traslado de la facultad teológica de Ellwangen en 1817<sup>8</sup>. Sebastian Drey es el fundador y el que dió la orientación teológica a toda la primera generación, aunque el autor más conocido es Johann Adam Möhler. La gran corriente filosófica de la que proceden es la del romanticismo filosófico alemán y el autor que está más cercano al pensamiento original de esta escuela es el teólogo protestante alemán F. Schleiermacher<sup>9</sup>, el fundador de la nueva teología protestante. Lo romántico tiene en España connotaciones completamente distintas de lo que fue de hecho el movimiento romántico alemán<sup>10</sup>.

No es fácil resumir las ideas fundamentales del romanticismo, que es un concepto sumamente complejo<sup>11</sup>. No es ciertamente una negación de la Ilustración y conserva el espíritu crítico de ésta, por ejemplo en la crítica histórica. Pero considera la razón ilustrada como un instrumento demasiado estrecho y reductor para describir y explicar la totalidad de la realidad, que es también sentida, experimentada. Tiene una especial sensibilidad para el lado

---

<sup>7</sup> El Ontologismo fue también un recurso de fundamentación del cristianismo, cuando el recurso a la razón había fracasado. Se parte de una intuición oscura de la realidad divina en nuestros actos cognoscitivos. Tuvo una gran aceptación en la Facultad de Teología de la Universidad de Lovaina, que creyó encontrar en esta doctrina una legitimación de la validez de nuestros actos intelectuales. El Santo Oficio, el 18 de abril de 1861, declara que no son seguras (*non tuto tradi posse*). Las proposiciones condenadas no llevan nombre de autor, pero parece que se refieren al profesor de Lovaina G. C. Ubahgs. En el Vaticano II el cardenal Pecci, posteriormente León XIII, propondrá una fórmula de condenación del ontologismo, pero el tema no llegó a tratarse. La última condena del ontologismo fue la condena póstuma de Rosmini con el decreto del Santo Oficio *Post obitum* de 14 de diciembre de 1887. Rosmini había muerto en 1855 y siempre negó ser ontologista.

<sup>8</sup> La bibliografía sobre la escuela de Tubinga es inmensa. El mejor informe sobre la totalidad es el libro de J.R. GEISELMANN, *Die katholische tübinger Schule*. Freiburg-Basel-Wien 1964.

<sup>9</sup> También la bibliografía sobre Schleiermacher es enorme, pero un estudio introductorio breve y sugerente se puede ver en P. TILLICH, *Vorlesungen über die Geschichte des christlichen Denkens*, Teil II, Stuttgart 1972, 73-93.

<sup>10</sup> Sobre el romanticismo alemán se puede ver la excelente introducción de JOSÉ SÁNCHEZ, en su obra *Der Geist der deutschen Romantik*, München 1986.

<sup>11</sup> F.L. BAUMER en su artículo sobre el romanticismo se pregunta si se puede hablar de un movimiento romántico, pues el romanticismo ha llegado a significar tantas cosas que no significa ninguna (*Romanticism*, en *Dictionary of the History of Ideas*, vol. IV, New York 1973, 198-204). Pero de todas maneras cree que es un concepto del que no se puede prescindir, aunque sea más para describir un ambiente común que un movimiento o una escuela filosófica.

oscuro de la realidad, precisamente el menos accesible a la claridad de la razón (la noche, los sueños, el psicoanálisis, etc)<sup>12</sup>. Usa preferentemente el modelo de "organismo" para comprender la realidad. Se acercaría más a una metafísica hecha a partir del mundo orgánico, al estilo de Zubiri, que a una hecha a partir del mundo físico-matemático, al estilo de Aristóteles. No se pueden negar los elementos místicos que intervienen en la génesis del romanticismo<sup>13</sup>. La presencia de lo infinito en lo finito es otra de las ideas románticas, pero, a diferencia de la mentalidad clásica, cree que la forma finita nunca es expresión adecuada de lo infinito y de ahí la sensibilidad del romanticismo por la historia y la evolución como sucesión de expresiones inadecuadas de lo infinito. La vuelta al pasado y la dignificación de la tradición es otra de las consecuencias. Como ninguna situación es expresión adecuada de lo infinito, todas las situaciones tienen que ser puestas en cuestión<sup>14</sup>.

Ya se pueden ver las consecuencias que estos principios tienen para un nuevo enfoque de la teología. El cristianismo será comprendido como un organismo vivo, que se desarrolla continuamente y que nunca es expresión adecuada de sí mismo, pero no es un mero conjunto de formulaciones dogmáticas y adecuadas de los misterios o, mejor, *del misterio* cristiano. La evolución de los dogmas no será un mero desarrollo lógico de proposiciones que estaban ya implícitamente contenidas en otras proposiciones anteriores, etc.<sup>15</sup>

La primera generación de Tubinga, sobre todo Sebastian Drey, tendrá una preocupación fundamental: salvar el carácter científico de la teología como ciencia a la vez histórico-positiva y sistemática. Para ser científica no le basta con recoger críticamente los hechos. Tiene que elaborarlos en un sistema a partir de una "idea" necesaria. Esta reducción a una "idea" necesaria tiene siempre el peligro de eliminar de la historia todo lo que es contingente. Fue el problema de la gran síntesis hegeliana<sup>16</sup>. Pero, todavía en la misma primera generación de Tubinga, J. B. Hirscher prescindió de la "idea" necesaria para quedarse

---

<sup>12</sup> Véase el capítulo dedicado a la noche en el libro de J. SÁNCHEZ, citado en la nota 10, *Die romantische Grunderfahrung: die Nacht*, 68ss.

<sup>13</sup> P. Tillich lo define como una síntesis entre Kant y Spinoza en el libro citado en la nota 9.

<sup>14</sup> Según P. TILlich, *l.c.*, Kierkegaard aprende su perpetuo "poner-en-cuestión" precisamente del romanticismo.

<sup>15</sup> La consecuencia de esta concepción la podremos ver en la exposición de la nueva corriente de la teología, no sólo en la escuela de Tubinga, sino en la misma discusión del Vaticano II sobre la comprensión de la revelación.

<sup>16</sup> Véase el breve, pero interesante artículo de O. MARQUARD, *Apologie des Zufälligen*, en el libro del mismo título, Stuttgart 1986, 117-139; en otro sentido, D. HENRICH, *Hegels Theorie über den Zufall*, en *Hegel im Kontext*, Frankfurt a.M. 1981, 157-186. Para Drey la idea necesaria no era immanente a la historia misma, sino la idea del Reino de Dios.

únicamente con la del "organismo" en la construcción de su teología. "Se puede hablar con admiración – dice H. J. Brosch – de la contribución de Hirscher a la ciencia. La construcción viviente de lo real era algo nuevo para su tiempo"<sup>17</sup>.

Las consecuencias que en el futuro va a tener esta comprensión orgánica de la realidad, incluida la realidad cristiana, van a ser enormes. Consecuencias para la relativización histórica de las instituciones y doctrinas católicas, de la formulación y evolución de los dogmas, de la comprensión de la revelación como comunicación de vida y no de un mero sistema de doctrinas arcanas, de la comprensión del cristianismo a partir de sus orígenes, a partir de la historia comparada de las religiones, no sólo del judaísmo, sino de todas las religiones, de la necesidad del pluralismo tanto en el interior del catolicismo, como en la comparación de éste con las otras confesiones y con las otras religiones, con una nueva concepción de los hechos históricos y también con una concepción de la moral radicalmente nueva<sup>18</sup>.

En la segunda mitad del siglo XIX esta "Deutsche Theologie" termina cediendo ante el neotomismo romano, pero los continuadores de esta corriente ya en nuestro siglo<sup>19</sup> son los fundadores y partidarios de la llamada inicialmente "Théologie nouvelle". Después del largo silencio de las teologías abiertas a la modernidad, que sigue a la restauración del tomismo por León XIII, la "Nouvelle Théologie" empieza en el centro dominicano de estudios de Le Saulchoir, en Francia. Su Rector, el P. Marie-Dominique Chenu O.P. publica en 1937 un discurso inaugural con el título "*Une école de théologie: Le Saulchoir*"<sup>20</sup>, donde se proponía un nuevo método de teología, bastante afín a lo que hemos visto de la primera escuela de Tubinga. Poco después se añadirían a esta corriente los jesuitas de Lyon (De Lubac, Daniélou). El movimiento sería pronto sofocado con una encíclica de Pío XII, la *Humani generis*, de 1950. Los profesores sospechosos fueron separados de la enseñanza y dispersados, pero pudieron actuar como teólogos en el Concilio Vaticano II, donde se puede además constatar, por las

---

<sup>17</sup> H.J. BROSCHE, *Das Übernatürliche in der katholischen tübinger Schule*, Essen 1962, 65, citado por W. FÜRST, *Wahrheit im Interesse der Freiheit*, Mainz 1979, 211.

<sup>18</sup> Un buen resumen de la aportación de la primera generación de la escuela de Tubinga en el artículo de A.P. KUSTERMAN, *La prima generazione della "Katholische Tübinger Schule"*, *Cristianesimo nella Storia* 12 (1991) 489–526. Concretamente sobre el influjo en la doctrina de la revelación del Vaticano II se puede ver H. WALDENFELS, *Offenbarung*, München 1969, 38–57.

<sup>19</sup> Para no alargarme indefinidamente prescindo del problema del Modernismo, del que algunos hacen responsable a la escuela de Tubinga, pero que fue una expresión violenta de algo que estaba demasiado tiempo reprimido, que era la aplicación de la crítica histórica. Si el Vaticano II no hubiera sido convocado a tiempo, es posible que otra explosión parecida hubiera tenido lugar.

<sup>20</sup> El libro, casi imposible de conseguir, ha sido reeditado en 1985 en París por las Editions du Cerf, con comentarios de G. Alberigo, J. Ladrière, etc.

intervenciones de los Padres, sobre todo centro-europeos, la amplitud que había alcanzado este movimiento o esta mentalidad teológica.

## 2. La corriente tomista

La filosofía tomista es restaurada por el Papa "liberal" León XIII, con la encíclica *Aeterni Patris* del 4 agosto 1874, a principios de su pontificado<sup>21</sup>. El neotomismo nace y se afianza como reacción contra la inseguridad y el subjetivismo que suponían *todos* los movimientos filosóficos y teológicos de la modernidad. Pretende buscar una vía media entre el racionalismo y el tradicionalismo. La tradición de la revelación original, que justifica la fe según el tradicionalismo, será sustituida por la llamada "filosofía perenne", como la filosofía natural de la humanidad desde el principio, recogida y elaborada por Aristóteles y enriquecida y sistematizada científicamente por Sto. Tomás.

León XIII ha afirmado repetidas veces esta idea: "Hemos demostrado claramente, dice, que la mejor manera de filosofar es aquella que ha sido elaborada *para siempre* por el genio y trabajo de Sto. Tomás, sintetizando la obra de la antigua sabiduría"<sup>22</sup>. "Todo lo que se ha dicho de verdadero se encuentra resumido en él de manera que parece que no les ha dejado a los que le siguen más que la potestad de imitarle, quitándoles la posibilidad de igualarle"<sup>23</sup>. Como se ve, por esta actitud el neotomismo estaba muy cerca del tradicionalismo. Pero al tradicionalismo le faltaba una justificación de los grandes principios de la filosofía y una superación del subjetivismo, propio de la modernidad. Para eso hacía falta una vuelta al realismo cognoscitivo, que el neotomismo aceptará como algo absolutamente obvio. León XIII en el breve *Cum hoc sit*, en el aniversario de la encíclica *Aeterni Patris*, sigue diciendo que esta doctrina de Sto. Tomás "no es apta únicamente para las necesidades de un tiempo, sino de todos los tiempos y acomodada al máximo para vencer los errores, que renacen sin cesar. Esta filosofía es invencible, confirmándose a sí misma por su propia fuerza y razón" [*sua se vi et ratione confirmans*]<sup>24</sup>. Esto equivale a decir que es evidente por sí misma.

Todavía Pablo VI, hablando contra el subjetivismo de las modernas filosofías, dirá del realismo del sistema neotomista que es un "realismo crítico"<sup>25</sup>, que,

---

<sup>21</sup> La encíclica no aparece como coactiva, véase DS 3140, pero las medidas que se tomaron posteriormente sí lo fueron. Véase *Scripta Theologica* 11 (1979) 526 (nota 74) y 530 sobre la enseñanza del tomismo en la que el Papa no admite libertad.

<sup>22</sup> *Acta Apostolicae Sedis* 12 (1879) 486.

<sup>23</sup> *Acta Leonis XIII* 1 (1887) 148.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 148.

<sup>25</sup> Naturalmente este realismo crítico no lo entiende Pablo VI en el sentido de K. Popper.



vinculado como está a la percepción sensorial y por lo tanto objetiva de las cosas, da el sentido positivo y sólido del ser". Y cita a Pío XI, que había afirmado también del tomismo que es "ante todo objetivo. Son construcciones del espíritu que siguen la invitación *real* de las cosas"<sup>26</sup>. Pío XI había considerado la oposición a la escolástica como algo "que pone en cuestión la autoridad misma de la Iglesia" (DS 2876 = D 1680). La neoescolástica se convierte así en la "ideología oficial del catolicismo"<sup>27</sup>.

El "realismo" por no partir de la subjetividad, sino de la "intuición sensible", confiere en su tiempo al neotomismo un aire de modernidad, en relación con el empirismo. Al mismo tiempo inspiraba seguridad frente a las conocidas dudas e incertidumbres del pensamiento moderno. Pero cuando nos preguntamos por las razones de esta seguridad, frente a los siglos de duda metódica y universal, nos encontramos con apelaciones al "instinto intelectual", a la "evidencia objetiva", a la "connaturalidad del entendimiento para alcanzar la verdad", etc<sup>28</sup>. La impresión general que tiene G. van Riet es que "hemos asistido durante cuarenta años a controversias llamadas filosóficas en las que lo único que estaba en juego era la ortodoxia tomista"<sup>29</sup>.

La *evidencia* de esta epistemología, dados los presupuestos lógicos y ontológicos que implica<sup>30</sup>, no resulta convincente. Pero es claro que este realismo y la seguridad que da el conocimiento de las esencias inmutables de las cosas, es una filosofía más cómoda para un Magisterio de índole doctrinal. En cambio, a partir de las filosofías subjetivas, de la hermenéutica, de la relatividad de la historia, de los condicionamientos socio-culturales e incluso biológicos del conocimiento hay pocas posibilidades de definiciones inmutables y eternas. Se hace plausible la tesis de Pierre Thibault sobre los presupuestos políticos de la

---

<sup>26</sup> *Insegnamenti di Paolo VI*, Città del Vaticano, vol. XII (1974) 1232.

<sup>27</sup> Véase mi artículo *Teología y Magisterio: dos modelos de relación*, Estudios Eclesiásticos 59 (1984) 16.

<sup>28</sup> El tratado más extenso sobre la epistemología neotomista es el de G. VAN RIET, *L'épistémologie thomiste*, Louvain 1946. Sobre la aptitud natural de las facultades cognoscitivas para la verdad, cf. p. 100; sobre la evidencia o el instinto intelectual, p. 119; sobre Kant como *evidentemente* absurdo, p. 121; la apelación al buen sentido, p. 126; que implica que la visión habitual del universo es verdadera, simplemente porque es habitual, p. 126.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 636.

<sup>30</sup> Véase la defensa que hace de esta *evidencia* O.N. DERISI, *Actualidad de la doctrina tomista del conocimiento*, Scripta Theologica 11 (1979) 788: "La aprehensión del ser trascendente en el conocimiento - nos referimos siempre al intelectivo - es un *hecho evidente*".

restauración de la filosofía aristotélico-tomista por León XIII<sup>31</sup>. Para asegurar el poder indirecto, el directo era impensable ya, tenía que ejercer sobre los fieles un magisterio doctrinal claro y preciso, sobre una base filosófica incuestionable.

Esta filosofía lleva a concebir la totalidad de la realidad y de la revelación y de la tradición católicas como reductibles a un conjunto de formulaciones claras, precisas, definitivas. Incluso la utilización de una lengua muerta, el latín, da a sus formulaciones un estilo lapidario e inmutable, el único apropiado para las definiciones dogmáticas<sup>32</sup>.

### 3. Comparación esquemática de las dos corrientes

Poco antes del Vaticano II las corrientes se habían ido estilizando, de forma que se podía definir con bastante claridad la diferencia fundamental entre las dos. En el *Bulletin de théologie fondamentale*, que el P.H. de Lubac publica en 1948<sup>33</sup>, se trata el tema de la evolución del dogma y, a propósito de esto el tema de la comprensión de la revelación<sup>34</sup>. El P. Hugueny, citado por H. de Lubac en ese boletín, lo ha visto con claridad: "Para comprender las leyes y el carácter del desarrollo (del dogma) es esencial tener una idea exacta del hecho de la revelación."<sup>35</sup> La oposición fundamental entre las dos concepciones de la revelación se puede expresar con la alternativa: "La revelación es fundamentalmente un sistema de proposiciones" "La revelación no tiene que ser considerada en principio como un sistema de proposiciones"<sup>36</sup>. El contenido positivo de esta segunda postura lo explica el mismo H. de Lubac: "Sería ilegítimo creer que la revelación nos ha sido dada sin un vínculo intrínseco con la realidad una y total de Cristo, que nos haya sido entregada como un simple formulario, en una serie de proposiciones, desvinculadas de este misterio único, como una especie de

---

<sup>31</sup> P. THIBAUT, *Savoir et pouvoir. Philosophie thomiste et politique cléricale au XIX siècle*, Presses de l'Université Laval, Québec 1972. La tesis es ratificada por el conocido sociólogo de la religión E. POULAT, *L'église c'est un monde*, cap. IX y X.

<sup>32</sup> Pío VII consideraba al latín como el único lenguaje apropiado para expresar la "immutabilitas, quae divina decet testimonia" y por eso se opone a la traducción inmoderada de la Biblia a lenguas vulgares cambiantes (DS 2710 = D 1603)

<sup>33</sup> *Recherche de Science Religieuse* 35 (1948) 130-160.

<sup>34</sup> Hay que tener en cuenta que los autores que intervienen en la discusión no han abandonado por completo la escolástica y que pretenden ser fieles a Sto. Tomás, aunque interpretándolo de forma distinta.

<sup>35</sup> *L.c.*, 153.

<sup>36</sup> Serían las posturas del P. BOYER, profesor de la Universidad Gregoriana, la primera, y la del P. CHARLIER OP, la segunda. Véase el artículo citado en nota 33, p. 155. El artículo del P. BOYER, que ilumina muy bien la controversia, es *Qu'est que la théologie?* *Gregorianum* 21 (1940) 255-266.

"mayores" (lógicas) preparadas para nuestros razonamientos futuros"<sup>37</sup>. Esta declaración de H. de Lubac recuerda mucho una de J. A. Möhler, la gran figura de la primera escuela de Tubinga y hay que reconocer que Möhler lo expone con más claridad: "El cristianismo no consta de expresiones, fórmulas y frases. Es una vida interior, una fuerza sagrada, y todos los conceptos doctrinales y los dogmas tienen valor únicamente en cuanto expresan lo interior, que por este mismo hecho se da por supuesto. Es más, como concepto, que siempre es limitado, no puede comprender y agotar la vida, que es inexpresable, y es siempre inadecuado. Pero como vida tampoco es comunicable y no puede ser fijada. Lo tiene que ser mediante representaciones en conceptos, mediante expresiones. Pero como los conceptos doctrinales, los dogmas, etc. son representaciones de una determinada vida interior, y esta vida tiene que ser fijada por los conceptos, éstos no son indiferentes, sino extraordinariamente importantes"<sup>38</sup>.

Se puede observar con facilidad la diferencia entre la claridad y precisión de un sistema de proposiciones y el carácter difuso, vago e impreciso de una comprensión orgánica, en la que las proposiciones son necesarias, pero son únicamente expresiones inadecuadas y cambiantes de la riqueza inexhaustible de la realidad total.

Estas dos concepciones son las que se van a enfrentar en el aula conciliar y ya se puede presuponer por adelantado que una fusión e incluso un mero puente entre las dos es bien difícil.

## II. LA DISCUSIÓN EN EL CONCILIO

### 1. La fase preparatoria

El primer gran tema de fe que se sometió a la discusión del Concilio fue el de la revelación, ya en noviembre de 1962. Sin embargo su aprobación definitiva como constitución dogmática no tendría lugar hasta el 18 de noviembre de 1965. Ya la duración de la discusión y la complicadísima historia textual de la constitución son un indicio claro de la tensión que había originado el tema entre las dos corrientes presentes en el Concilio.

El esquema previo o, más exactamente, los dos esquemas previos, estaban ya terminados por la comisión teológica en 1961 y fueron puestos a discusión en la

---

<sup>37</sup> *L.c.*, 155.

<sup>38</sup> J.R. GEISELMANN (Hrsg.), *Die Einheit in der Kirche*, Köln-Olten, 1956, 13,43. Véase mi artículo *Unidad y continuidad de la fe en un mundo histórico y pluralista* Estudios Eclesiásticos 48 (1973) 450.

comisión central en 1962. Una selección, más bien escasa, de las enmiendas propuestas en esta comisión central fue incorporada a los textos que fueron entregados a la discusión de los padres conciliares<sup>39</sup>. Aunque los esquemas preparados por la comisión teológica eran dos, uno sobre la revelación y otro sobre la custodia del depósito de la fe, solamente el primero fue discutido y rechazado. Del segundo solamente quedaron unos restos. Pero precisamente este segundo, redactado dentro de la más ortodoxa corriente escolástica, es interesante porque expone con toda claridad los presupuestos filosóficos que van a condicionar los dos documentos.

La corriente escolástica expone su teoría del conocimiento, con toda honradez y claridad, como condición de posibilidad del recto uso de la razón e, incluso, como el fundamento sobre el que se edifica la fe. Es algo, por lo tanto, a lo que en ninguna hipótesis se puede renunciar. Presupuesta la pasividad absoluta del entendimiento en el conocer, la Iglesia ha admitido siempre con la misma firmeza – según el esquema – el que "el entendimiento humano está provisto de la facultad de conseguir verdades necesarias e inmutables y de enunciar sobre ellas proposiciones inmutables"<sup>40</sup>. Como se ve hay dos pasos: primero, un conocimiento meta-lingüístico de verdades necesarias e inmutables; segundo, la formulación de proposiciones también inmutables sobre esas verdades. La pasión por la objetividad e inmutabilidad salta a la vista y con esto la aversión a todo lo que sea subjetividad, evolución, historia. La condenación de todas las filosofías que admiten la relatividad histórica o evolutiva o defienden la incapacidad del entendimiento para llegar a formulaciones definitivas e inmutables de la verdad, es la consecuencia inmediata.

La otra corriente, que podemos llamar histórica, en las discusiones de los esquemas, previas al Concilio mismo, está representada casi exclusivamente por exegetas, que no son filósofos y que tienen, naturalmente, presupuestos filosóficos, pero no siempre conscientes. Incluso se puede decir que son pragmáticos bíblicos<sup>41</sup>. De todas formas de modo positivo les parece necesario

---

<sup>39</sup> La complicada historia de esquemas y contraesquemas, a la que solamente voy a hacer alusión, se puede ver con detalle en el artículo de G. RUIZ, *Historia de la constitución "Dei Verbum"*, en *Comentarios a la constitución DEI VERBUM, sobre la divina revelación*, BAC, Madrid 1969, 3–99.

<sup>40</sup> CONCILIIUM VATICANUM II, *Schemata Constitutionum et Decretorum*, vol. I, "De deposito fidei pure custodiendo", cap. I. N° 4 [De veritate primorum principiorum], Ciudad del Vaticano 1962, 27.

<sup>41</sup> Véase la declaración del Cardenal Alfrink, que dice expresamente que es exegeta y no filósofo, cf. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Vol. II, Pars II, 293, pero que la doctrina revelada se predica "alio modo cogitandi humano – dicamus, alia philosophia – quam philosophia perennis" (sic).

que de tal manera se predique la verdad evangélica que sea compatible con cualquier filosofía que conserve la verdad evangélica sana y salva<sup>42</sup>. Lo que rechazan es que la Iglesia se vincule tan estrechamente a una determinada filosofía (la llamada "perennis") en sus declaraciones doctrinales. El Cardenal Döpfner pedía también que no se condenen doctrinas (filosóficas) cuyo sentido y compatibilidad con la fe todavía se discute entre los católicos y el mismo Cardenal pide que, más que condenar, se diga de forma positiva "lo que hay del acto vital, total, concreto del hombre creyente"<sup>43</sup>. Es una expresión del carácter de totalidad que tiene la revelación y que no será reductible a una mera colección de proposiciones. A esta misma idea se puede referir también la insistencia en la revelación por lo hechos, frente a la preferencia, casi exclusiva, de la revelación por las palabras<sup>44</sup>. Otra nota característica es la preferencia por el plural o el singular cuando se habla de "verdades" o de "verdad". La preferencia por el plural "verdades" indica una preferencia por la concepción proposicional de la revelación, con un progreso limitado a las implicaciones lógicas de las proposiciones mismas. La preferencia por el singular "verdad" indica una concepción más total y una evolución conducida por implicaciones orgánicas y no simplemente lógicas<sup>45</sup>.

## 2. En el aula conciliar

### a) Presentación de los esquemas

Me voy a limitar a las discusiones previas al rechazo de los esquemas y a su retirada por Juan XXIII para ser sustituidos por otro redactado por una comisión mixta, porque el problema de la existencia de dos corrientes irreconciliables es ya suficientemente claro desde el principio.

Sobre la elaboración del documento base: "Las fuentes de la revelación", apenas modificado por las enmiendas propuestas en la Comisión Central, habla

---

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> *Ibid.*, 287.

<sup>44</sup> Véase el n. 18 del mismo esquema "De deposito fidei.." donde los hechos, en cuanto revelación, son reducidos a las palabras que se digan sobre ellos "Estos no pertenecen al orden revelado de la salvación sino por las *verdades* que en ellos están latentes o con ellos se conectan y tienen que ser declaradas por la palabra de Cristo o de los legados de Dios y afirmadas por nosotros por la fe" (*L.c.*,36).

<sup>45</sup> L. ALONSO SCHÖKEL, *El dinamismo de la tradición*, en *Comentarios a la constitución "Dei Verbum" sobre la divina revelación*, Madrid 1969, 293ss, hace notar la frecuencia del término "veritates" en plural en el cap. IV del esquema "De deposito fidei..", en comparación con la ausencia de este plural en la constitución definitiva. Con razón comenta el autor del artículo que "las muchas palabras no son más que articulación provisoria de la única verdad..." (p. 294).

en primer lugar el Cardenal Ottaviani, como responsable del esquema. Se queja de que corren otros esquemas alternativos<sup>46</sup>. Se defiende de la falta de tono pastoral del esquema. Cree que el tono pastoral no es apto para enseñar y lo que nos ha mandado Cristo es "docete omnes gentes"<sup>47</sup>. Da por supuesto que el único lenguaje apropiado para la docencia es el escolástico. También se ha echado de menos el aliento de la nueva teología, pero el Cardenal cree que el Concilio debe tener el aliento de los siglos y no el de una escuela que hoy es y mañana se echa al horno. El perpetuo equívoco en el que se mueve el Cardenal Ottaviani y otros muchos Padres es el de identificar el "depósito de la fe" con la formulación escolástica de este depósito. El Cardenal termina su presentación con una patética llamada para que no se arruine el trabajo y el fruto del ingenio y la doctrina de tantos hombres doctos<sup>48</sup>.

Otros Cardenales, que intervinieron en la revisión del esquema en la Comisión Central, no están de acuerdo con esta interpretación de Ottaviani. El Cardenal Döpfner hace constar que cuando el esquema llegó a la revisión de la Comisión Central los Cardenales Liénart, Frings, Léger, Alfrink, Silva Henríquez, Bea y otros propusieron "dudas gravísimas" sobre el esquema y que él cree que tiene que ser rechazado por completo. En la comisión teológica preparatoria había un influjo "demasiado unilateral" y no se admitió la discusión sobre la necesidad de crear una comisión mixta con el Secretariado para la Unión<sup>49</sup>.

También el Cardenal Gracias se queja de que en la preparación del esquema no estuvieron representadas las misiones. Admite ya claramente la existencia de "dos escuelas" en el aula y prevé que la discusión puede ser interminable. Las enmiendas que se proponen al esquema propuesto son "tan numerosas y radicales" que al final no quedaría nada substancial<sup>50</sup>.

---

<sup>46</sup> Además del esquema del Secretariado por la Unión, que era oficial, pero que coincidía en algunos temas con el de la Comisión Teológica, con un enfoque totalmente distinto, corrían al menos dos que se podían llamar anti-esquemas, uno del que era redactor principal el P. K. Rahner y otro del P. Congar. Véase sobre el tema U. BETTI, *La rivelazione divina nella chiesa*, Roma 1970, 33ss.

<sup>47</sup> El que el tono de la "docencia" de Cristo no se pareciera en absoluto a la escolástica no parece preocupar al Card. Ottaviani.

<sup>48</sup> *Acta Synodalia...*, I, III, 27s.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 124 (El esquema de hecho apenas había sido corregido a pesar de la cantidad de "placet iuxta modum" que equivalían a un rechazo). La patética llamada de Ottaviani para que se aceptara el esquema era casi un chantaje para una parte de los Padres, que daban por supuesta la aprobación pontificia del esquema. Por eso se pidió una aclaración antes de la votación en el aula y, en contra de la declaración de Ottaviani, que había citado el canon 222, 3, se declara que conforme al canon 33, sección primera, cualquier Padre puede hablar sobre cualquier esquema para admitirlo o rechazarlo. *Ibid.*, 132.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 166.

*b) Desconcierto en el aula*

Era innegable la presencia de dos corrientes en el Aula Sinodal. De una manera muy general se puede decir que la corriente conservadora, que ahora queda en minoría, estaba integrada sobre todo por españoles e italianos. En la otra corriente había alemanes, holandeses, belgas, franceses. Se fueron añadiendo poco a poco representantes de otras naciones y de otros continentes y se cambió por completo la impresión, que había podido sacar la comisión teológica y el Cardenal Ottaviani, de que el esquema sería aceptado prácticamente sin discusión. Pero esta división, que fue apareciendo a lo largo de la primera discusión del esquema, no dejó de sorprender y desconcertar a Padres que hasta entonces no habían conocido más doctrina que la escolástica. Algunos no se consideraban preparados para discutir el tema en un terreno tan desconocido.

El Arzobispo de Chicago, A. Meyer, no duda en afirmar que en la discusión se han propuesto "dos sentencias opuestas sobre una cuestión de máxima importancia" y afirma además que "esta oposición de sentencias es causa de suma ansiedad para muchos Padres"<sup>51</sup>. El Arzobispo D. Hurley cree que la discordia está en la interpretación de la palabra "pastoral" (198). El obispo I. Ruotolo afirma también "que de la discusión que se ha tenido hasta ahora queda clarísimo que hay dos sentencias opuestas entre los Padres" y él propone que se llegue a un "compromiso", que pueda conseguir la unanimidad de los Padres o, al menos, la mayoría que se considera necesaria. El compromiso consiste en hacer un proemio "pastoral", válido para todos los esquemas. Por pastoral entiende vago y no doctrinal, en el que la Iglesia se muestra como madre con relación a los no creyentes y, una vez satisfecha la orientación "pastoral" con este proemio, se pueden ya aceptar los esquemas propuestos por el Papa, en los que la Iglesia aparece más como maestra (p. 201s). Más preocupado está el obispo A. Ancel que confiesa abiertamente su ansiedad y no sabe "por dónde se puede ir, ni ve abierta ninguna puerta" (p. 203). El obispo español Fidel García Martínez también cree que hay dos posiciones contrarias y que los que se oponen al esquema lo hacen sobre todo porque éste tiene una forma excesivamente escolástica. El es más optimista en cuanto a la superación de esta oposición porque piensa que, si los obispos admiten todo lo que ha sido ya dicho por los otros concilios, la diferencia no puede estar más que en la forma y esta diferencia no debería impedir el progreso del Concilio (p. 213s). Da más bien la impresión de que no se ha enterado de la gravedad misma de la cuestión y quiere reducirla a la "forma" como si ésta no tuviera incidencia en el fondo o no surgiera espontáneamente del fondo.

---

<sup>51</sup> *Ibid.*, 169. En adelante sobre este tema cito entre paréntesis únicamente la página de este volumen.

De alguna manera coincide con esta opinión la interpretación que había dado la Radio Vaticana, que hablaba de *tres* corrientes, pero que las diferencias no eran doctrinales, sino solamente sobre el modo de presentar la doctrina. La *Civiltà Cattolica*, que recoge esta opinión de Radio Vaticana, cita también una interesante carta del Arzobispo Montini, que afirma que el tema deja a la vista una gran *pluralidad* de pensamientos<sup>52</sup>.

c) *¿Lenguaje pastoral o doctrinal?*

Para neutralizar de alguna manera está cruda discrepancia, que se había mostrado en el aula, muchos Padres quieren reducir las diferencias a la utilización del lenguaje pastoral o doctrinal. El enfoque de la diferencia entre pastoral y doctrinal deja al descubierto toda la problemática que de hecho enfrentaba a las dos corrientes del Concilio<sup>53</sup>. Para la tendencia conservadora, que pronto se irá convenciendo de que son la minoría, el lenguaje pastoral es un lenguaje vago, impreciso, incapaz de comunicar con claridad la doctrina cristiana, útil únicamente para dar unas ideas generales sobre el cristianismo. El lenguaje doctrinal es simplemente el escolástico, el único apto para la comunicación exacta de la riqueza doctrinal del catolicismo. Después de haber luchado para evitar que el Concilio fuera pastoral, se resignaron e incluso se aprovecharon de esta orientación para no considerarse vinculados estrictamente a sus conclusiones.

Para la tendencia renovadora el estilo pastoral suponía una vuelta al lenguaje más directo de la revelación bíblica, como un intento de liberar a la Iglesia del carácter esotérico y anticuado que tiene, para la mayoría de nuestros contemporáneos, el estilo escolástico. Sólo con ésto puede parecer un mero pragmatismo bíblico y algo de eso hay. Pero esta liberación de la escolástica tenía también como finalidad la posibilidad de la utilización de otras corrientes filosóficas, más abiertas a la moderna problemática, como la hermenéutica, la filosofía de la historia, del lenguaje, etc. Tienen también conciencia del reduccionismo que puede traer consigo el "racionalismo" escolástico, comparado con la enorme riqueza expresiva de los lenguajes bíblicos<sup>54</sup>.

---

<sup>52</sup> Véanse los comentarios de G. CAPRILE en la "*Civiltà Cattolica*" (1962/4) 592s. Caprile también está convencido de que hay acuerdo de fondo, lo que no acaba de explicar la ansiedad de muchos Padres por las diferencias.

<sup>53</sup> El estudio de las diferencias de concepción de los dos lenguajes en las discusiones del Vaticano II, que fueron promovidas por la indicación de Juan XXIII de hacer un Concilio pastoral, es posible que esté realizado, pero yo no lo conozco y ciertamente merece la pena.

<sup>54</sup> Las opiniones de los Padres sobre el lenguaje dogmático y pastoral se pueden ver en las *Acta Synodalia...*, l.c., 184, 190, 194, 198, 236, 242, 274, 285, 301, 304, etc.



Creo que las dos corrientes teológicas quedan bien representadas en estas dos interpretaciones del lenguaje apto para el Concilio: a) Para unos tiene que ser un lenguaje preciso, adecuado a unas realidades claramente delimitadas, definitivo, que no deje lugar a dudas y que decida de forma inmutable para toda la eternidad; b) para los otros el Concilio necesita un lenguaje parecido al bíblico, histórico, metafórico, parabólico, como una especie de intento de formularse siempre de nuevo una experiencia que afecta la existencia en su totalidad, que se nos revela en historias, acciones, personas, palabras, que siempre esconden y dejan entrever mucho más de lo que dicen. La revelación no es una comunicación de "verdades" sobre Dios, sino que es Dios mismo el que se comunica<sup>55</sup>. Con un tono más bien irónico exponía otro Obispo la oposición de las posturas diciendo: Cristo no dijo a los apóstoles: "id y guardad íntegro el depósito de la fe", sino "id y predicad el evangelio"<sup>56</sup>.

### III. LAS DOS CORRIENTES EN EL TEXTO FINAL

Sin duda lo que prevaleció en el texto final de la constitución sobre la revelación fue la corriente moderna. Esto suponía un giro de 180° con relación a los esquemas originales, redactados con la mentalidad escolástica. Suponía también la entrada oficial en la Iglesia de una interpretación alternativa de la revelación. A partir de aquí coexisten en la Iglesia dos interpretaciones del hecho original de la revelación, ni opuestas ni quizá sencillamente complementarias, sino simplemente diversas. Tampoco se puede decir que una de ellas está más cerca de la realidad misma, pues la realidad de la revelación sólo nos es asequible en la interpretación. La persistencia y la legitimidad de las dos corrientes hay que verla, no tanto en la coexistencia de textos de las dos corrientes en el texto final, cuanto en la coexistencia de los Concilios Tridentino, Vaticano I y Vaticano II en la vida de la Iglesia.

Incluso textos del Vaticano I, citados literalmente en el Vaticano II, tienen en éste un gusto y un sentido distintos. Un ejemplo puede bastar. En el Vaticano I se dice que Dios "se revela a sí mismo" (DS 3004 = D 1785) y el Vaticano II dice en la *Dei Verbum*: "Dispuso Dios en su bondad y sabiduría revelarse a sí mismo" (DV I,2)<sup>57</sup>. Ese "Sí mismo" de Dios tiene en el Vaticano I la significa-

<sup>55</sup> Sí lo expuso claramente en el aula G. Volk, *Acta Synodalia...*, l.c., 364 y está recogido en el cap. I, N° 2.

<sup>56</sup> E. d'Souza, *ibid.*, 322.

<sup>57</sup> En el texto latino de ambos Concilios se puede apreciar aún más la literalidad de la cita, a pesar de que el Vaticano II no pone aquí referencia al Vaticano I: "Placuisse eius sapientiae et bonitati... se ipsum revelare" (Vaticano I); "Placuit Deo in sua bonitate et sapientia Seipsum revelare" (Vaticano II). Pero es significativo de la diferente impostación lo que se añade en el

cion de "ser enseñado (el hombre) acerca de Dios", como aparece por la interpretación que da el canon segundo de la revelación (DS 3027 = D 1807 "ut de Deo doceatur"). En cambio para el Vaticano II "por esta revelación...Dios habla a los hombres como amigo y mora con ellos para invitarlos a la comunión (societatem) consigo y recibirlos en su compañía"<sup>58</sup>.

#### IV. CONCLUSIÓN

Creo que después de lo que he intentado aclarar se puede decir que en la Iglesia Católica conviven hoy con pleno derecho dos interpretaciones distintas del mismo hecho de la revelación. No son ni opuestas ni complementarias. Si las consideramos como "paradigmas de comprensión" hay que reconocer que son incommensurables. Estrictamente hablando no es posible una discusión entre ellas, porque parten de presupuestos diversos. De ninguna de ellas podemos decir que está más cerca del hecho mismo de la revelación, porque no tenemos ningún punto privilegiado, exterior a ellas, para verificar su mayor o menor acercamiento a la realidad. Sí podemos decir cuál es más comprensible para la mentalidad moderna y eso es un valor positivo. Pero lo único que se puede pedir es tolerancia mutua y reconocimiento de la legitimidad de las dos. Tal vez alguna vez se encuentre una síntesis convincente. Entre tanto sólo nos queda una fraternal tolerancia.

**Ricardo Franco**

---

Vaticano I: "(revelarse a sí mismo) y los decretos de su voluntad", que es interpretado por el Vaticano II como "(a sí mismo) y el misterio (sacramentum) de su voluntad". La diferencia entre el singular y el plural es significativa y la referencia al texto de Efesios no es casual.

<sup>58</sup> Se pueden buscar en el mismo texto conciliar algunos "bloques erráticos" como restos de la antigua mentalidad. Hay uno, por ejemplo, en el N° 9, que es una enmienda (modus) introducida en el texto cuando ya este había sido aprobado por la inmensa mayoría y se había dado por terminado el plazo de los modos. Pero la discusión de esos textos alargaría innecesariamente el artículo.