

El pluralismo teológico ante la Filosofía y ante la Filosofía del Lenguaje

I. *Origen de la cuestión*

¿Qué es «pluralismo teológico» y de dónde viene esta cuestión de que tanto se ha hablado estos últimos años?

El conjunto de estudios publicados sobre el pluralismo teológico, ha tenido como ocasión más o menos inmediata, el Concilio Vaticano II, del que son estas palabras: «Los teólogos, guardando los métodos y las exigencias de la ciencia sagrada, están invitados a buscar siempre un modo más apropiado de comunicar sus conocimientos a los hombres de su época; porque una cosa es el depósito mismo de la Fe, o sea de sus verdades, y otra cosa es el modo de formularlas, conservando el mismo sentido» (1).

Lo cual, como es obvio, no quiere decir precisamente que hayan estado siempre acertados todos los que hoy día han escrito sobre el pluralismo, sino que tanto si han acertado como si no, ha habido aquí la ocasión de la confusión y de la diversidad de sentidos en que se ha escrito sobre el pluralismo. Porque los sentidos en que se ha tomado esta expresión han sido diversísimos, desde los primeros ensayos (2), hasta los de K. Rahner y los de H. Küng, de que hablaremos después; y es tanto lo que se ha escrito sobre este tema, que actualmente es muy considerable la bibliografía que le pertenece.

(1) VATICANO II, *Gaudium et Spes*, n. 62. El mismo Concilio es quien cita con ello las palabras de Juan XXIII del 11 de septiembre de 1962 al iniciarse el Concilio (AAS 54 (1962) 792); palabras que a su vez fueron repetidas por la Congregación para la Doctrina de la Fe en su Declaración *Mysterium Ecclesiae*, en la cual también toca esta cuestión (AAS 65 (1973) 404).

(2) BELLET, M.; BERTRAND, D., SI; LE BLOND, J. M., SI; *Conversation sur le pluralisme*. «Christus» 15 (1968) 150-165.

II. Una clase de pluralismo: el de Karl Rahner

En 1969 fue K. Rahner quien planteó esta cuestión, dando a la palabra «pluralismo» el sentido que cuadra con su propia mentalidad filosófico-teológica: *El pluralismo en teología y la unidad de confesión en la Iglesia* (3).

Desde luego no se trata ahí, dice Rahner, del pluralismo en el sentido de diversidad de escuelas teológicas, que hubo ya antiguamente (4), sino de algo cualitativamente distinto. Cree que si hubiese hoy «una» filosofía, una sola, podríamos hacer confluír las expresiones en la disyuntiva de un «sí» o un «no», que excluyera este «auténtico» pluralismo de que habla ahora: «el pluralismo de que aquí tratamos consiste propiamente en que no se puede en absoluto hacer confluír a teologías y tesis en una alternativa lógica tan simple que quedan una junto a otra en una oposición diametral y dispar; al teólogo particular le está vedado encaramarse a una posición más elevada, única y común, desde la que pueda enjuiciar ambas posturas» (5).

Varios ejemplos ofrece K. Rahner. Uno de ellos es la doctrina de la eucaristía y la transustanciación, muy diversa en «los teólogos holandeses y romanos» (6). ¿En qué radica la diversidad o pluralismo? En que unos toman como base una «filosofía existencialista» y los otros no: «tengo la sospecha de que ellos (los teólogos romanos) sencillamente no pueden, incluso con toda su mejor voluntad, dar por válidos los mismos presupuestos filosóficos ni aceptar la misma ontología existencial en que se basa esa doctrina, que por otra parte, ha de ser tomada en serio, de la transignificación, etc.» (7); y algo semejante sucede con cualquier teología de alguien, en el cual «está determinada mucho más que la nuestra por el destino de su vida personal, por su idiosincrasia psicológica, por el ambiente intelectual y social, por factores, en suma, que son de muy otro carácter y tienen muy distintas repercusiones en el caso del teólogo profesional» (8).

Por esto ante todo nos hace notar que «en las fórmulas del magisterio que expresan la confesión de fe de la Iglesia va implícita una regulación del lenguaje *que podría ser distinta*, que no viene dictada en absoluto por la cosa misma, sino que está condicionada cultural y sociológicamente, que es por tanto, una imposición» (9)). Como se ve

(3) RAHNER, K.: *El pluralismo en teología y la unidad de confesión en la Iglesia*. Edición española de «Concilium», n. 46 (1969) 437-448.

(4) O. c., p. 428.

(5) O. c., p. 431.

(6) O. c., p. 434.

(7) O. c., p. 435.

(8) O. c., p. 436.

(9) O. c., p. 439. El subrayado es mío.

no distingue K. Rahner entre dos nociones: que el lenguaje pudiera ser distinto «en lo que» expresa o en «el modo con que» lo expresa.

Aduce K. Rahner como ejemplo los conceptos de «persona» y de «naturaleza», empleados en la Trinidad y en Cristología; o los de «pecado original» y «transustanciación» para decirnos: «en tales doctrinas dogmáticas existen determinadas regulaciones de lenguaje que podrían haber sido muy diferentes, porque no venían impuestas por el mismo objeto en cuestión» (10). Pero por desgracia tampoco nos dice en qué sentido han de entenderse estas palabras suyas; porque como acabamos de indicar, hay dos sentidos totalmente distintos.

Lo que ante todo se ha de decir es que K. Rahner por lo menos tiene algunos textos que hacen sospechar que él entiende sus propias expresiones en sentido fuerte; por ejemplo éste: «los intentos, reflejados en la *Humani Generis* y la *Mysterium fidei* (de establecer como infranqueables para el futuro unos conceptos teológicos semejantes y, a pesar de su historia, el lenguaje dado por ellos) no son correctos ni convincentes» (11). Ahora bien, tanto en la Encíclica *Humani generis* como en la *Mysterium fidei*, la primera de Pío XII, la segunda de Pablo VI, lo que hace el magisterio es sencillamente afirmar lo que podríamos llamar (para darle ahora un nombre con que entendernos, pero no como si lo hubiesen utilizado estos documentos) la «inmutabilidad intrínseca» de la verdad; y que de hecho hay sistemas que son coherentes con ella y otros que no lo son.

Surge, pues, de nuevo, la pregunta: el Lenguaje (o la «expresión», «las proposiciones», los «asertos», etc.), ¿pertenecen a «lo que» se significa o bien meramente al «modo con que» se significa? K. Rahner (y bastantes teólogos) parece que nunca han llegado a formularse con nitidez esta pregunta decisiva. ¿No se deberá a esta penuria de sustrato filosófico en muchos, gran parte de las dificultades con que tropiezan hoy día los teólogos? Ante todo, porque con frecuencia hablan con suma ambigüedad e imprecisión, lo cual ciertamente no ayuda cuando se afirma que se «posibilita y da claro derecho a un pluralismo de teologías, así como también a un mayor distanciamiento de las formulaciones del magisterio eclesiástico» (12).

Esta impresión de ambigüedad se acrecienta, porque a veces K. Rahner habla en el primer sentido (13), que es enteramente admisible; pero de repente, con la mayor naturalidad, pasa al segundo sentido, como si la *afirmación o proposición que niega un lenguaje erró-*

(10) O. c., p. 439.

(11) O. c., p. 441.

(12) Habla con esta ambigüedad en todo este contexto, *ibid.*, p. 441.

(13) Por ejemplo pocos párrafos después: «el magisterio de la Iglesia está naturalmente posibilitado para declarar en determinados casos la incompatibilidad de afirmaciones concretas de una teología particular con la confesión de fe» (*ibid.*, p. 443).

neo, no fuese cuestión de *realidades*, sino (al modo fenomenológico o hegeliano), «mera» cuestión de expresión externa: «se ha de admitir que en tal trazado de fronteras, de manera refleja o no refleja, no se decide primaria y directamente sobre una cuestión de verdad o no verdad, sino que ello implica más bien un fenómeno de índole cognoscitivo-sociológico» (14), de modo que la decisión del magisterio sólo señalaría «un peligro», no una «realidad» que —según esta concepción— no podría ser expresada por ningún Lenguaje (si interpretamos bien a K. Rahner con nuestras palabras, lo cual habría que discutirse). Pero si fuera así, sería, como se ve, algo enteramente inaceptable: «dado que el pluralismo en la teología actual no puede ser totalmente salvado, se puede presumir que el magisterio apenas podrá en el futuro formular nuevas declaraciones doctrinales y positivas» (15). Parece, pues, que aquí está latente una mentalidad o concepción, que sería ésta: tanto las filosofías, como las diversas teologías, sólo son *mero* medio expresivo «*con que*» el hombre se expresa; no pertenecen de ningún modo a «*lo que*» fuera significado o expresado. Adviértanse bien, por favor, las palabras «sólo» y «mero» que he subrayado.

Esta impresión pesimista que la ambigüedad de K. Rahner deja flotando, como si tras ella se escondiese lo peor, se acrecienta con la lectura de las páginas siguientes, escritas años después, en las cuales parece aludir a su antigua obra filosófica *Geist in Welt*, que contiene lo que podríamos llamar como una fundamentación hegeliano-existencialista de una teología trascendental, en la cual la misma relatividad del flujo o «devenir», implicada como la esencia de todo Lenguaje (o pensamiento) daría como contrapartida un pluralismo teológico, pues sólo habría en él la «unidad» de ser cada expresión un «momento» evolutivo en que *Dios se iría así manifestando*, en el pensamiento de cada momento y cultura.

Efectivamente K. Rahner publicó en 1939 una obra que revela la dirección fundamental que tomó desde sus mismos comienzos a modo de fundamentación filosófica de su teología; es la obra ahora mencionada titulada *Espíritu en el mundo* (16).

Según ella, no «es» el hombre un compuesto de espíritu y materia; nada de esto. El hombre «es» espíritu (*Geist*) que «está» en el mundo (*Welt*) entendido éste, como el horizonte sensible que a modo de «a

(14) O. c., p. 443.

(15) O. c., p. 444.

(16) RAHNER, K.: *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*. Innsbruck 1939. La segunda edición es de Kösel-Verlag, München 1957; y esta segunda es la que ha servido para la traducción española, que es la que aquí cito: *Espíritu en el Mundo. Metafísica del conocimiento finito según Sto. Tomás de Aquino*. Barcelona, Ed. Herder, 1963.

priori» trascendental condiciona el horizonte de su conocimiento y su metafísica; por tanto condiciona su teología en cuanto sería la formulación de una progresiva manifestación de Dios por medio de las sucesivas filosofías, dando así diversos sistemas teológicos. Por consiguiente nada del proceso con que por ejemplo Santo Tomás infiere en la «*tertia via*» a Dios, por vía de causalidad (17); antes bien, la *existencialidad trascendente* del mundo material que habría en una metafísica realista, se desvanece: el «*lumen intellectus agentis*» para Rahner, es «la condición apriórica y sólo formal de la objetividad del mundo» y por tanto la metafísica no sería una «visión de un objeto metafísico, del ser como tal, sino la reflexión trascendental sobre aquello que es coafirmado en el conocimiento del mundo, en la afirmación de la *physica*» (18); pues, según él, «todo lo metafísico parece existir tan sólo para posibilitar la intuición objetiva sensible; parece que sólo conocemos a Dios, el *objeto* de la metafísica, como el necesario horizonte de la experiencia del mundo que sólo en este horizonte es posible» (19)...

Esta obra de K. Rahner encontró, como es obvio, mucha oposición. Para no citar ahora las ya lejanas observaciones de varios, véase la crítica reciente, y dura, de Cornelio Fabro, en el Congreso Internacional Tomístico de 1970 en Roma, en la cual hace notar cómo K. Rahner, bajo la apariencia de «interpretar» a Santo Tomás, en realidad lo que hace en esta obra es trasponer el realismo metafísico tomístico en lo *trascendental kantiano*, con un *historicismo* que es debido a la concepción hegeliana de la conciencia como «negatividad trascendental» (20). Por ello el juicio de Cornelio Fabro contra tal «existencialismo teológico» es decidido y fuerte (21).

(17) RAHNER, K.: *Espíritu en el Mundo*, O. c., parte III, § 2, p. 375: «Si esta interpretación del *Deum cognoscere ut causam* es la única recta, entonces es evidente que el acto radical de la metafísica no es ninguna clase de conclusión causal desde un ente, como tal, hacia su fundamento, que a su vez no necesitaría ser, sino otro ente; sino el abrirse del *cognoscente* sobre el ser absoluto como fundamento del ente y de su conocimiento».

(18) O. c., p. 379.

(19) O. p., § 4, p. 387. Véase el siguiente párrafo, que revela toda la mentalidad de Rahner: «*Abstractio* es la apertura del ser en absoluto que coloca al hombre delante de Dios; *conversio* [ad phantasma] es sumirse en el aquí y ahora de este mundo finito, que hace de Dios el lejano desconocido. *Abstractio* y *conversio* son para Santo Tomás lo mismo: el hombre» (pág. 388).

(20) FABRO, Cornelio: *Antropología esistenziale e metafisica tomista*. Publicado en el volumen «De homine. Studia hodiernae Anthropologiae. Acta VII Congressus Thomistici Internationalis», Romae 1970, vol. I, pág. 117: «La trasposizione del realismo metafisico tomistico nel trascendentale kantiano, iniziata da Maréchal, é stato prolungata dal Rahner nello

Ahora bien, precisamente las páginas con que K. Rahner terminó en 1969 su artículo sobre el pluralismo teológico, parece que confirman que ésta es la interpretación que obviamente hay que dar a sus propias concepciones teológicas. La razón es esta: si según la metafísica tomística, formulamos juicios y enunciamos proposiciones en que el «ser» es el objeto formal, de modo que su contenido se verifique tanto en el mundo material existente, como en lo espiritual, pero nosotros todo ello lo aprendemos «en cuanto es» (esta es la noción de «ser», $\delta\nu \text{ ἢ } \delta\nu$) de suerte que la fundamentación racionalmente exigida de este «ser» esté existencializada en un Existente, cuya Esencia sea el mismo Existir, autofundante y omnifundante de todo lo inteligible, entonces en esta Metafísica se comprende que no puede haber lugar para ninguna clase de pluralismo «intrínseco» (o sea «constitutivo»), porque el contenido de «ser» será *totalmente* universal, totalmente trascendente, absoluto. Entonces el pluralismo será meramente «extrínseco» o de «formulación» humana, que es siempre parcial, progresiva, etc.

Pero si por el contrario tomamos por base la concepción hegeliana, entonces no habrá en nuestras expresiones filosóficas y teológicas ningún «absoluto» que elimine «de derecho» el mismo devenir de un momento tras otro, como proceso *constitutivo* del ser que *se iría revelando en este mismo cambio y en su expresión* (¡identificada aprióricamente con él!); de suerte que en esta hipótesis el único criterio o norma para buscar la unidad que excluya alguna clase de pluralismo, sería la «praxis»: *el éxito existencial* (digámoslo así) de tal o cual expresión teológica en la misma historia del pensamiento.

Si acaso he interpretado bien el pensamiento de K. Rahner, cuando a continuación hace consistir el criterio que eliminaría el «pluralismo malo» meramente en la «práctica» (es decir, en el «hacerse» o «devenir» histórico) entonces se comprendería qué quiere decir con estas palabras: «En una pluralidad teológica resulta, según esto, que

storicismo moderno grazie allo assorbimento soprattutto della concezione hegeliana della coscienza come negatività trascendentale: l'uomo infatti vi è considerato unicamente come spirito e lo spirito è qualificato unicamente come *forma materiae*. Véase también FABRO, Cornelio: *La svolta antropologica di Karl Rahner*. Milano, Rusconi editore, 1974; pág. 16: «La subjetividad humana como fundamento de la manifestación del ser y de la hermenéutica de la Revelación Divina». Son éstas sólo unas pocas líneas, pero que lo dicen todo.

(21) O. c., *Antropología*, pág. 119: «Di qui l'allarme tutt'altro che ingiustificato per un siffatto esistenzialismo teológico, come si diceva all'inizio, il quale mette in pericolo ogni consistenza dottrinale della rivelazione cristiana e costituisce la crisi più grave della cristianità dopo la Riforma, più grave dello stesso modernismo». Es lo que dice repitiendo las apreciaciones (y hasta las palabras mismas) de B. LAKEBRINK: *Metaphysik und Geschichtlichkeit*. «Theologie und Glaube», 1970, pág. 240.

el mantenimiento de la unidad de confesión y el cercioramiento de tal unidad dependen (entre otros factores) de que esa comunidad y esa unidad estén realizadas de hechos; pues tanto la una como la otra no se constituyen puramente en la dimensión abstracta de la palabra como tal» (22).

También se comprendería entonces que diga que esa concepción suya tiene grandes consecuencias para el ecumenismo, entendiéndolo como si legítimamente hubiese tantas Iglesias, cuantas teologías: «*como teologías que pueden tener junto a sí a otras teologías dentro de un pluralismo estable en todas ellas*» (23). Como ya advierte el lector, esto va muy lejos; y no me parece que esto sea precisamente lo que admite y enseña el magisterio de la Iglesia; ni tampoco lo que nuestra Metafísica deja sin refutar.

Pero, ¿será realmente ésta la interpretación que hay que dar de las palabras de K. Rahner?, ¿no habremos forzado el sentido de sus palabras? Parece disiparse por sí misma la duda que así suscita, si miramos las expresiones más claras del mismo K. Rahner en un artículo que escribió algún tiempo después contra Hans Küng. En este artículo posterior, en que K. Rahner combate contra H. Küng por haber dicho que la Iglesia no es «infalible», sino que «ha errado», añade K. Rahner en qué sentido habría podido H. Küng acertar; y lo añade con estas palabras en las que subrayaré las que hacen más al caso: «Küng no podría haber negado que estas verdades permanentes de las proposiciones se dan realmente y pueden y deben reconocerse como tales, ya que lo que ellas objetivizan *no es propiamente un objeto*, sino en fin de cuentas, *el mismo sujeto espiritual* que en su estabilidad puede actuarse en definitiva sólo según verdad, aun cuando *ha sido él mismo quien ha logrado la objetivación de esta verdad originaria*» (24).

Cuando K. Rahner da sobre su propio pensamiento algunas explicaciones tan precisas como éstas, entonces parece claro cuál es el sentido que por desgracia está subyacente a sus palabras cuando habla de pluralismo teológico.

(22) RAHNER, K.: *El pluralismo en teología*, etc. «Concilium», n. 46 (1969), pág. 447.

(23) O. c., pág. 448.

(24) RAHNER, K.: *Kritik an Hans Küng. Zur Frage der Unfehlbarkeit theologischer Sätze*. «Stimmen der Zeit», 186 (1970), 361-377.

— Traducido y publicado aparte en: RAHNER-LOHRER-LOHMANN: *¿Infalibilidad en la Iglesia?* Ediciones Paulinas, Bilbao, 1971; § I, pág. 39-40. Los subrayados son míos.

III. *Apreciaciones de la teoría de K. Rahner*

Si solamente yo hubiese interpretado de este modo el fondo filosófico subyacente en la mentalidad de K. Rahner, quizá sospecharía que puedo haberme equivocado. Pero el hecho es que otros también lo han interpretado así.

Además del estudio que ya se ha citado de C. Fabro (25) ha de tenerse en cuenta la notable aportación de P. Toinet (26), que ha examinado con detenimiento el trabajo que antes hemos comentado, sobre el pluralismo teológico.

Después de exponer punto por punto el escrito de K. Rahner, se remonta P. Toinet a las «Fuentes de la problemática pluralista». Ante todo a lo que nosotros hemos llamado «condicionamiento *extrínseco*», que es explicado correctamente así: ninguna sistematización teológica humana podrá nunca «traducir adecuadamente la plenitud de lo revelado y que dejará necesariamente lugar, a causa de esto, a otras posibilidades de sistematización legítimas» (27).

Pero esto no es un auténtico relativismo; esto no excluye que pueda decirse que hasta con diversa plenitud de formulación se expresará siempre «*la misma realidad*».

Con un análisis metafísico a fondo, también se admitirá que puede haber «cierto» cambio o movimiento en el objeto y que por tanto le corresponderán varias formulaciones o proposiciones expresivas de la realidad, la cual existencialmente podrá cambiar en algo, a veces.

Aquí también sale a la superficie lo mismo que antes hemos dicho: de tal modo se admitirá este cambio, que nunca se diga que «el ser *es* cambio» (esto sería la contradicción relativista); en cambio, admitir que «el ser existente-sensible *tiene* cambio» sólo infiere una composición acto-potencia, en virtud de la cual lo significado por el «ser», o por el «es» de las proposiciones, se dirá analógicamente. De esta suerte lo mudable implica algún inmóvil: este será el estrato *metasensible* de la Metafísica (la objetividad de la noción de substancia); y en una zona ulterior de plena trascendencia, la existencialidad del Acto Puro, Existente inmóvil (28).

Ahora bien, si K. Rahner sólo admitiese este pluralismo; entonces la filosofía que estaría subyacente bajo su mentalidad evolutiva, no sería más que la aristotélico-tomista.

Pero se trata, como dice Toinet, de otra clase de pluralismo: «precisamente se nos advierte que el pluralismo nuevo es de otra natura-

(25) Véanse las notas 20 y 21.

(26) TOINET, P.: *Le problème théologique du pluralisme*. «Revue thomiste» 72 (1972) 5-32.

(27) O. c., pág. 20.

(28) Véase mi obra *Estudios de Metafísica*, Barcelona 1962, cap. IV, V.

raleza que esta pluralidad de síntesis teológicas de que la Iglesia ha estado siempre satisfecha, desde el momento que ella podía controlar su significación y eventualmente rectificar los equívocos; pues entonces los debates abiertos entre teólogos de ningún modo ponían en duda (sino al contrario suponían) el derecho y el deber para el Magisterio, de trascender, en tanto que Magisterio, los diversos episodios simplemente teológicos de la confrontación entre tesis. Ahora bien, lo que nos parece absolutamente comprometido en la hipótesis de K. Rahner— sigue diciendo P. Toinet— es esta libertad de ejercicio del Magisterio (hasta teniendo siempre en cuenta el estado del debate en curso) libertad garantizada en sí misma por una conciencia de trascendencia carismática, es decir, por la certeza de estar con capacidad (y con obligación) de dar al carisma de asistencia, vinculado a la función magistral en caso de necesidad, su libertad de intervención para el bien de la Iglesia. Ahora bien, todo pasa en la perspectiva pluralista, como si el Magisterio mismo debiese ligarse y consentir en *dejarse desposeer de tal libertad de actuar* para el bien de la Iglesia y del mundo» (29).

Desde el examen de las fuentes de la «problemática pluralista» en K. Rahner, pasa Toinet a examinar las «fuentes ideológicas de la resignación pluralista», es decir, al fondo filosófico subyacente; y aquí afirma que la raíz está en la mentalidad de Hegel. Estas son sus palabras: «La manera descrita antes con que se ha encuadrado el hecho del pluralismo teológico irreversible, no puede comprenderse ni aceptarse más que con una condición: que se tenga en el espíritu una concepción hegeliana o quasi-hegeliana del devenir de la conciencia en el tiempo y que uno la haga suya, aunque esto vaya con esfuerzos para compensarla. Casi todas las características puestas de relieve hasta aquí pueden ser explicadas por la idea metafísica que está subyacente en la reacción de K. Rahner frente al hecho pluralista» (30).

Precisamente de esta mentalidad hegeliana provienen, según Toinet, las ambigüedades y oscilaciones de K. Rahner: «Esta misma idea metafísica, emparentada con la idea hegeliana de la dialéctica trascendental del Espíritu en la Historia, ejerce cierta violencia sobre la concepción católica de revelación que K. Rahner también trae consigo y que él desearía tratar acertadamente, sin conseguirlo. De ahí resulta una situación filosófico-teológica gravemente ambigua, muy inestable y pluralizable en sí misma, de la que importa descubrir la causa propiamente metafísica» (31). En resumen: «la comprensión de sí (y de la revelación) que hoy día el hombre cristiano debe buscar en el interior de la Iglesia y del mundo, presupone una elucidación teológica de la relación fundamental entre la revelación enten-

(29) TOINET, P., o. c., pág. 21.

(30) O. c., pág. 24.

(31) O. c., pág. 24.

dida en el sentido estricto de esta palabra (es decir, en su estructura y su inspiración judeo-cristiana originaria) y esta revelación-de-sí del Ser, esta ontofanía, *que se efectúa en la historia por vía reflexiva* (en sentido amplio). Esta manifestación-de-sí pide ser también ella misma comprendida teológicamente en tanto que incluida en el dispositivo total de la revelación cristiana, en cuanto que ésta procede de la intención primera y última de Dios» (32).

No admite P. Toinet, esta dirección filosófica de K. Rahner: «dirección de una fenomenología trascendental que incluye la dimensión esencial del devenir histórico y centrada de nuevo en la cuestión antropológica por razón del hecho de que el hombre es el «lugar» de una «revelación» a la vez original y escatológica del Ser, tanto según la modalidad filosófica, como según la modalidad teológica. La búsqueda del *lugar antropológico* es, pues, efectuada *a los alrededores* de un hegelianismo repensado en relación con su problemática más existencial de tipo heideggeriano. E insistimos a este propósito, sobre la idea de aproximación y sobre la de polivalencia ontológica, de modo que uno no piense que K. Rahner se encontraría como en su casa con la sola compañía de Hegel o con el solo acompañamiento de Heidegger, pensadores sobre los cuales ciertamente está dispuesto a expresar reservas, como verosíblemente sobre muchos otros. K. Rahner también quiere estar en compañía de Tomás de Aquino, pero tal como lo ha interpretado «historialmente» la ontología de *Geist in Welt*, del que es cierto (el autor mismo lo ha reconocido) que no coincide y no debe coincidir con la de aquel Tomás de Aquino, históricamente situado en su siglo» (33).

Resume P. Toinet su pensamiento y su crítica sobre K. Rahner así: «Bajo pretexto de que la humanidad evoluciona en el tiempo de la historia —lo cual es verdad— creen que deben tratar el *devenir* como sustituto del *ser*, y la fenomenología *transcendental* como una especie de *historia del ser*» (34).

(32) O. c., *ibid.* Estas palabras que yo he subrayado designan, claro está, las filosofías y los pluralismos teológicos Véase, como aclaración, la cita de las palabras de Rahner: «Nous pouvons maintenant poser la thèse suivante: en toute philosophie est pratiquée déjà inévitablement, d'une manière non thématique, la théologie, parce qu'il n'est au pouvoir d'aucun homme, même s'il ne le sait pas expressément, de vouloir ou non, être poursuivi par la grâce révélatrice de Dieu».

(33) O. c., pág. 27.

(34) O. c., pág. 30-31 El autor sitúa el origen «du mouvement des phénoménologies transcendentales de type hégélien, toujours en train de se dépasser en direction de l'*avenir*» dentro del «*moment nominaliste, puis luthérien, de la rupture dialectique entre foi et raison*» y en consecuencia su dictamen (pág. 31-32) es severo.

Semejante a esta apreciación ha sido la de otros conocidos teólogos, como J. A. de Aldama (35).

Ya advierte el lector que es pesimista la impresión que se tiene de la mentalidad de K. Rahner, en vista del examen que antecede. No obstante, por mi parte diría a K. Rahner, que cabría en su trabajo o en otros futuros, que él distinguiese bien entre lo que es un «a priori *constitutivo*» y un «a priori *manifestativo*». Si no tomase el método hegeliano en el primer sentido de estos dos, sino meramente como marco de presentación, cabría quizá entonces decir que se trata en este pluralismo, de un relativismo impropriamente dicho, es decir, de una movilidad que no sería de «constitutivo intrínseco», sino de «condicionante extrínseco», o sea, de mera expresión.

Entonces quizá cabría exponer con la temática de Rahner este pluralismo de raíz próximamente hegeliana. Aunque en este caso, quizá precisamente por esto, ya no interesaría...

IV. *La súbita publicación de Hans Küng*

Estando así las cosas, apareció súbitamente en julio de 1970, sin «imprimatur», en una editorial de Zürich, un libro de Hans Küng, que reencendió de pronto la cuestión del pluralismo teológico, con

(35) DE ALDAMA, JOSÉ A., SI: *El pluralismo teológico actual*. Publicado en el volumen: *Los movimientos teológicos secularizantes. Cuestiones actuales de metodología teológica*. Madrid, B.A.C., 1973; pág. 165-189; donde, después de exponer la concepción de Rahner, añade: «Llegamos ahí a una constatación de importancia. El pluralismo teológico, tal como se propugna hoy, choca con la institución del Magisterio hecha por Cristo en su Iglesia para salvaguarda y seguridad de la fe en que ha de vivir la comunidad terrena de los creyentes en Él. Tanto choca, que para salvarse [este pluralismo] tiene que recortar los límites de la actuación magisterial y limitar sus derechos. Pero no se olvide que la institución del Magisterio en la concepción católica de la Iglesia es una de las líneas divisorias entre catolicismo y protestantismo» (pág. 188). Trata del pluralismo, pero únicamente desde el punto de vista teológico (descartando toda consideración filosófica del mismo) PHILIPS, G.: *A propos du pluralisme en théologie*. «Ephemeres theologiae lovanienses» 46 (1970) 149-169; pero parece imposible tratar con profundidad el aspecto teológico sin que por lo menos se indique qué concepción filosófica está subyacente como «instrumento» mental para la valoración de las cuestiones. Por el contrario centra el problema en la Filosofía (y por cierto, en una sola clase de ella: «filosofía analítica» del Lenguaje) MICHELETTI, Mario: *Il problema teologico nella Filosofia analitica*. Padova (Garangola) 1971, vol. I. *Teologia come gramatica*; vol. II. *Lo status logico della credenza religiosa*.

acentos mucho más radicales: *Unfehlbar? Eine Anfrage* (36); libro que motivó una polémica entre K. Rahner y H. Küng, pues desde el principio K. Rahner se opuso al radicalismo de éste.

Cuando uno lee la obrita de H. Küng, tiene la impresión desagradable que no esperaba: porque no es una obra científica. Más bien tiene algo de semejanza con un folleto de propaganda, con un estilo en que se hallan expresiones como son las acusaciones de «papalismo triunfalista» (37), o que los dogmas de la Virgen María fueron definidos «por razones de propaganda pietista» (38), etc.

Además confunde constantemente que en *cualquier* clase de magisterio y de *cualquier* persona de la Iglesia, haya habido errores, con el hecho de que los haya habido en las *definiciones de fe*. Confunde la mutabilidad propia de una formulación *limitada*, con la que sería por positiva inadecuación o error. Otras veces es sumamente ingenuo, como nos parecería ingenuo un interlocutor que discutiese con nosotros y nos dijese: «Usted se equivoca; razón: porque habla contra mí, contra lo que yo digo, y por tanto se equivoca; pero H. Küng da como razón de que el Magisterio de la Iglesia ha errado, el hecho de que Pío XII publicó su Encíclica *Humani generis* (que es, claro está, enteramente opuesta a la mentalidad modernista de H. Küng); o bien da la razón de que Pablo VI publicó su Encíclica *Humanae vitae*, sin decir que ni en una ni en otra, ha habido intención de definir como de fe, nada nuevo; y alegando contra esta segunda Encíclica, para demostrar que no hay infalibilidad (por el hecho de que, según él, tendría errores), la razón de que una parte de doctores opinan así (!): «La problemática de nuestro punto de partida ha hecho ver que, por lo menos una doctrina, que según el magisterio ordinario hay que tener por doctrina infalible de la Iglesia (la inmoralidad de la regulación artificial de la natalidad), es mirada como falsa y errónea por una gran parte de la Iglesia y de la teología» (39). Este es el nivel del vigor racional en que se mueve el libro de H. Küng.

Ante todo llama la atención su afirmación de que «sería cosa muy atrayente tratar nuestra cuestión especial dentro del horizonte de la *actual* filosofía del lenguaje» invocando con ello a un amasijo de autores tan opuestos entre sí, como son por un lado M. Heidegger y K. Jaspers dentro de la filosofía de la existencia; y por otro lado a L. Wittgenstein y a G. Frege, entre los analistas y estudiosos de fundamentación de la matemática. Pero, ¿puede llamarse a esta amalgama «la actual» filosofía del Lenguaje? Realmente uno no sabe si quizá

(36) KÜNG, HANS: *Unfehlbar? Eine Anfrage*. Zürich, Benziger Verlag, 1970. En castellano se publicó la traducción: *¿Infalible? Una pregunta*. Buenos Aires, Herder, 1971; 2.ª ed. 1972, que es la edición cuya paginación aquí se cita.

(37) O.c., pág. 56.

(38) O.c., pág. 173.

(39) O.c., pág. 203-204.

Küng piensa que no hemos leído a Heidegger, a Jaspers, a Wittgenstein o a Frege; y si lo piensa, cómo los cita amalgamándolos y pasando tranquilamente adelante como si tal cosa (40).

Pero en fin, vamos a dejar de lado todo esto, para poner la atención en la base estrictamente filosófica del pluralismo teológico de H. Küng. La fundamentación filosófica que aduce para su pluralismo, es la siguiente:

1. *Limitación*. «Ni por una palabra, ni por una proposición, ni por un conjunto de proposiciones puedo captar nunca de manera total la realidad. Queda siempre una diferencia entre lo que *quiero* decir y lo que digo, entre mi intención y mi enunciado verbal» (41).

2. *Equívoco*. «Las proposiciones son equívocas. Cualquier cosa que yo diga, cabe ser malentendida, y no sólo por mala voluntad. Las palabras tienen significación distintas a menudo tornasoladas y deslizantes» (42).

3. *Solamente pueden traducirse condicionalmente*. «Las proposiciones sólo son condicionalmente traducibles»: aserto que explica y pretende demostrar así: «para ciertas palabras no parece que haya en absoluto traducción y pasan sin traducir a otras lenguas. Los juegos de palabras, raras veces pueden traducirse de manera que persista el juego en las palabras» (43). Por esto se echa mano de paráfrasis.

(40) Es curioso que los teólogos a veces apelen a la «moderna» Filosofía del Lenguaje —así dicen— como depositando mucha confianza en ella, cuando en realidad dentro del ámbito de la Filosofía del Lenguaje hay tantas posiciones opuestas, contradictorias y muy discutibles. Véase por ejemplo SCHILLEBEECKX, E.: *La infalibilidad del Magisterio. Reflexión teológica*. «Concilium» n.º 83 (1973) 319-434, donde dice así (pág. 417): «Sólo puede tenerse la certeza de que se ha formulado de hecho un enunciado infalible si nuevamente y de manera infalible, se afirma que se encuentra uno ante un enunciado infalible. Si no ocurre así, según las reglas del metalenguaje sólo puede saberse de manera *falible* si la Iglesia ha pretendido que un enunciado concreto sea infalible. Planteado de esta forma, el problema de la infalibilidad parece de hecho insoluble» (El subrayado es mío). Esto que dice Schillebeeckx equivaldría a decir por ejemplo a un matemático: «sólo es *cierta* la matemática si la fundamenta con una meta-matemática; pero como ésta a su vez se ha de fundar en otro metalenguaje no meta-matemático, la matemática no es cierta». Estas afirmaciones nos hacen sonreír porque parecen abusar del «terror philosophicus» ante los teólogos que quizá a veces no conocen suficientemente estos avatares de la Filosofía del Lenguaje para poder contestar a afirmaciones tan categóricas como es por ejemplo, esta: «La significación de un enunciado (de fe) es determinada concretamente por el uso y por su funcionamiento concreto en la praxis, tal como lo ha demostrado claramente el análisis del lenguaje» (!), *Ibid.*, pág. 422.

(41) KÜNG, H., *¿Infalible?*, o.c., pág. 184-185.

(42) O.c., pág. 185.

(43) O.c., pág. 186.

4. *Cambio intrínseco, en el significado.* «Las proposiciones están en movimiento. Mi lengua no es únicamente mi lengua. La lengua es un acontecimiento de comunicación, un acontecimiento de diálogo. Ahora bien, las palabras no se transmiten como ladrillos, por la sencilla razón de que no son piedras, sino espíritu. La lengua no es un edificio estático, sino un acontecer dinámico inserto en la corriente de la historia entera del hombre y del mundo» (44).

Adviértase bien el salto (en verdad salto mortal) que desde aquí da a la conclusión siguiente: «En conclusión, la lengua está *siempre camino de la realidad* y es un profenómeno de la historicidad del hombre» (45). No faltarán personas a quienes ocurra preguntar a H. Küng: ¿y su lengua de usted, con que nos ha dicho todo esto, sólo está «camino de la realidad», sin expresar nada determinado y fijo? Entonces, ¿por qué nos lo ha dicho? Y si con su lengua ha dicho algo que no es «mero camino», sino «realidad», ¿por qué no la lengua de otros?

5. *Ideologías.* «Las proposiciones propenden a las ideologías. Palabras y proposiciones están al servicio de una causa o sistema» (46).

De nuevo es interesante advertir el salto que da desde lo que ha dicho hasta la conclusión que saca: «Y, en este sentido, ha quedado ya claro dentro del campo teológico, lo problemático que resulta querer o eventualmente deber la Iglesia recapitular o definir su fe en proposiciones determinadas» (47).

6. *Hegel.* No es de Hans Küng la numeración que ahóra acabo de poner con el número 6 y el nombre de Hegel. Hago notar que este título lo he añadido yo; él solamente habla de Hegel a continuación de tal modo que se ve en seguida que está dependiendo de su mentalidad. Pero he añadido esta numeración a fin de enumerar el conjunto de integrantes de su mentalidad filosófica.

De H. Küng son estas palabras: Hegel «postuló por lo contrario un conocimiento dialéctico de la verdad, que trata de hacer justicia a la dinámica del *objeto y sujeto, que efectivamente no pueden separarse en el conocimiento*» (48).

La consecuencia que de ahí saca H. Küng, es sumamente importante: «sólo puede hacer justicia a este dinámica de sujeto y objeto aquel conocimiento y ciencia, que realiza juntamente todo el movimiento y *no se pega a definiciones fijas* aparentemente evidentes y a tesis aparentemente claras. Eso hace el racionalismo que, en cambio, no llega ni siquiera a ver la realidad en toda su viveza, movilidad, concreción y plenitud. Por eso, para Hegel, no era capricho ni ganas

(44) O.c., pág. 186-187.

(45) O.c., pág. 187. El subrayado es mío.

(46) O.c., *ibid.*

(47) O.c., pág. 188.

(48) O.c., pág. 194.

de jugar con el número tres cuando su pensamiento giratorio avanzaba tan a menudo, en lo pequeño y en lo grande, por triple paso. Tras ese triple paso se ocultaba la intuición fundamental nunca más olvidada desde entonces de que *con una sola proposición* no puedo decir verdaderamente la verdad, sino que necesito para ello en el fondo tres proposiciones, que determinen, precisen, nieguen y levanten: así es, pero no así, sino así. Y así sucesivamente. Y la verdad no son los pasos los pasos particulares, proposiciones y momentos particulares, sino el fondo» (49).

Sólo que H. Küng habría de explicarnos (y demostrarnos) por qué él se queda satisfecho con estas «definiciones fijas» que acaba de darnos y por qué nos quiere persuadir con «una sola proposición» (la suya) que no se alcanza la verdad con «una sola proposición». Porque si su proposición no es «fija», no ha dicho nada; y si lo es, tampoco, porque ya sería falso que no vale una proposición fija.

Pero en fin, dejando aparte todo esto, que en este momento no me interesa, queda patente en qué consistirá el «pluralismo teológico» de H. Küng; y las consecuencias o aplicaciones que hará de esta mentalidad, no sólo en un punto cualquiera, sino a todos los niveles de la Teología.

En consecuencia, *ha habido errores doctrinales*, dogmáticos, de fe, en la Iglesia. Esto lo repite H. Küng abundantemente: «la Ecclesia peregrinans que sabe que, a vueltas de todos los extravíos de su peregrinación, *el errar* no es lo más ignominioso, sino únicamente lo más humano de todas sus humanidades» (50) ya no se sorprendería de ello. ¿Cuál es, pues, la solución que propone H. Küng ante el dilema de que o bien no hay asistencia divina o bien no hay error en la Iglesia? Esta es su solución: «Una superación del dilema sólo es posible integrando la alternativa en un plano superior: la Iglesia se mantiene en la verdad, a pesar de todos los errores siempre posibles» (51); se trata de «un permanecer fundamental de la Iglesia en la verdad, que no puede ser suprimido ni siquiera por errores particulares» (52). Por eso H. Küng no habla de «infalibilidad», sino de «indefectibilidad» de la Iglesia.

En esto H. Küng cree ver una «perspectiva ecuménica» (53). Así, claro está, ¡todos se unirían... en el error! «Es más, si el nuevo punto de partida de la doctrina católica propuesto en este libro resultase aceptable, podría alcanzarse un acuerdo ecuménico en la *cuestión básica*» (54). Pero por lo que toca a cada dogma de fe en particular,

(49) O.c., *ibid.*

(50) O.c., pág. 202.

(51) O.c., pág. 205.

(52) O.c., pág. 212; «Permanencia fundamental en la verdad a despecho y a pesar de todos los errores siempre posibles» (pág. 217).

(53) O.c., pág. 225; pág. 231.

(54) O.c., pág. 231-232. El subrayado es mío.

los mismos Concilios habrían errado (55), habría falsedad en la misma Biblia, que por ser palabra de Dios no dejaría de ser también falible (56); en cuanto al magisterio de la Iglesia, en vez de «magisterio» habría que considerarle simple «ministerio» (57). Serían en cambio los teólogos, reunidos periódicamente en asamblea, quienes irían así dirigiendo con tan sabias orientaciones el proceso que yo me atrevería a llamar «el proceso de no errar en escoger el oportuno error», es decir, de saber acertar en cada momento con aquel error que entonces hace al caso, el oportuno, para pasar al momento siguiente dialéctico o evolutivo, sin tener nunca nada absoluto, permanente, firme, duradero de derecho.

Tal es, en sus líneas generales la mentalidad filosófica del ensayo de H. Küng, sobre el pluralismo teológico.

V. La polémica en torno a H. Küng

Como es obvio, tal escrito había de levantar una fortísima oposición. No pocos, como J. Coppens, hicieron notar que la obra de H. Küng no era un trabajo científico, sino enteramente unilateral (58); otros, como J. B. Mondín, examinando la desproporción entre sus débiles intentos de demostración por un lado y la enormidad de sus conclusiones por otro, han llamado a este ensayo, «monstruoso» (59). Pero sobre todo, uno de los que más se opuso a H. Küng y le desacreditó, fue K. Rahner.

Se recogieron y publicaron en un grueso volumen (60) diversos es-

(55) O.c., pág. 240-242.

(56) O.c., pág. 246.

(57) O.c., pág. 270.

(58) COPPENS, J.: *L'Eglise dans l'optique de Hans Küng*. «Ephemerides Theologicae lovanienses» 46 (1970) 121-130: «Epargnons au mouvement oecuménique et à Vatican II le prétenu mérite de nous valoir une méthode si peu rigoureuse, une oeuvre lacuneuse, si unilatérale, si partisane» (pág. 130).

(59) MONDIN, B.: *El problema del lenguaje. A propósito del libro: «¿Infalible?» de Hans Küng*. Publicado en el volumen: *Los movimientos teológicos secularizantes*. Madrid, B.A.C., 1973, pág. 3-22. Las palabras con que termina su trabajo son: «De este modo, nos ha ofrecido un ensayo monstruoso de racionalismo teológico, uno de los peores que, de esta clase, se pueden encontrar en la historia» (pág. 22). Véase también: SARTORI, L.: *Überlegungen zu den hermeneutischen Kriterien von H. Küng* (en la obra citada en la nota 59), pág. 72-73 donde le dice que esta obra es más que nada un panfleto, que tiene el tono de «político reformador» más que el carácter de una investigación.

(60) *Zum Problem Unfehlbarkeit. Antworten auf die Anfrage von Hans Küng*, hgb. v. KARL RAHNER. «Quaestiones disputatae», n. 54. Freiburg, Herder, 1971.

critos de K. Rahner sobre H. Küng, junto con los de otros profesores que acompañaban a K. Rahner en esta lucha, como J. Ratziger, W. Brandmüller, R. Schnackenburg, L. Scheffczyk, Y. Congar, O. Semmelroht, H. Fries, H. Mühlen, J. Alfaro, E. Klimger, L. Sartori, K. J. Becker, H. Vorgrimler y sobre todo del profesor de Mainz, K. Lehmann, volumen del que tenemos en castellano algunos de sus capítulos traducidos y publicados (61).

K. Rahner además de notar que Küng no distingue entre lo que es por un lado «finitud» y «analogicidad» y por otro lado «lo que efectivamente puede llamarse error» (62), también advierte, de paso, que H. Küng tiene un estilo retórico y grandilocuente, pero con una tesis fundamental insostenible: «Las demostraciones retóricas de Küng dan a menudo la impresión de que para él todas y cada una de las proposiciones son falsas y verdaderas al mismo tiempo, aunque en diversa dosis» (63), lo cual, dice, destruiría la misma posición de H. Küng. Observa también que en el fondo H. Küng tiene una tesis protestante: «En este punto Küng quiere apartarse de la tesis protestante que sostiene una defectibilidad de principio de toda proposición de fe [...] pero en realidad no hace más que repetir esta tesis» (64).

También reprocha a Küng no haber en cambio elaborado lo que más falta hace: una explicación positiva. Efectivamente falta, y es lo que más habría sido conveniente hacer, «una teoría precisa de la *historicidad* de las proposiciones en general, en la que apareciera claro que toda proposición humana, a causa de la unidad y de la historia en continuo desarrollo de la conciencia humana, permanece por principio necesariamente abierta a una ulterior interpretación; de manera que la historia de la *interpretación*, aun de la más infalible proposición, está siempre en evolución, y por eso no hay que considerar sospechosamente [...] una interpretación nueva» (65).

Por mi parte estoy de acuerdo con K. Rahner en cuanto observa que no se ha desarrollado suficientemente la parte filosófica que ex-

(61) RAHNER, LÖHRER, LEHMANN: *¿Infalibilidad en la Iglesia? «Interrogantes de Fe»*. Bilbao, Ediciones Paulinas, 1971. En este volumen se recoge el trabajo de K. RAHNER: *Critica a Hans Küng en torno a la cuestión de la infalibilidad de las proposiciones teológicas*; estudio que había salido en diciembre de 1970 en «*Stimmen der Zeit*»; hay otro de M. LÖHRER: *Notas sobre el nuevo libro de Hans Küng...* etc., que había salido en «*Schweizerische Kirchenzeitung*» el 24 de septiembre de 1970 (y que no está en el volumen alemán publicado por Rahner); otro de K. LEHMANN: *Una invitación al debate*, de «*Publik*» el 11 de septiembre de 1970.

(62) O.c., pág. 27.

(63) O.c., *ibid.*

(64) O.c., pág. 36.

(65) O.c., pág. 27. Los subrayados son míos.

plique la «historicidad» de la explicación o exposición de las proposiciones, sin menoscabo de su «unidad» y «verdad»; pero ya no estaría de acuerdo (como hemos visto antes) en cuanto a la manera como él ha formado una teoría que diese esta explicación.

Hans Küng replicó a esta crítica de K. Rahner; y éste contestó con otra *Replik. Bemerkungen zu: Hans Küng, Kriterien von H. Küng*, que es interesante porque con claridad expresa el punto de neta diferencia entre ambos: Rahner no admite que puede decirse que hay error en las proposiciones de fe de la Iglesia (66); y ratifica lo que por otro lado es cosa trillada y que en filosofía formulamos diciendo que no es lo mismo una *inadecuación* «por adecuación parcial» (o precisa), que una *inadecuación* «por positiva disconveniencia» (o positiva), en la cual consistiría el error; no obstante es interesante hallar estas ideas en la pluma de K. Rhaner (67), aunque no nos diga nada nuevo con ellas.

También es interesante comprobar que K. Rahner, defendiéndose a sí mismo, añade que no está la crítica que se le dirige en que use un método filosófico «trascendental» (o kantiano) y la «analogía fidei» más que la «analogía entis» (clara alusión a K. Barth, como es obvio) (68). Ahora bien, esta declaración, por un lado habla en favor de K. Rahner, pues manifiesta netamente cuál es su separación respecto de la afirmación fundamental de H. Küng; pero por otro lado manifiesta también dónde está la debilidad y la insuficiencia de todas las explicaciones de K. Rahner y la raíz de este peloteo, inestabilidad y constante vaivén que muchos han notado en sus escritos. También se ve que si K. Rahner podía contestar a la acusación de H. Küng (de no haber hecho éste más que llevar a fondo el propio planteamiento de Rahner) por lo menos no se ve claro que él no haya dado a Küng el fundamento filosófico presentado, que está a la base para que case en tal pluralismo inadmisibles.

(66) RAHNER, K.: *Replik. Bemerkungen zu: Hans Küng: Kriterien von H. Küng*. «*Stimmen der Zeit*», 137 (1971) 43-64; 105-112.

(67) RAHNER, K.: *Replik...*, etc., publicado en *Zum Problem Unfehlbarkeit* (véase nota 59), pág. 50: «Einfach deshalb, um es kurz zu sagen, weil für mich ein inadäquates, gefährliches, einseitiges, usw. Dogma einerseits und eine irrige Lehre, die dennoch vom Lehramt mit der Forderung eines absoluten Glaubensassensens vorgetragen wird, andererseits zwei wesentlich verschiedene Dinge sind».

(68) O.c., pág. 66: «Noch etwas sei zu *meiner* Theologie gesagt. Wenn man sie genau betrachtet, ist sie nicht so sehr eine 'transzendental-philosophische', sondern eher die Anwendung jener vom Ersten Vatikanum empfohlen Methode, nach der der Sinn eines Dogmas sich eigentlich nur dann, und zwar auch gerade in seiner Rationalität und, wenn man will, Relativität enthüllt, wenn man es immer neu und eindringlich mit Glaubensaussagen konfrontiert, also *analogia fidei* mehr als *analogia entis* betreibt».

De modo semejante los otros colaboradores de este grueso volumen van sentando la mano sobre el pluralismo de H. Küng, como J. Ratzinger, cuyo trabajo se titula expresivamente: *Contradicciones en el libro de Hans Küng*; y termina diciendo que no aporta valores positivos no conocidos ya, para la cuestión; y que su libro sólo tiene el interés de haber sido como un trueno (wie ein Donner), cuya fortaleza está solamente en que se oiga lejos. Karl Lehmann hace notar a H. Küng a propósito de su libro *Die Kirche*, que comete una equivocación tan imperdonable como es la de decir que basta la «limitación» en la afirmación de una verdad para concluir con ello que hay un positivo error (69) y le da a continuación una buena mano de doctrina filosófica. Naturalmente yo prescindo de todo lo que es propiamente teológico (e histórico) para limitarme al aspecto filosófico de la cuestión.

A este cúmulo de opositores contestó H. Küng no sólo con respuestas periodísticas ocasionales y copiosas, sino recogiendo en un volumen 16 escritos de amigos suyos y dos propios, volumen en el que se puede ver la copiosa bibliografía que se ha suscitado sobre esta cuestión (70) y que también ha tenido eco entre nosotros (71).

En el prólogo de la edición española que recoge algunas respuestas de H. Küng, se queja de que Rahner no ha querido proseguir el debate; y por esto va a proseguirlo él solo, ayudado de algunos amigos. En realidad uno tiene la impresión de que K. Rahner no quiere proseguir el debate porque está desprovisto de todo rigor científico, teológico o filosófico, y se ha convertido en una cuestión de propaganda y polémica periodística, que por sí misma desaparecerá, cayendo en olvido.

Sobre todo, después de las respuestas que ya dieron en su momento las autoridades eclesíásticas. Ante todo, los episcopados de Alemania (15 de febrero de 1971), de Italia (21 de febrero de 1971), de Francia (19 de marzo de 1971) (72).

(69) LEHMAN, K.: *Von der Beweislast für Unfehlbare Sätze*. O.c., p. 355.

(70) *Fehlbar? Eine Bilanz*. Hrsg. von HANS KÜNG. Zürich, Benziger Verlag, 1973. La Bibliografía sobre toda esta controversia se halla en las páginas 515-524, en la cual se citan hasta los artículos periodísticos.

(71) En un pequeño volumen se recogen las respuestas de H. Küng a M. M. Löhrer (1971), a K. Lehmann (1971) y a K. Rahner en «*Stimmen der Zeit* 187 (1971) 43-64; 105-122. El título es: KÜNG, H.: *Respuestas a propósito del debate sobre: ¿Infalible? Una pregunta*. «Interrogantes de Fe», Bilbao, Ediciones Paulinas, 1971.

(72) Una breve reseña de todo este proceso de los episcopados con las respuestas de H. Küng y las notas del «*Osservatore Romano*», reseña debida a José Sousa, se halla en la obra: *¿Infalibilidad en la Iglesia?* (citada en la nota 60), pág. 96-107. Véase también la obra citada en la nota 66, pág. 373 ss.

A ello se añadió la «Declaración» de la Congregación por la doctrina de la fe: *Declaratio circa Doctrinam de Ecclesia contra nonnullos errores tuendam*, que empieza «Mysterium Ecclesiae», la cual, aunque no menciona el nombre de Küng, sin embargo claramente aborda lo que él ha impugnado sobre esta cuestión (73)), pues en el número 2 ratifica la doctrina sobre la «Infalibilidad de la Iglesia universal»; en el n. 3 «Sobre la infalibilidad del Magisterio de la Iglesia»; en el n. 4 «Que no hay que minimizar el don de la infalibilidad de la Iglesia»; y finalmente en el n. 5 entra de lleno en el asunto contestando a las acusaciones de H. Küng y otros (74).

En este caso, como en todos los semejantes, la Iglesia en su Magisterio no vincula sus normas a ninguna clase de sistema filosófico, aunque expone la verdad «natural» que es coherente con el dogma de fe; de suerte que no todos los sistemas filosóficos son capaces (ni los que lo son, lo son en igual grado) de armonizar con el contenido de la fe:

A) *Condicionamiento extrínseco*. Así, por ejemplo, hace notar lo que antes hemos llamado (la expresión no es de la Congregación pontificia) «condicionamiento extrínseco»; con estas palabras: «Por lo que se refiere a este condicionamiento histórico, se debe observar ante todo que el sentido de los enunciados de la fe depende en parte de la fuerza expresiva de la lengua en una determinada época y en determinadas circunstancias». Por lo cual, la verdad dogmática «se expresa en un principio de modo *incompleto*, aunque *no falso*, y más adelante, vista en un contexto más amplio de la fe y de los conocimientos humanos, se expresa de manera más plena y perfecta»; de suerte que aunque las fórmulas dogmáticas no son «el pensamiento

(73) *Act. Ap. Sed.*, 65 (1973) 396-408, que lleva la fecha de 24 de junio de 1973, pero fue publicada en el n.º 7, de 31 de julio de 1973.

(74) Este n.º 5, que es el que nos interesa, está en las págs. 402-404. Después de esta Declaración ha publicado Hans Küng un libro titulado: *Christ sein*. München, R. Piper, 1974. No aborda ya directamente este tema; sólo en su prólogo dice que es «gleichsam als positives Pendant zum Buch über die Unfehlbarkeit», y examinando el Humanismo actual ante la Fe cristiana, habla de su Horizonte, de su Diferencia, del Programa y de la Praxis sobre lo que él creería ser una renovación de la Iglesia. En realidad es una «literatura» teológica que no parece tener pretensiones de investigación científica sino que se limita a ir repitiendo los mismos tópicos y prejuicios de siempre, propios de la mentalidad de Kant, del protestantismo, de la del liberalismo teológico del siglo pasado, etc., por ejemplo para negar que haya verdadera demostración de la existencia de Dios (pág. 55-58), aporía que se resolvería recurriendo a la «razón práctica» (pág. 59); que los milagros no son prueba sino «indicación» solamente (pág. 227); que no se demuestra la Resurrección de Jesucristo sino sólo que ésta fue la Fe de la cristiandad primitiva (p. 355), y así en todo lo demás. Por esto no requieren que nos detengamos en ellos.

mudable de una época», sin embargo nada impide que «sean enunciadas incluso por el Sagrado Magisterio con palabras que lleven en sí las huellas de tales pensamientos mudables».

B) *Ulteriores avances en la fijación de límites del «sentido».* Por tanto, las fórmulas dogmáticas, rectamente entendidas, permanecerán siempre «las mismas». Sin embargo «de esto no se deduce que cada una de ellas lo haya sido o lo seguirá siendo en la misma medida. Por esta razón los teólogos tratan de fijar exactamente la intención de enseñar, contenida realmente en las diversas fórmulas, y prestan con este trabajo una notable ayuda al magisterio vivo de la Iglesia, al que están subordinados».

C) *Negación del «relativismo».* En consecuencia, no puede admitirse la afirmación de que: 1.º las fórmulas dogmáticas «no pueden manifestar la verdad en modo concreto, sino solamente a base de aproximaciones mudables, que se deforman o alteran de algún modo; 2.º o que «manifiestan solamente de manera indefinida la verdad, la cual debería ser, por tanto, buscada a través de aquellas aproximaciones»; y termina con precisión: «Los que abracen tal opinión no escapan al relativismo teológico y corrompen el concepto de infalibilidad de la Iglesia que se refiere explícitamente a la verdad que hay que enseñar y mantener».

Corroborando esta doctrina tan nítidamente expuesta, la Congregación cita el Vaticano I y la declaración de Juan XIII (sobre la que se ve, cuán equivocadamente la aducen a favor suyo algunos de los que la invocan): «es claro que él reconoce un sentido de los dogmas, discernible por nosotros, verdadero e inmutable. La novedad que él mismo recomienda, teniendo en cuenta las necesidades de los tiempos, concierne solamente a la manera de investigar, exponer y enunciar esta doctrina con su sentido permanente». También cita las palabras de Pablo VI. Por mi parte añadido, que esto es también lo que hallamos en la Encíclica «*Humani generis*» de Pío XII (75).

Con esta Declaración parece que de momento han perdido vigencia muchas afirmaciones lueras que antes se oían o leían con frecuencia (76), en que se confundían los más elementales sentidos de muta-

(75) *Act. Ap. Sed.*, 42 (1950) 561-578. Desde el párrafo 15: «Accedit quod, catholica doctrina...»

(76) Por ejemplo ésta de MODRAS, P.: *Eliminación del pluralismo entre las Iglesias mediante el pluralismo dentro de las Iglesias*. «*Concilium*», n. 88 (1973) 237-251: «No hay dogma, ritual o estructura organizativa, capaces de situarse por encima de la historia y, en consecuencia, de cualquier posibilidad de una necesaria reforma. No hay ninguna teología, sea la de S. Agustín, la de santo Tomás, la de Lutero o la de Calvino, que no sea susceptible de ser corregida, mejorada o superada» (pág. 249); de donde deduce (?) que «la fuente última de unidad, no puede ser una doctrina», sino «la persona y la causa de Jesús; palabras, cuyo sentido equívoco, queda patente al lector que las considere con atención».

bilidad, mezclando los condicionantes extrínsecos con constitutivos intrínsecos; y dentro de éstos últimos, lo que sería una gama de sucesiva precisión, con lo que sería una positiva inadecuación.

Aunque este debate haya ganado así mucho en claridad y hondura sobre el sentido en que se habla de pluralismo teológico, no obstante queda todavía mucho por investigar y sistematizar sobre el problema filosófico que le está subyacente (76 bis).

VI. *El problema filosófico subyacente*

Acertaba K. Rahner cuando observaba a H. Küng, que más útil habría sido que en vez de plantear la cuestión con extremos inadmisibles, se hubiera ocupado de explicar filosóficamente cómo se concilian la *historicidad* con la *unidad o inmutabilidad* de las proposiciones dogmáticas, porque esta explicación filosófica subyacente, está todavía poco desarrollada.

Por mi parte me atrevería a añadir: hasta aquello que ya está desarrollado, es muy poco conocido; porque si fuera algo conocido, no veríamos que teólogos competente hablan a veces con tanta imprecisión.

No vamos aquí a exponer la cuestión filosófica del relativismo, porque esta exposición estaría aquí fuera de lugar y hemos de remitirnos a sitios en que se ha expuesto (77); pero hasta en este caso, es preciso reconocer que en el fondo de la mentalidad de Rahner hay una filosofía, como también la hay en la de H. Küng; y que esta concepción filosófica es coherente con su pluralismo teológico respectivo.

Se podría enunciar con más precisión el problema así: hay algo que pertenece a «*lo que se dice*» (y por tanto es inmutable mientras no se mude el objeto significado, ¡qué tiene siempre «algo» de inmutabilidad: recuérdese la clásica cuestión de las proposiciones «de constantia subiecti»! y «algo» que pertenece al «*modo con que se dice*» (y por tanto puede variar históricamente). Ahora bien, pregunto: ¿dónde está *el límite preciso* entre lo uno y lo otro? Por tanto, ¿qué será relativismo rechazable y qué no lo será, sino *posible* perfeccionamiento? He dicho «posible» es decir, si realmente expresa mejor, sin *negar* nada que esté en el objeto, ni *omitir* lo antes ya dicho.

En las páginas que siguen vamos a plantear con brevedad algo del debate filosófico sobre el pluralismo. Solamente «algo» escogido en-

(76 bis) Estando en prensa estas páginas ha salido una Declaración de la Congregación de la Fe sobre dos libros de Küng, fechada el 15-II-1975 (Os. Rom. 21-II-75); pero no se refiere al aspecto filosófico de la cuestión.

(77) Una introducción al estudio del tema, la expuse en *Estudios de Metafísica*. Barcelona, Ed. Flors, 1959; cap. II, pág. 37-64.

tre lo más fundamental, de modo que sin tocar las cuestiones propiamente teológicas (por ejemplo, ¿en qué sentido Dios ha prometido a la Iglesia infalibilidad?, ¿en qué sentido cada una de las proposiciones hechas de fe ha estado libre de error?, etc.), quede abierto el debate y la futura investigación por cauces filosóficos acertados, sobre la cuestión: si hay evolución histórica y por tanto cierto pluralismo, ¿cómo se conserva la unidad o inmutabilidad en la verdad de un aserto?; si hay unidad o inmutabilidad en la verdad de una proposición, ¿cómo se admite cierto pluralismo, por lo menos en cuanto a la más adecuada elección del modo de expresión, que no toque lo expresado?

Ante todo recordemos lo que ya se ha escrito acertadamente sobre el problema del Lenguaje teológico, que hoy día llega a formar una bibliografía considerable, especialmente en lo que toca a la historia de la cuestión (78).

VII. *La adecuación parcial de la Verdad y la absolutez de esta adecuación parcial.*

Si tenemos en la pizarra dos circunferencias A y B, para decir que «disconvienen» basta que se corten en *algunos* puntos; no se requiere que disconvengan en todos.

Para decir que «convienen» sí se requiere que convengan en todos; pero sólo se requiere que convengan *en aquellos* que se consideran, o sobre los que de habla de «conveniencia», por ejemplo, en cuanto a su extensión.

De modo semejante, decir «A no es B» no niega que en «mucho» puedan convenir (por esto «ex falso sequitur quodlibet: aut verum aut falsum»). Pero así como la Proposición afirmativa tiene en el Predicado extensión «particular» (salvo que se ponga un cuantificador universal), tampoco requiere de suyo que «otros» estén representados (y que por tanto la conveniencia haya de darse en cuanto a *todos* los

(78) MONDIN, B.: *Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi*. «Biblioteca di teologia contemporanea», n. 8. Brescia, Queriniana, 1971. Propiamente da historia de esta cuestión. Pero se puede apreciar la objetividad e imparcialidad con que la da, poniendo la atención en pormenores, por ejemplo en la exposición de la Analogía según F. Suárez (cap. 7, pág. 267-272), objetividad que, cuando se trata de un autor como Suárez, es poco frecuente en los que lo exponen. Véase también ANTISERI, D.: *La filosofia del linguaggio, metodi, problemi e teorie*. Brescia, Morcelliana, 1973, el cual dedica el cap. VII al Lenguaje religioso; MANNO, Ambrogio Giacomo: *Filosofia del Linguaggio. Atomismo logico, neopositivismo, filosofia analitica*. «Pubbl. dell'Ist. di fil. teoretica della Università di Napoli», vol. X. Napoli, Libr. Scientifica, 1969, que dedica el cap. XIII a la «Non contestabilità del discorso religioso»; el XIV a «Possibilità e limiti del discorso religioso».

elementos o notas que constituyen en su ser al existente o considerado como existente, etc.).

Si tomo un árbol y con el hacha lo voy puliendo para «adecuarlo», es decir, «asemejarlo» a una columna que tengo en mi casa, podré decir después de mi acción que este árbol «se adecua a la columna», no meramente «ha salido» semejante «porque sí», sino como consecuencia de la acción tendente a adecuar o hacerlo semejante. Este es el mismo ejemplo que usa Santo Tomás comentando a Aristóteles. La Verdad lógica es una «adecuación» de la mente al objeto, no meramente: «ha sucedido que...» haya semejanza. Así se señala la diferencia entre la «simple aprehensión» y juicio. A la primera no se le señala Verdad lógica (sino en sentido incoativo, vial); al segundo sí, porque quien formula un juicio no sólo tiene en sí una semejanza de «A» y una semejanza de «B», sino que «sabe que sabe», «conoce que conoce»: por el «es» atribuye o adecua: «A es B». Precisamente por ello esta adecuación o semejanza de uno a otro no es en su ser físico sino en su ser «representativo» (o sea «intencional») y por tanto basta para la Verdad lógica que haya esta «adecuación» precisamente en esta *intencionalidad*.

De aquí se siguen dos consecuencias muy importantes para nuestra cuestión, a veces olvidadas por quienes hablan de la Verdad de la teología:

1.^a Por el hecho de que llamemos Verdad lógica a esta clase de Relación o adecuación, no se niega que *también* pueda haber *otras clases* de asimilación, como es por ejemplo el conocimiento místico. Pero sin negar que estas otras clases puedan serle superiores en *lo propio de ellas*, no obstante de suyo no tendrán lo propio de ésta, que es precisamente el medio con que el entendimiento formulando juicios (es decir, mediante aprehensiones *universales* —por lo menos el «es» de cada juicio—) sea capaz de trascender el mero dato sensible, hacia las ciencias, la razón, el por qué, el sistema, etc.; y por tanto la Verdad o la clase de adecuación *propia de las ciencias abstractas*, es decir, universales, como la Teología, son superiores a la adecuación de mera asimilación, en cuanto a este punto, de ninguna manera se dice que en todos. Por tanto su inmutabilidad o permanencia necesaria, o unidad, no es un empobrecimiento, sino al revés un gran bien.

Pongamos un ejemplo: la experiencia mística, que Gerson define como «conocimiento experimental de Dios». El místico tiene en la contemplación ciertamente una aprehensión, una captación, una asimilación, cierta semejanza con el objeto; de modo semejante a como sucede que al percibir sensiblemente una mañana de primavera en abril capto sensiblemente una agradable realidad. Nunca podré con juicios científicos igualar (porque el ser representativo «universal» no es el «sensible-singular» existente) aquella asimilación que tengo de la primavera cuando la percibo sensiblemente. Sin embargo no se

sigue de ahí que en mis juicios haya de haber por ello error, falsedad, *positiva* inadecuación, por el hecho de tener esta *negativa*-inadecuación o mejor dicho, *precisiva*-inadecuación, que es tener semejanza «en cuanto a algo», que es lo que se expresa universal o abstractamente, porque es lo que interesa a este nivel del por qué científico que nos da el Lenguaje.

Sería racionalismo despreciar la experiencia mística para reducir todo nuestro conocimiento sobre Dios al enunciado teológico especulativo; pero es irracionalismo la posición de muchos hoy día, que pretenden suprimir el enunciado teológico especulativo (abstracto, universal, permanente) por pretexto de que no «adecua» toda la riqueza del dato existente percibido empíricamente en el nivel de asimilación vital, que está siempre cambiando en cuanto a algo, moviéndose, con el devenir de la historia.

2.^a Por tanto la verdad enunciativa, puede ir siempre progresando, siempre acercándose cada vez más hacia el límite, de modo que no «adecuará *adecuadamente*» nunca su Término. Pero hay que notar —y es sumamente importante este punto— que *es falso inferir que esta adecuación parcial sea «sólo aproximativa»*; porque «en cuanto a algo» es absoluta: siempre, de todo dato, de todo objeto presentado ante la sensibilidad o existente, podremos decir que en cuanto a que «es» excluye absolutamente lo opuesto, y en cuanto a aquella «forma» expresada, verdaderamente «significa» algo, por más que a su comprensión, como a todo universal, siempre se puedan añadir nuevas notas que perfeccionen la «adecuación» o «semejanza» del primer enunciado.

VIII. *Primera raíz del pluralismo relativístico: el Sujeto humano como norma constitutiva de la verdad*

Hemos dicho que la «adecuación» en que consiste la Relación de la Verdad lógica se da entre dos, Sujeto y Término. Así como es contradictorio concebir por ejemplo la Relación de «mayoridad» si no se atribuye a un Sujeto *respecto de un Término*, también sería contradictoria la Relación contenida en el concepto de «conocimiento» si no se atribuye a un «conocedor», respecto de un «objeto conocido». No puedo ser consciente de mí mismo, sin que yo sea a la vez en cuanto a algo «*el que es consciente*» y en cuanto a algo «*aquello de que soy consciente*». No hay adecuación sino de algo a algo (o de uno en cuanto a algo, consigo mismo en cuanto a algo).

Esta adecuación o Relación que requiere dos elementos, puede darse de dos maneras: porque el objeto conocido se adecua al conocedor o porque el conocedor se adecua al objeto conocido. ¿Cuándo podrá ser el Sujeto el elemento «constitutivo» de la adecuación, de modo que sea el objeto el que se adecue a él, dando a la Verdad las características propias, sin las cuales no se daría?

A) «*Constitutivo intrínseco*». Para ello suponemos a modo de hipótesis de trabajo, que hablamos de un conocedor infinitamente perfecto: Dios. En este caso, por hipótesis, en su conocer no dependerá en nada de algo distinto de sí, pues ya no sería Infinito. Entonces por el contrario, todo lo inteligible, tanto existente, como el orden inteligible de esencias (llamadas «posibles») radicará en él, estará en última instancia «fundado» en El: por tanto en sí mismo conocerá los existentes, porque éstos dependerán en cuanto a todo de El.

En esta hipótesis es evidente que la Verdad o inteligibilidad en todo pensable será *absolutamente universal y necesaria*: porque radicando en una *Infinitud* (la Mente divina, constitutiva de esta inteligibilidad u objeto) *habrá como correlato esta absoluta universalidad y necesidad* en el objeto constituido por ella. Esto es precisamente lo que ha expuesto nuestra Filosofía cuando partiendo por ejemplo con S. Agustín, de la universalidad o necesidad de la Verdad, ha inferido el fundamento requerido para ella, Dios infinito.

Concluamos este punto: en este caso no hay inconveniente en que el Sujeto conocedor sea el «constitutivo» de la Verdad o adecuación, precisamente porque siendo Infinito, fundará la absoluta universalidad y necesidad, sin las cuales la noción misma de Verdad se autodestruye. Con otras palabras: dentro de esta concepción en que nos hemos colocado ahora, todo lo que «es», en cuanto «es», no puede «no-ser» con absoluta universalidad y necesidad *independientemente de cualquier condición contingente*: es decir, esta Verdad absoluta elimina el pluralismo relativístico.

Pero si por el contrario hablamos de una Mente o Sujeto conocedor que sea finito, entonces esta Mente *finita* no podrá «constituir» una adecuación «absolutamente universal y necesaria». Es decir, si el «aparecer» —o «parecer»— fuera el «ser» de la Verdad, entonces lo que aparece a mí —o «me parece»— en cuanto finito que *constituyese* por hipótesis este objeto en ser inteligible, no tendría por qué aparecer a éste, a aquél, al otro... En este caso se destruyen la universalidad y necesidad de la Verdad. Siendo cada uno, individuo singular, solamente «uno», tendría cada uno «su» verdad; es decir, no habría Verdad. Es preciso ir con mucho cuidado en esto porque hay quienes poniéndose a filosofar con muy poca profundidad, dirán que «cada uno hace su verdad»; pero no ven que si quien dice esto también en esto «él ha hecho su verdad», no ha *dicho* nada; y si lo ha dicho, ya implícitamente admite que no es meramente «su» verdad, y por tanto se contradice en ello y se autodestruye. Esto es lo que pasa muchas veces por ejemplo con las filosofías postkantianas: no se puede decir *trascendentemente* que no existe la *trascendencia*; no se puede decir universalmente que no hay objetiva universalidad; de modo semejante a como quien es mudo no puede hablar para decirnos que es mudo, pues si lo dice ya no lo es; y si lo es, no lo dice.

Esto es lo que sucede, por ejemplo, con la filosofía de Hegel. Identificando el constitutivo de la Verdad (y del objeto en cuanto inteligible) con un principio que sería esencialmente mudable, evolucionístico triádicamente, nunca ha explicado por qué no deviene su ley del devenir. Adviértase bien: una de las raíces principales de las dificultades insolubles de la posición inadmisibile del pluralismo teológico está precisamente ahí: en que hacen al sujeto humano, principio constitutivo de la Verdad. Si llevasen a fondo el análisis de su propia posición, advertirían que se autodestruye.

B) «*Condicionante extrínseco*». No obstante, aunque el Sujeto finito no es constitutivo intrínseco de la inteligibilidad, adecuabilidad (y por tanto: intelección, adecuación, etc.) como hemos dicho, no obstante es un condicionante o requisito para que se dé *de hecho* en tal conocedor finito, tal adecuación, Verdad lógica, ya que no hay Relación sin dos, ni adecuación sin Sujeto que se adecue.

Por tanto, si el Sujeto o facultad conocedora finita, condiciona «de hecho» que se produzca tal adecuación, entonces de este Sujeto dependerá (como mero «condicionante extrínseco»), 1.º que haya *tal grado* de penetración o conocimiento o plenitud de Verdad; 2.º hasta que se produzca a veces una *positiva inadecuación*, la del error; 3.º o bien que *no se produzca* ninguna afirmación o adecuación (o que se produzca): dependerá de él que cambie —dijamos: «históricamente»— su propia disposición significante.

Se ve en seguida la diferencia que hay entre lo que llamábamos «constitutivo intrínseco» y «condicionamiento extrínseco». Si un matemático pierde su buena salud, no habrá matemáticas: pero la buena salud no es constitutivo de la matemática, sino condición para que se dé su ciencia matemática. Y así como sería superficial decir que «las matemáticas son producto del período histórico» sin distinguir o precisar más los dos sentidos de esta afirmación, también es muy superficial la afirmación de que la verdad de una expresión dogmática de fe no es más que la expresión de un ambiente histórico del teólogo o del creyente.

Sin embargo, por desgracia se ven estas confusiones en teólogos (y no teólogos); pero después de lo que hemos dicho ya no vamos a detenernos más en ello.

IX. *La segunda raíz del pluralismo relativístico: el Objeto como mero Hacerse*

Si después de poner la atención en el Sujeto de la Relación de adecuación en que consiste la verdad, como acabamos de decir, la ponemos en el Objeto, entonces habremos de decir que este Objeto, norma de la Verdad de los asertos humanos, ha de tener en sí en «cierto modo» (que ya explicaremos) universalidad y necesidad, pues

de lo contrario, hasta siendo la norma de la Verdad, el Objeto, si el Objeto fuera «puramente mudable», también parecería «toda» universalidad y necesidad de la Verdad: es decir, se autodestruiría con la intrínseca contradicción del aserto escéptico. Entonces habría, sí, pluralismo pero sería un pluralismo totalmente inconsistente e inaceptable.

Tomemos ahora como hipótesis de trabajo que el Objeto, norma constitutiva de la Verdad, sea hasta en última instancia, mudable, es decir, «totalmente», mudable, «puramente» contingente. O si se prefiriere con otras palabras: que la *historicidad* implicase una *total* mutabilidad, sin que hubiese nada necesitante, nada que «permanezca» en cuanto a algo.

En esta hipótesis, aunque sea el Objeto la norma o constitutivo de la verdad humana, de suerte que sea el Sujeto conocedor quien haya de adecuarse a él, no obstante, no teniendo este Objeto *nada* de «permanencia» (expresión de universalidad y necesidad) no podría decirse de este Objeto por hipótesis, *qué es*: pues antes de que se hubiese dicho *qué es*, habría dejado de ser: sería un «es *no-es*», del que no se podría «decir» nada, como tampoco podría «ser», «existir», pues sería intrínsecamente contradictorio.

Adviértase un punto interesante: algunos de los teólogos pluralistas que antes hemos examinado, vienen a decir: «*Siempre*, en toda proposición o aserto verdadero, habrá algo de *positiva inadecuación*, es decir, algo de falsedad, por la razón de que el objeto es temporal, cambiante».

Quien esto dice, si ahondase un poco en la Filosofía vería que ha de explicar por qué no puede aplicarse el mismo raciocinio a su propia proposición; por qué razón no habrá en ella «siempre» algo de falsedad. Pero si responde (como Hans Küng) que esta falsedad se debe corregir mediante el aserto siguiente, la «antítesis», que corrige su «tesis», y luego quitar la nueva falsedad mediante el aserto siguiente o «síntesis», que subsume a ambos, y así en un proceso sin fin, entonces pregunto: ¿por qué razón no hay a su vez una «antítesis» de esta proposición o teoría de H. Küng; y después de su «síntesis», otra nueva «antítesis» de esa «síntesis» que él mismo nos habrá expuesto, y así indefinidamente, de suerte que ahora no pueda decirnos nada «firme» que oponer a nosotros, ni siquiera una proposición con que nos negase la nuestra? En realidad, colocados ante esta contradicción fundamental, no han contestado nada coherente y con sentido. Si tienen algo que contestar, que nos lo digan.

Quizá alguien me replique: concedemos que esta contradicción es la que se halla a la raíz de la proposición que coloca el «hacerse» *werden*, en lugar del «ser»: pero si por el contrario se admite como primaria la inmutabilidad del «ser», entonces ¿cómo se explica la historicidad, el cambio?

Pues bien, ahí radica precisamente todo el proceso que ha dado

lugar a la elaboración de la Metafísica aristotélico-tomística. Es la misma coherencia de nuestro Lenguaje y del Pensamiento expresado por él, lo que exige que no se diga «es», «ser», unívocamente (ni equívocamente, como en el caso que acabamos de rechazar), sino *analógicamente*. Esto supone que lo que «es», no sólo es un «ya es» (acto), sino que «es *ir a ser*» (potencial); lo cual importa que la realidad existente *no puede reducirse a la mera sucesión empírico-sensible*, sino lo existente tiene raíces más hondas, raíces metasensibles, que es lo que expresa la Metafísica con la noción de Substancia, requisito indispensable para que pueda sin contradicción haber cambio: que permaneciendo verdaderamente «el mismo» *en cuanto a algo* (sin esto no habría cambio sino aniquilación y creación, o sustitución, lo cual ni admite Lenguaje, ni justifica las Ciencias, ni las intuiciones más inmediatas), pero se haga «diverso» *en cuanto a algo* (sin esto no habría historicidad, ni cambio, sino un monismo idealizante).

Ahora bien, si el cambio es «en cuanto a algo» solamente, entonces su inmutabilidad o permanencia, infiere en el cambio accidental la realidad de la Substancia; si hay cambio es substancial, se inferirá una potencia substancial o materia, no determinada substancialmente, que en cuanto a esto no cambia; si el cambio es total (es decir, para explicar la primera «determinación a ser» o creación), entonces para explicar la razón última de la necesidad de las Formas *universales y necesarias* captadas por la Verdad, como constitutivas de la realidad-objeto que expresan, se requerirá que *estén radicadas en el nivel absolutamente transcendente del «ser»*, como hemos dicho antes; el cual, a su vez inferirá un existencial, que funde en su mismo Existir toda la Esencia e inteligibilidad sin límites de la inteligibilidad del Ser, por ser Infinito: Dios, que será por tanto perfecto e inmutable.

Por consiguiente es preciso señalar ya desde ahora una consecuencia: el devenir o la «historicidad» *no es algo primario*, sino *derivado*; la realidad no es «devenir» («hacerse») por la contradicción impensable, antes señalada, sino que «es», pero en cuanto «deficientemente *es*», «analógicamente *es*», deviene, cambia, se mueve.

Por tanto, 1.º) la Verdad fundamental, o adecuabilidad radical (es decir, la Verdad en sentido transcendental) es una adecuación que *no cambia intrínsecamente*; 2.º) tampoco cambiará la Verdad predicamental (o Verdad lógica, que es la de nuestros asertos o proposiciones) *en el sentido de que pueda dejar de ser verdad lo que se ha expresado con Verdad*, precisamente en aquel sentido en que lo era; 3.º) pero será mudable o *cambiante extrínsecamente* por cuanto cambiando el objeto «en cuanto a algo», habré de ir pronunciando «nuevos» asertos, que añadirán, completarán, perfeccionarán los asertos anteriores («accidentalmente») corregirán el yerro que «pueda» ocurrir, no «deba» ocurrir como si toda proposición fuera «falsa» por ser sólo algo «aproximativo» de positiva inadecuación.

X. *Consecuencias obvias en orden a la «historicidad»
e «inmutabilidad» de las proposiciones verdaderas*

De la exposición que ha precedido hasta aquí, se deducen además dos consecuencias importantes para la cuestión del pluralismo. Estas son: 1.^a, el «modus quo», «el modo con que» se expresa algo, no se significa como perteneciendo al objeto significado; 2.^a, pero a veces se consigna que le pertenece «fundamentalmente».

El signo, cuando se toma como signo, significa algo de un objeto; pero el «modo con que» el signo significa, no se atribuye «formalmente» a lo significado. Si alguien toma en sus manos un dibujo de papel, y de un hombre que anda por la calle y refiriéndose al dibujo dice: «Este es Antonio que anda por la calle», nadie objetará que ha dicho una falsedad por el hecho de que el dibujo sea de papel, mientras que Antonio es de carne y hueso. Este signo, en cuanto «papel», no pertenece a lo significado; no se le atribuye, ni es la forma significante, sino que es algo del «modo con que» se significa aquello que se significa.

También debe advertirse que conocer no es duplicar la realidad existente objetivamente, crearla de nuevo, sino darle un nuevo ser «intencional», el del signo que «tendit in», a lo existente, en cualquier nivel en que se lo tome. Por tanto también pertenece al «modo» el hecho de que el signo no contenga «todo» lo que hay en el objeto significado, como decíamos antes, porque no se atribuye al objeto que «sólo» haya lo significado, sino que «lo» significado, está; es decir, la limitación del signo, o «inadecuación precisiva» (o bien, «inadecuación negativa», según las terminologías) no se confunde con lo que sería una «positiva» inadecuación, que atribuyese positivamente al objeto algo que no es de él, en lo cual consistiría la falsedad.

Ahora bien, la inadecuación negativa (o sea, la debida a la finitud de todo signo y por tanto de nuestro Lenguaje, de toda proposición o formulación), así como a) no es errónea, tampoco da lugar a una mutabilidad «intrínseca» en la Verdad (que sería la de cambiar «lo» significado) b) pero sí solamente a la «extrínseca» (que consistirá en que cambiando en cuanto a algo el Objeto, se cambie el anterior aserto por otro que exprese la nueva actuación; o en que perfeccionándose el Sujeto, éste añada al signo la expresión de nuevas Formas, notas de su comprensión, para designar «lo» mismo existente, u objetivo, con mayor plenitud). Como hemos visto antes, H. Küng confunde estas dos nociones; pero puede decirse que en nuestra Filosofía es algo elemental evitar este equívoco.

XI. *Investigación ulterior del problema: el «modo con que» se dice algo, puede ser consignificado como dándose «fundamentalmente» en el objeto.*

Presuponiendo lo dicho hasta aquí, queda un problema, que es éste: si en el mismo signo hay «lo» significado y el «modo con que» se significa lo significado, atribuyéndose al Objeto lo primero y no lo segundo, ¿dónde está el *límite exacto* entre lo primero y lo segundo? Este es el problema que se ha de investigar.

Hay casos en que este límite está clarísimo y fuera de toda duda. Pero hay otros en que no está tan claro. Por ejemplo, ¿por qué todas las prolongadas discusiones que durante siglos ha habido alrededor de los «universales», desde Platón hasta Edmundo Husserl en nuestros días, en un afán de fundamentar el pensamiento humano y su Lenguaje, sino precisamente porque por una parte se veía que para evitar la autodestrucción del relativismo, había que atribuir al Objeto *algo* de universalidad (unidad, necesidad), pero por otra parte no se podía atribuir al Objeto existencial una universalidad *formal*, sin incurrir en las antinomias que señalaba Aristóteles contra los platónicos? (79)

Pues bien, de modo semejante a como se plantea el problema en Filosofía, porque algo puede no estar dentro de «lo significado», ni pertenecer al «modo con que» se significa, pero puede estar dentro de lo «consignificado», así también puede suceder algo semejante en los asertos teológicos.

Por ejemplo, decíamos antes: sin ningún signo «universal» («y por tanto «necesario») no hay Lenguaje *humano*: sólo queda el Lenguaje *animal* (de «chillidos», «cantos», «gestos», «movimientos», etc.), que meramente designan algo «singular-sensible», o agrupaciones «singulares-sensibles». El Lenguaje humano por el contrario, consta de signos, muchos de los cuales son «universales». Ahora bien, no se puede decir que por ello se significa una universalidad «formal» en el objeto, al modo platónico; pero tampoco se puede decir que en el objeto significado «nada» sea universal, pues vendría con ello la total negación de fundamentación, como brotan del relativismo o escepticismo, consecuencia lógica de un mero empirismo sensista: por tanto, decíamos, queda «consignado» un *fundamento* de universalidad en el objeto: ¿cuál? Para responder a esto último, queda toda la gama de la Filosofía, que debe estudiar y precisar dónde esté el límite entre eso «consignificado» y lo que sería «meramente modo con que» se significa.

Pues bien, una investigación semejante hará falta cuando en Teología se habla de lo afirmado por una proposición, como son por

(79) Véase mi estudio: *Fenomenología de las Formas*, etc. «Pensamiento» 30 (1974) 251-288.

ejemplo las definiciones de fe. Es imposible que el Magisterio de la Iglesia y también las expresiones del hagiógrafo para darnos un contenido inteligible de Revelación divina, es imposible que no consten, por lo menos muchas veces, de palabras, que corresponden a conceptos. Pero son pronunciadas por personas que viven en un *ambiente cultural*, creador de estas palabras, precisamente en tal cultura determinada; personas que tendrán *ideas filosóficas*, por lo menos con aquella filosofía espontánea y connatural al hombre, que el Lenguaje humano manifiesta; palabras que se habrán pronunciado seleccionándolas, respecto a otras que habrán quedado olvidadas, por *influjos históricos* del momento en que se pronunciaron, etc. Ahora bien, ¿qué parte de lo cultural, de lo filosófico, de lo histórico, etc., integra el signo *en cuanto signo* «significante», o bien en cuando signo «consignificante», o bien lo constituye meramente *en cuanto es una realidad «que» significa*, es decir, de modo que pertenezca meramente al «modo con que» significa?

Por ejemplo la palabra «transustanciación» que emplea el Concilio de Trento para designar la mutación del pan en la Eucaristía: ¿importa que quede con-significada, 1.º la noción aristotélica de Substancia? 2.º ¿o simplemente la de Substancia, entendida como expresión del Lenguaje corriente humano? 3.º ¿o la de una realidad que en cuanto a algo permanece y en cuanto a algo cambia en su mismo estrato más profundo? Y si se dice que está «próximamente consignificado» el nivel 3.º, más remotamente consignificado el nivel 2.º, y todavía más últimamente el 1.º (de modo semejante a como al decir de mi amigo Luis: «Luis viene», queda consignificado que «vive», pues sin vivir no puede venir; pero más remotadamente queda también consignificado que «no es contradictoria su existencia», pues si lo fuera, no podría venir, ni vivir, etc.), ¿cuál es el grado de conexión o inferencia que hay en estos diversos niveles de consignificación y la fórmula del Tridentino sobre la «transustanciación»?

Desde luego ya conocemos lo que responderían a esta pregunta las dos teorías antes expuestas de pluralismo. Permítaseme que para facilidad de la exposición sean palabras mías, no de estos autores, las que ahora emplee para caracterizarlos, pues esto ayudará a la brevedad y a la claridad:

A) K. Rahner diría: tanto la ontología filosófica de Santo Tomás, subyacente en el Magisterio de Roma, como la «ontología existencial» de Heidegger, subyacente en los teólogos holandeses, son diversas expresiones *igualmente com-posibles* todas ellas, porque ninguna de ellas puede ser «absoluta de suerte que excluya otra. Esta multiplicidad de filosofías, o de ontologías, pertenecería «meramente» al *modo con que se significa*; por la razón de que la realidad significada es «esencialmente evolutiva» al estilo de Hegel; y por tanto, también es «esencialmente evolutiva» la expresión misma con que *Dios se nos va manifestando en la historia por diversas ontologías*, aun-

que cada una en algo niegue la otra, pero todas ellas expresión de las circunstancias históricas, ambientales o culturales del hombre.

B) H. Küng diría: en la expresión de Trento podría haber un error. Pero sería *el error que entonces*, en aquel momento, *había de haber*: el «momento» (tesis) del proceso dialéctico hegeliano, que será corregido, negado (antítesis) de suerte que su parte de verdad sea «subsumida» por el proceso que levanta la negación («aufhebt»), en una evolución sin fin (síntesis). En este sentido la Iglesia sería «indefectible», no «infallible» al dar una definición de fe. Tendría aquella expresión que en aquel momento convendría tener.

H. Küng no advierte que si uno es consecuente y lleva con rigor filosófico y consecuentemente hasta el fondo la concepción que él expone, entonces no habría de ser hegeliano, como pretende, sino escéptico: porque su posición se autodestruye. Su afirmación de que nada pueda ponerse *firme*, no es *a-firmación*; luego no significa nada; y si no significa nada, ya niega lo que acaba de decir o querer decir. ¿Cómo puede él recurrir a Dios —que, según H. Küng garantizaría este camino de «errores sucesivos y oportunos» en cada uno de los momentos con que se expresa la Biblia, la Iglesia, su Magisterio, o las «sesiones» de teólogos pluralistas? No puede apelar a Dios que garantizase la «indefectibilidad» de errores oportunos, pues por hipótesis el mismo H. Küng sólo habría llegado al conocimiento de Dios por medio de su razón y por consiguiente su propia filosofía estaría involucrada en una línea errónea evolutiva.

No se da cuenta de que ni siquiera puede echar mano del subterfugio de Hegel, de que su pensamiento o filosofía, fuera la revelación del Absoluto: puesto que Küng emplea el método de Hegel meramente para un punto particular: para hacer Teología; por tanto no como algo que pretenda fuera el Absoluto.

Tampoco es admisible la solución, ya algo más moderada de K. Rahner. Porque si las diversas ontologías implicadas en cualquier proposición o definición, fueran igualmente «coexistentes», por la razón de que ninguna sería «absoluta» que excluyese otra como contradictoria, entonces K. Rahner habría de explicarnos por qué razón sería absoluta *esta propia ontología suya* que dice: «ninguna ontología es absoluta». Si no es absoluta, él no ha dicho nada que pueda exigir *excluir la mía* que precisamente niega la de él (no puede excluirla «por la hipótesis» de Rahner); y si es absoluta, tampoco puede excluir la mía (pues en este caso su aserto no significaría nada por contradictorio, ya que significaría que *ninguna* ontología es absoluta y a la vez consignificaría que *la suya lo es*). Y si se atribuyese a su propia ontología el rango de ser absoluta *sólo* ella, habría de demostrar por qué *sólo* ella: demostración que requiere echar mano de *otros muchos* elementos y ontologías que habrían de ser igualmente «absolutos».

O bien, si se quiere, con otras palabras: no puede él decir que el

Magisterio de la Iglesia al juzgar de la ontología A contra la ontología B (subyacentes en las proposiciones de Fe) no puede elevarse, para juzgarlas, a una super-ontología C, por la razón hegeliana antes aducida. Esto, K. Rahner no puede decirlo; porque si lo dice, ya implícitamente él mismo se ha elevado a una super-ontología D, que juzga del alcance absoluto o no absoluto de A, de B y de C. Si no llega al nivel del Ser, que por su absoluta necesidad y universalidad admite la auto-predicación y evita el relativismo, no dice nada coherente; y si llega, tampoco, pues en este caso ya admite el alcance y legitimidad de la Metafísica, cuya ontología «absoluta» es precisamente lo que él de modo explícito negaba.

Por consiguiente es preciso decir que «el medio con que» se dice algo (estas diversas ontologías consignificadas) si bien *de suyo* no se atribuye al objeto *significado*, no obstante a veces, *dentro de ciertos límites* (que ya precisaremos) también es portador de algo «que» se dice o «consignifica».

XII. *Consignificación*

Es famosa la cuestión sobre si la cópula, o «est», es «meramente» cópula o si también es «término» (es decir, consignificando algo «existencial»). A esta cuestión contestaban con profundidad nuestros autores escolásticos de los siglos XVI-XVII, como Luis de Losada, en sentido afirmativo. Recientemente está en esto toda la problemática que ha suscitado J. Maréchal (80). Tenemos que la cópula enunciativa «est» es el «medio con que» se hace la enunciación; y sin embargo además de esta copulación que es «lo que se significa» enunciando, también hay algo que se «con-significa» (81): se «con-significa» el nivel *existencial* y por cierto con la ilimitación y absolutez del orden del ser.

Otro ejemplo clásico de consignificación que a este propósito puede aducirse es el de la antigua y famosa cuestión del objeto formal: si es «meramente formal» o si es también en cuanto a algo «objetivo».

Ya he aludido antes a otro caso de consignificación, que es el de la «universalidad»: la universalidad *con que* todo predicado se atribuye a un sujeto singular existente (o que se da en lo existente), ¿cómo puede decirse que no está en la realidad (pues seríamos relativistas), y cómo puede decirse que está (pues seríamos ultrarrealistas)?

(80) Lo he señalado en: *Filosofía del Lenguaje y la Filosofía aristotélica de Tomás de Aquino*. «Pensamiento» 29 (1972) 29-79; véase la nota 79, de la pág. 56.

(81) Así lo he sugerido en: *La Filosofía del Lenguaje y el nivel último «consignificado»*. «Espíritu» 21 (1972) 113-129.

Podemos sacar dos consecuencias de este examen que acabamos de hacer de la cuestión, consecuencias que para mayor claridad, se resumirán así:

1.^a Aunque el «*modus quo*» *no se atribuye* a la realidad significada, no obstante puede muy bien ser que «algo» de él quede también consignificado, en diverso grado según los casos. Determinar más qué es en cada caso lo consignificado, éste será el trabajo propio de la investigación del estudioso y de la del filósofo en lo que atañe a los principios generales de la consignificación;

2.^a Hay una *Ontología* (la que se da connaturalmente) en todo hombre que piensa, hasta si en una actitud refleja la niega) *cuyo contenido significa que hay algo «universal», algo «absoluto»* en cualquier elemento existencial y en las predicaciones de él: lo cual excluye que no haya ontologías contradictorias y por tanto quedan excluidas como presuntos medios equipolentes para la expresión. Podríamos expresarlo con esta paráfrasis: precisamente porque hay «un punto de vista» que en cuanto a la extensión omni-transcendente con que se predica su comprensión, abarca *todos* los otros puntos de vista y es consignificado hasta por quien lo negase, por ello excluye «absolutamente» que pueda haber Verdad en otras ontologías que lo negasen. Es lo que expresamos con la noción de Ser.

Se dirá entonces ¿no se le puede añadir nada para hablar del existente singular? En rigor y estrictamente no se le puede «añadir» —puesto que por hipótesis siendo omni-transcendente, toda noción que se le añadiese repetiría la misma— pero en otro sentido más amplio se le puede «añadir» algo, es decir, se añade el *colocarnos en un nivel significativo menos alto*, menos abstracto. En este último sentido claro está que a la captación suprema o última —la «aptitud para existir» o «sociabilidad de notas» o «ser»— se le puede añadir nueva «comprensión», del modo dicho: se enriquece descendiendo desde la suprema transcendentalidad hacia la singularidad del individuo con un proceso siempre perfectible, cuando nos colocamos en nuestra significación en un nivel semántico inferior.

Esto es precisamente lo que permite que nuestras ciencias —en concreto, nuestra Teología y también la expresión de dogmas de fe— puedan ir enriqueciéndose en un proceso sin fin. No digo por tanto que: «toda nueva expresión sea un *enriquecimiento*», pues puede ser una expresión equipolente; ni digo que contenga *más* notas pues por el contrario podría tener menos; ni digo que toda nueva expresión «haya de ser *verdadera*»: pues no bastan las nuevas circunstancias extrínsecas, o históricas, para darle la verdad, como ya dijimos. Pero de suyo «puede» haber este enriquecimiento progresivo de la expresión significante.

Si ahora el lector aplica la primera de estas dos consecuencias que hemos sacado al caso del enunciado de la palabra «transustanciación», podrá colegir que se equivoca ciertamente quien afirme «*sin*

más» —subrayo bien esta expresión: «sin más»— que pertenece meramente al «modo con que» se significa, o a las circunstancias históricas, el contenido de la palabra «transubstanciación». Y si aplica lo dicho en la segunda consecuencia, verá que verdaderamente la Ontología, o sea la Metafísica que es connatural al hombre que vive, que piensa, que habla, contiene algo «absoluto», que importa rechazar asertos que nieguen, «*lo que se ha afirmado designando una última captación existencial*, ya sensible, ya inteligible, pues, como decíamos, estará siempre en cualquier contenido significado la absoluta exclusión de no ser en cuanto sea.

El proceso de la Verdad será el de decir siempre *lo mismo*, pero no se dirá *del mismo modo*, ya que cualquier expresión o enunciado puede de suyo enriquecerse siempre; como puede también sobrevenir un empobrecimiento «significante» en medio del flujo histórico, con olvidos y retrocesos.

Ahora dejaré a un lado lo que de suyo habría de decirse en cuanto a la Analogía, tema que ya suele ser más conocido (82) y que completaría lo que acabo de exponer.

XIII. *El punto más decisivo en el pluralismo teológico admisible*

Quizá se pregunte alguien si con la investigación que antecede se ha resuelto y hasta qué punto, el problema del pluralismo legítimo en Teología.

Parece que se podría responder a esta pregunta que señalar el camino por donde no se puede hallar una solución, ya contribuye en algo a darla; y además las líneas supremas de la dirección por donde se puede seguir avanzando.

En primer lugar hemos descartado aquellas teorías que aunque tengan la apariencia de una solución, no pueden serlo, porque importarían un relativismo encubierto. Distinguir netamente entre lo que importaría una mutabilidad intrínseca de la proposición verdadera y lo que tan sólo sería un cambio extrínseco en la formulación, ya es, ante todo, lo más fundamental.

En segundo lugar, también queda indicado un ancho cauce de legítimo pluralismo: «designando» una misma realidad concreta (ya un hecho, ya una palabra, ya un existente, etc.), hay en nuestro Lenguaje la posibilidad de diversas expresiones que la «designen» significándola con diversa plenitud de perfección, penetración. En Lógica simbólica cuando se habla de las Relaciones descriptivas, se dirá que la expresión «la estrella vespertina» y «el planeta Venus» son distintas expresiones «significantes» que «designan» una misma realidad

(82) Podrá hallarse algo desarrollado este tema, con el enfoque de que hablamos ahora en: *La Filosofía del Lenguaje y el Problema de la Analogía*. «Espíritu» 22 (1973) 5-37.

existencial. De modo semejante, habrá siempre verdad en las tres expresiones: «éste es el hijo de María», «éste es el Hijo de Dios vivo», «éste es el que ha curado a un ciego de nacimiento»: sin embargo la plenitud y hondura significativa es diversa en cada caso y no es igualmente profunda.

El problema que puede ofrecer mayor dificultad es quizá el que hemos apuntado en último lugar, a saber, cómo distinguir entre aquello que pertenece al «modo» de significar (en cuanto no se atribuya en nada al objeto) y aquello que pertenece a «lo» significado, distinción tanto más difícil, cuanto que hay signos que de suyo tienen algo que pertenece al «modo» de significar y sin embargo hay en este «modo» de significar *algo de consignificación* (para que sea posible precisamente este «modo» de significar) que pertenece a «lo» significado *en el objeto* designado. Aumenta la dificultad porque caben muchos «modos» de decir, debidos a una *cultura* determinada, a un período *histórico* particular, a una *disposición* peculiar del sujeto conocedor que habla, etc.

Como ejemplo de ello, hemos tomado antes el de la universalidad, que *de suyo* no se atribuye al objeto, pero *en cierta manera*, sí. No me refiero ya al «cuantificador» (universal o existencial) que determine una función meramente en lo sintáctico, pues en este caso está fuera de duda lo significado; sino en cuanto a que lo designado pueda tener tal *fundamento*, tal *capacidad* (o no tenerlo) que permita (o no permita) una manera universal de designación; la exija o no la exija, etc., de modo que este fundamento quede por lo menos consignificado (83). El ejemplo clásico en esto sería la palabra «Dios (infinito)» que designa un existente en quien no hay fundamento o capacidad que permita la universalización: «dioses (infinitos)», pues esta última expresión es en sí misma contradictoria; lo cual no pasa en otros objetos, cuando exprese una esencia cualquiera contingente, finita, pues así como puedo decir «Este hombre Luis», puedo decir «hombre» en el sentido universal de «hombres».

Por esto será preciso que en cada enunciado dogmático se haga la investigación de ir precisando, siempre más y más, la delimitación de los signos enunciativos, con un proceso o estudio, *que de suyo es un proceso ilimitado*. Por ejemplo, si alguien me pregunta qué es un metro, ya le doy una respuesta «absoluta» cuando le digo, designando un existente singular: es la longitud del patrón de platino-iridio encerrado en el pabellón de Breteuil de París. Esta respuesta es absoluta en cuanto a algo, pues absolutamente excluye que en es-

(83) Véase la cita de la nota 81, pág. 127; y también otro estudio: *Algunas notas sobre las relaciones entre Filosofía del Lenguaje y la Metafísica de Santo Tomás*. Publicado en el volumen: «Scritti in onore di Carlo Giacon». Padova, Editrice Antenore, 1972, pág. 217-257, especialmente § VII, *Dos filosofías del Lenguaje*, pág. 238.

tas condiciones ambientales y espaciales del pabellón de París pueda decir que la distancia Madrid-París es un metro; o que este lápiz es un metro: absolutamente, este lápiz no es un metro. Sin embargo cuando los técnicos han querido *precisar* más la longitud de lo que decían al designar aquel patrón con la palabra «metro», han visto que no les bastaban aquellas dos rayas finísimas trazadas en la regla de platino-iridio para señalar los límites del metro, porque aquellas dos rayas tan finas, que parecen indivisibles, sin embargo miradas por un microscopio electrónico son como una carretera cada una de ellas. Por eso han ido precisando los científicos por caminos inverosímiles, hasta acudiendo a la longitud de onda de elementos atómicos, la longitud de lo que designan por la palabra «metro». Como la extensión, que es matemáticamente divisible sin fin, no es físicamente divisible sin fin, quizá algún día los hombres quedarán satisfechos considerando que por fin ya saben qué es un metro, porque «para ellos» será físicamente imposible precisar más; sin embargo, «de suyo» sería siempre perfectible su expresión, de modo que manteniéndose verdadera, expresase el mismo objeto designado con mayor fuerza de significación.

Algo semejante pasa con el proceso humano de la Verdad lógica de nuestros juicios y su expresión externa por términos del Lenguaje de las proposiciones.

Algunos conceptos expresan algo que abarca «toda» la realidad, no sólo en su «extensión», sino por su «comprehensión» significante que es menos rica (pero más profunda): son los conceptos que llamamos «transcendentales»: Ser, Uno, Verdadero, Bueno. Por ello importan, como decíamos, algo absoluto que excluye la mutabilidad intrínseca del relativismo, puesto que están incluidos en cualquier otro concepto y por ello hasta negándolos quedan en el mismo concepto negante, coafirmados. Aquí cabe la *autopredicabilidad* que no cabe en un Lenguaje derivado, como es el formalizado de la Lógica simbólica y el de las Matemáticas.

Pero si no nos contentamos con decir, por ejemplo que «aquello en que se sumerge el nadador es *ser*», sino que «aquello en que se sumerge es *cuervo*, es *agua*, etc.», entonces inicio un proceso que, ya por vía impírica descriptiva, de sensaciones, por Relaciones descriptivas, ya sobre todo por conceptos científicos, etc., es un proceso que teóricamente no tiene fin: iré acercándome cada vez más a exponer qué se contiene como objeto de la designación: «aquello en que se sumerge el nadador», como una asíntota se acerca al límite sin alcanzar nunca a tocarlo, pues nuestro conocer con su ser «intencional» o representativo, nunca llega a «crear» un duplicado de la realidad objetiva expresando el singular *en cuanto singular* (es decir, la esencia de su singularidad) como sería logrando una identificación esencia-existencia, en el objeto, y en el sujeto pensante, entre pensar y ser.

Por esto se le objetó a Hegel algo a lo que ni él ni los hegelianos

han podido contestar nunca: que nunca han podido «deducir» el individuo como individuo, lo cual basta para mostrar la contradicción radical, la falsedad, de su método filosófico, que por hipótesis habría de ser «panlogismo» y no puede serlo.

La Verdad metafísica, la que tiene Dios, ésta sí, excluye toda relatividad, todo proceso perfectivo, porque la misma Esencia infinita como autofundante es omnifundante de toda inteligibilidad; pero la Verdad lógica por el contrario, se funda en que haya una inteligibilidad *previa*, transcendental, a otro nivel, radicada en Dios. Por tanto, este término con nuestro proceso lógico verdaderamente lo alcanzamos en cuanto a algo «absoluto», pero nunca «absolutamente»; nunca se podrá dar a nuestro nivel, como decíamos antes, una identificación total esencia-existencia, ni pensar-ser. Es una ilusión de niños, imaginarse que con un golpe de mano audaz, que esconde lo que le queda al hombre por explicar, ya lo ha suprimido de la realidad. Los pueblos primitivos echaban mano de los mitos para explicar mediante la mitología el secreto del cosmos; los filósofos de hoy día, cuando sueñan en un idealismo relativístico o en su extremo opuesto de un relativismo existencialístico, en el fondo tienen la misma reacción infantil de los niños y de los pueblos primitivos; sólo que hoy estos mitos se presentan con la ostentación de la palabra «ciencia» o «cultura» o «filosofía».

Siempre cabe, pues, un trabajo de ulterior precisión y delimitación en nuestro conocimiento y su expresión por el Lenguaje. Pero no toda nueva expresión será verdadera por ser nueva; ni toda nueva expresión verdadera será equipolente a la antigua en su capacidad significativa; ni toda expresión igualmente rica en su capacidad significativa será igualmente precisa y delimitada, porque cabe en esto un proceso que de suyo es sin fin.

¿Podrían darse, pues, por lo menos algunas normas prácticas para proceder en el estudio de cada caso particular, estudio que ya se ha venido haciendo a través de los siglos, como se ha de seguir haciendo en la Teología en adelante?

Quizá pueda ayudar tener presentes dos cosas, que se deducen de lo que hemos dicho antes, como son:

1.º Cuando algo se ha conocido o se ha afirmado con verdad, ha habido la designación de un dato, por lo menos remotamente existencial; y ha habido una adecuación de la mente a un objeto: por tanto ahí está siempre «algo absoluto», que excluye absolutamente su negación «en aquel sentido», es decir, excluye el relativismo, o sea, la mutación intrínseca de la verdad del aserto verdadero.

Toda Relación presupone algo absoluto que se «re-fiere», se «relata», pues sin ello no habría Relación, como no hay movimiento sin móvil y sin un término distinto de aquel del que se dice que se mueve. Asimismo en nuestra Verdad expresada según la capacidad humana, hay «algo» relativo; pero «no todo» es relativo sino que hay algo ab-

soluto en la Relación. Es decir, *nunca nadie podrá negar con verdad*, mediante un medio significante cualquiera, por perfecto que sea, *aquello que yo con verdad he significado mediante mi medio expresivo* (de capacidad significante limitada, como es obvio). Lo cual importa no sólo que «hay» contradictorias en abstracto, sino que «puedo hallarlas» en cualquier sistema concreto (a pesar de ciertas frases de K. Rahner). Esto es: *puedo «decir» algo* (por imperfecto que sea) *mediante mis signos intencionales o de Lenguaje*, pues de lo contrario, ni siquiera podría haber dicho algo al decir que no puedo decir algo.

2.º Además de lo «significado» hay también una amplia zona que pertenece a lo «consignificado». Aunque este tema es susceptible de una investigación mucho más amplia que la que aquí he apuntado, no obstante ya queda dicho algo sobre ello. Queda por lo menos indicado que el «modo» de expresión, *de suyo* no se atribuye al objeto; no pertenece a la significación en cuanto esta es algo significado; pero *de hecho* puede también «en cuanto a algo» pertenecerle, dentro de una gama muy grande que es preciso delimitar, en parte según la intención del que habla, en parte según la naturaleza del signo intencional empleado.

¿Cómo se conocerá si los vestigios culturales, históricos, individuales, etc., pertenecen o no a la consignificación contenida en un aserto?

Se ha de decir: *por lo menos aquel minimum de consignificación se requiere* (aparte del expreso designio de quien habla) *sin el cual la misma atribución verdadera del signo aquél, no podría haberse hecho, o no sería verdadera en aquel sentido en que lo fue.*

Y ¿qué es esto en cada caso particular de un enunciado, de un dogma, de cualquier expresión, etc? Ahí está ya la tarea propia del investigador, que en cada materia particular irá buscando qué es esto e irá demostrándolo, de manera semejante a como por lo que se refiere al ejemplo citado de la universalidad y necesidad encarnadas en todo dato sensible del devenir, ha hecho la Filosofía durante siglos.

A la Filosofía, en concreto a la Metafísica y a la Filosofía del Lenguaje, ya no pertenece esta aplicación particular en todas las disciplinas: al teólogo tocará precisar cada vez más el sentido de los enunciados teológicos, como al geómetra el de la fundamentación de la geometría, o al físico el de los enunciados de la física, como sería por ejemplo intentar reducir a un sólo campo los dos de la entropía y de la gravitación, en un intento semántico más profundo.

Lo que toca a la Filosofía y a su análisis del Lenguaje es sólo (fuera de sus casos propios de aplicación, como se ha dicho antes) mostrar cuáles serían los métodos o procedimientos equivocados y también mostrar cuáles son las normas supremas que señalan el camino por donde se podrá avanzar.

JUAN ROIG GIRONELLA, S. I.