

Misterio y actualidad del dogma: perspectivismo de Schillebeeckx y aspectualismo de Zubiri*

GUILLERMA DÍAZ MUÑOZ**

RESUMEN



rente al moderno sentido intelectualista y dualista de revelación-tradición, la noción abstracta de su universalidad y la tripartición estanca de Escritura-tradición-dogmas definidos, se recupera, con Casel, el antiguo sentido realista, místico y unitario de parádisos o traditio como la actualización permanente de Cristo en la Iglesia. Desde aquí, se exponen las concepciones no relativistas de Schillebeeckx y de Zubiri sobre la universalidad histórico-concreta de la revelación transmitida en tradición, en particular, en el dogma definido, en cuanto actualización e identidad. Finalmente, se sugiere que el aspectualismo de Zubiri tiene un alcance metafísico y místico mayor que el perspectivismo de Schillebeeckx.

Palabras clave: *Revelación, tradición, evolución del dogma, magisterio, misterio.*

* Artículo de reflexión basado en la tesis de teología "Teorías de la evolución dogmática: Contribución de X. Zubiri" (2002); un estudio amplio y sistemático de la relación anteriormente desconocida de X. Zubiri con la teología del misterio de O. Casel y V. Warnach consta en la tesis doctoral de teología "El 'misterio deificante'. Contexto y fuentes del pensamiento teológico en el primer Zubiri: *La mysterientheologie*" (2005) y en posteriores publicaciones. Fecha de recibo: 12 de noviembre de 2008. Fecha de evaluación: 1 de enero de 2009. Fecha de aprobación: 18 de febrero de 2009.

** Licenciada en Filosofía, por la Universidad de Salamanca; Doctora en Filosofía, por la Universidad Autónoma de Madrid; Licenciada en Estudios Eclesiásticos, por la Universidad Pontificia de Salamanca; Licenciada en Teología, Especialidad Fundamental, por la Universidad de Catalunya; Doctora en Teología, Especialidad Dogmática, por la Universidad Pontificia de Salamanca. Profesora de Filosofía en el Instituto de Enseñanza Secundaria Joaquín Araújo, Fuenlabrada, Madrid (España). Correo electrónico: guillermina.dm@gmail.com

MYSTERY AND ACTUALITY OF DOGMA: PERSPECTIVISM OF SCHILLEBEECKX
AND ASPECTUALISM OF ZUBIRI

Abstract

In view of the present intellectualistic and dualistic approach to revelation-tradition and the abstract notion of its universality and also the closed tripartition of Scripture-tradition-defined dogmas, the old realistic, mysteric and unitarian sense of paradosis or tradition is recovered with Casel, and at the same time the permanent actualization of Christ in the Church. From this vantage point the non-relativistic conceptions of Schillebeeckx and of Zubiri on the historic-concrete universality of revelation transmitted in the tradition, in particular, in the defined dogma, as actualization and identity, is exposed. Finally, it is suggested that Zubiri's aspectualism has a wider reach than Schillebeeckx's perspectivism.

Key words: Revelation, tradition, evolution of dogma, Magisterium, mystery.

O MISTÉRIO E A ATUALIDADE DO DOGMA; PERSPECTIVA DO
SCHILLEBEECKX E O ASPECTUALISMO DO ZUBIRI

Resumo

Neste artigo expõe-se as concepções não relativistas do Schillebeeckx e do Zubiri sobre a universalidade histórica-concreta da revelação contada pela tradição em particular no dogma definido na atualização e a identidade frente ao moderno sentido intelectualista e dualista da revelação-tradição, e a noção abstrata de sua universalidade junto à tripartição que detem a escritura, a tradição, e os dogmas já definidos. Os quais recuperam-se com Casel o antigo sentido realista misterioso que unido à paradósis ou traditio é a atualização constante de Jesus-Cristo na igreja. Para concluir o aspectualismo do Zubiri tem um alcance metafísico e místico maior do que Schillebeeckx.

Palavras Chave: Revelação, tradição, evolução do dogma, magistério, mistério.

INTRODUCCIÓN

El objeto de este trabajo es ahondar en el sentido místico del dogma definido y, por tanto, en la centralidad de la historia del dogma para la vida cristiana. Dicha cuestión lleva a profundizar en la vinculación intrínseca del dogma con la tradición y, en definitiva, con la Palabra de Dios. Este planteamiento exige analizar el concepto teológico de “tradición” –o revelación transmitida por la Iglesia– y en la articulación en ella del carácter *universal* de la revelación junto a la *historicidad* de las fórmulas dogmáticas en que se expresa.¹

Se soslayan dos concepciones opuestas totalmente insuficientes de esta cuestión: la racionalista-intelectualista y la historicista-relativista. La concepción racionalista defiende el carácter *universal* de la revelación, pero en sentido abstracto y ahistórico. Ello es debido a su noción también abstracta y ahistórica de revelación, de su transmisión y de su destinatario.

En efecto, en este enfoque la revelación se reduce a una notificación objetiva e intencional que Dios hace de verdades sobrenaturales a la inteligencia humana para ofrecerle un conocimiento especulativo y teórico; su destinatario son todos los hombres tomados en su unidad específica como seres racionales; y su transmisión es la perduración de las verdades reveladas, para lo cual bastaría la mera repetición inerte y mecánica.

La concepción historicista niega la universalidad y absolutidad de la revelación y afirma su mero carácter *relativo* a un contexto (histórico, social, cultural). Hay que señalar, por un lado, que la influencia en la teología de nuevas concepciones filosóficas como el historicismo y el vitalismo, opuestos al racionalismo, contribuye a enriquecer la comprensión del concepto de la revelación, de su destinatario y de su modo de transmisión.

Se subraya que la revelación es principio de vida no limitado a la inteligencia y cuyo fin es vivificar al hombre entero; su destinatario son todos los hombres en su concreción en cuanto seres históricos; y su transmisión de unos hombres que viven en una situación histórica a otros en una situación

¹ Ver este planteamiento en Comisión Teológica Internacional, “La interpretación de los dogmas”.

distinta no puede hacerse como mera repetición inerte y mecánica de fórmulas. Lo erróneo está en entender la transmisión como *transformación de sentido* a compás de la concreción histórica.

El enfoque teológico que aquí se adopta es el sentido paulino-patristico de *misterio*, o *actualización misteriosa*, tan fecundo en la comprensión de los sacramentos en su intrínseca relación con la acción histórica redentora de Cristo. De ahí la exposición, en primer lugar, de la aportación del principal teólogo del misterio, O. Casel (1886-1948), y, en segundo lugar, la de dos autores inspirados en él, E. Schillebeeckx (1914-) y, sobre todo, X. Zubiri (1898-1983), en quienes la revelación transmitida, o tradición, es *misterio* y *actualidad*.

Para ellos, la revelación no tiene una universalidad abstracta, sino su *actualización* "aquí y ahora", pero sin que la concreción histórica, e incluso personal, de la revelación signifique la disminución de su verdad absoluta, ni la relativización de la Palabra. Entre ambas posturas, el *perspectivismo* de Schillebeeckx y el *aspectualismo* de Zubiri, se sugiere el mayor alcance metafísico y místico –procedente de *misterio*– de la segunda.²

ODO CASEL: SENTIDO DE PARÁDOSIS O TRADITIO COMO MISTERIO Y ACTUALIDAD

El benedictino alemán Casel –quien renueva la idea de que en el misterio del culto se actualizan o se hacen realmente presentes *hic et nunc* Cristo y sus acciones salvíficas, según el "*modus essendi sacramentalis*"– pone la base para ahondar en el concepto unitario de "tradición" desde la perspectiva del *misterio* o de la *actualización misteriosa*.³

Su manera de concebir el misterio como una realidad, antes que el conocimiento de una realidad, lleva a Casel a rechazar vigorosamente la moderna noción, bajo la influencia del modo de pensar racionalista, de revelación y de tradición. Se opone al sentido intelectualista de revelación como la comunicación divina de un conjunto de verdades "misteriosas" que se dirigen, sobre todo, a la inteligencia para comunicarle conocimientos sobre Dios y la salvación.

² El vocablo "aspectualismo", frente al relativismo, aparece en Zubiri, *El hombre y Dios*, 304.

³ Lo hace a propósito del libro de Ranft, *Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips*. Ver Casel, *Le mystère du culte dans le christianisme. Richesse du mystère du Christ*, 288-307.

En consecuencia, rechaza también el concepto de tradición como la transmisión desde antiguo, al modo de mera perduración, de esas verdades a todos los hombres, tomados en abstracto como la especie humana. Casel restablece el sentido paulino y patrístico de tradición, el cual explica a partir de su contexto originario utilizando, como medios auxiliares, el estudio filológico de *parádoxis* o *traditio* (que proviene de *tradere*, que significa “entregar”) y el uso del vocablo en los misterios helenísticos.

En primer lugar, Casel constata que en los misterios helenísticos la *parádoxis* o *traditio* juegan un gran papel y tienen un sentido religioso y cultural frente a su relegación y al sentido científico y especulativo de la tradición en su tiempo. Pone de relieve que la *traditio* es la *entrega* física y personal que hace el *mistagogo* de lo necesario para el culto, con el fin de lograr la misteriosa *soteria* (salvación) y, recíprocamente, de *recibimiento* o apropiación de la misma por parte del *myste* o discípulo. Es una herencia guardada fielmente por el *mistagogo* y el *myste*, que se transmite a las generaciones ulteriores de modo concreto y por contacto de unos a otros, para conducirles a la iniciación en el misterio y la consiguiente incorporación en el círculo de elegidos.⁴

Por tanto, *traditio* y culto son inseparables: la *traditio* se realiza en el culto y lo que acontece en éste se manifiesta en aquélla. En suma, la *traditio* no es instrucción intelectual, ni recepción mental e inerte de enseñanzas; antes bien, la instrucción inicial orienta al *myste* a la contemplación de la divinidad en el misterio, que comporta un contacto *real* –no sólo intencional– con la divinidad manifiesta y un poderoso renacer a la verdad *viva*: a lo que se oye afuera se une la asimilación y el revivir interior.

En segundo lugar, Casel señala que en San Pablo el vocablo *parádoxis* o *traditio* cristiana significa también algo entregado de uno a otro para posibilitarle su conformación con la vida divina, pero con la radical novedad de que aquello que se *entrega* y se *recibe* es a *Jesucristo* mismo. “Vivid, pues, según Cristo Jesús, el Señor, tal como le habéis recibido” (Col 2,6). Con el vocablo de *traditio*, San Pablo indica que se limita a *entregar* lo que él ha *recibido*, y no de hombre alguno, sino por revelación de Jesucristo el *Kyrios*, o del *Pneuma* de Cristo, (Ga 1,9-12, 1Co 11,23 y 1Co 15,3).

⁴ Casel, *Le mystère du culte dans le chistianisme*, 289.

De este modo, pone la *traditio* en dependencia no de la sabiduría humana, sino del *poder divino*: el *Pneuma* de Cristo da el poder de recibir la *parádoxis* divina y de conformarse en y con ella (1Co 2,4-5.10). San Pablo exhorta a guardar la tradición recibida, tanto de viva voz como por carta (2Ts 2,15), “mediante el Espíritu Santo que habita en nosotros” (2Tm 1,13-14), no sólo recordándola mentalmente, sino realizándose en y por ella. Contrapone la tradición de Cristo a las tradiciones humanas (Col 2,8 y 1Ts 2,13), pues aquélla no es un logos de hombres, aunque transmitido por ellos, sino el logos de Dios que *actúa* en los fieles. Esto no excluye que el apóstol vive lo recibido de Jesucristo, lo recrea en su ser y así lo comunica. Finalmente, el fin de la *traditio* o *parádoxis* es la deificación de quien vive la verdad que es Cristo mismo.

Por último, Casel halla en los santos padres la concepción paulina de que el Señor pneumático, el *Kyrios*, y no de un conjunto de doctrinas sobre él, es el objeto de la tradición, y que a partir de los apóstoles va perpetuándose como de padres a hijos en una sucesión neumática ininterrumpida.⁵ La Palabra en la Escritura y en la tradición participa de la virtualidad divina del misterio (sacramento)⁶, tal y como sugiere el hecho de que San Agustín denomine *sacramentum audibile* a la Escritura y a la predicación de la Palabra, o “el Señor presente” y “la boca de Cristo” a la Escritura, y también el que San Jerónimo establezca el paralelismo de la Palabra con la eucaristía al referirse a aquélla como “pan de Cristo y carne de Cristo” o “el cuerpo y la sangre de Cristo”.⁷

Casel interpreta que así como en la eucaristía (y los misterios) Cristo y su acto redentor se actualizan, para que los fieles de otros tiempos participen de dicho acto, también en la *traditio* se actualiza Cristo, el Verbo divino, de modo que los fieles de otros tiempos se hacen contemporáneos de su revelación deificante. La *traditio* pone en contacto íntimo la realidad entera del fiel, y no sólo su inteligencia, con la realidad divina manifiesta, y de ese contacto real nace la *gnosis* o saber intimante y deificante. Por tanto, el papel de la tradición en la vida del cristiano es central, pues gracias a que

⁵ Ibid., 294.

⁶ Casel, *El misterio del culto cristiano*, 167 y 169.

⁷ Ibid., 168; Idem, *El misterio de la Iglesia*, 320-322.

éste se la *apropia* va viviendo la vida de Cristo y va deificándose e incorporándose a la *unidad* de su cuerpo místico.⁸

En conclusión, esta recuperación que hace Casel del sentido unitario de tradición, como perpetuación del misterio de Cristo, pone la base para profundizar en el sentido místico del dogma como momento intrínseco de la tradición integral y, por tanto, como *actualización* de la Palabra o *presencia misteriosa* de Cristo en la concreción histórica de un acontecer.

PERSPECTIVISMO DE EDWARD SCHILLEBEECKX: TRADICIÓN Y SITUACIÓN EN EL DOGMA

La contribución sobre el concepto teológico del dogma que hace el dominico belga Schillebeeckx está en continuidad con la de Casel, en cuanto a la crítica a la interpretación intelectualista de revelación-tradición y a la noción abstracta de su universalidad, a la recuperación del enfoque realista del *misterio* y al uso de la categoría de *actualización* para explicar el sentido concreto e histórico de la revelación transmitida.

Por otro lado, el autor ofrece su concepción del dogma desde el enfoque gnoseológico del *perspectivismo* de la conciencia humana, según el cual la verdad reconocida por los hombres es –frente al universalismo *abstracto*– filtrada como en un prisma y depende del punto de vista concreto.

Si bien un cierto modo de entender el *perspectivismo* aboca a un “*subjetivismo cultural*” o a un “*historicismo relativista*”, y en ocasiones así se ha interpretado alguna expresión de Schillebeeckx⁹, para este autor es “la manera con que nuestro conocimiento puede librarse del relativismo, a pesar de su limitación constitucional”; o con otras palabras, “la manera con que el conocimiento humano limitado puede orientarse hacia lo absoluto”.¹⁰ Pues

⁸ Casel, *Le mystère du culte dans le christianisme*, 289ss.

⁹ “Si se parte, como ocurre en Schillebeeckx, de un concepto de experiencia en el que lo conceptual o noético está mediado por entero por la coyuntura cultural, se incide, en efecto, casi invariablemente en un historicismo del que deriva, en lógica consecuencia, un cierto distanciamiento respecto de las fórmulas dogmáticas de la tradición cristiana. De ahí las fuertes discusiones que, como decíamos antes, han acompañado a la aparición y difusión de sus escritos”, Illanes y Saranyana, *Historia de la teología*, 389.

¹⁰ Schillebeeckx, *Revelación y teología*, 272.

bien, según se ve a continuación, lo que aleja el *perspectivismo* del autor del relativismo es mantener el sentido de *misterio* del dogma.

Schillebeeckx parte, frente al racionalismo, de la prioridad de la experiencia sobre la razón: es la vía de contacto con la realidad y el fundamento del concepto racional, el cual es la experiencia en el momento en que se expresa.¹¹ Así, la revelación transmitida, o tradición, tiene como elemento primario no una doctrina intelectual o conceptos de fe, sino la *impresión* o *experiencia* íntima, aún no expresada, que tienen los apóstoles en su encuentro personal y físico con la realidad de Cristo, la cual se va entregando a las generaciones posteriores.

En consecuencia, la profundidad divina de la palabra apostólica escrita se capta no sólo interpretando el *relato* bíblico sobre la realidad divina, sino ante todo y sobre todo dejándose *impresionar* por la *realidad* del Señor glorificado y viviente en su Iglesia, que es designada por la palabra explícita de la Escritura.¹² A partir de ese conocimiento *experimental* que tiene la Iglesia, se va clarificando progresivamente el sentido inagotable de la Escritura.

Schillebeeckx añade que el dogma definido consiste en el paso de la etapa *implícita* –o conciencia *vaga* que tienen los apóstoles de la realidad divina manifiesta, cuya expresión escrita es la Escritura– al conocimiento *explícito*, o formulación expresa de lo que está *ya* presente en la misma. Ambas etapas, la explícita y la previa implícita, en conjunto, van ofreciendo el pleno contenido revelado. Frente a las teorías logicistas-formalistas de la evolución dogmática, el autor niega que el paso de lo implícito a lo explícito sea un *sensus consequens*, pues el dogma proviene realmente, y no lógicamente, del depósito original.¹³

Para el teólogo belga, el proceso *real* que lleva al dogma se funda en el *dinamismo intrínseco* de la realidad divina dada en la Palabra de Dios, “que orienta *oscurement* hacia lo que más tarde será escuchado y expresado claramente por la Iglesia como palabra de Dios”.¹⁴ En ese dinamismo *real* se

¹¹ Ibid., 137.

¹² Ver *ibid.*, 26.

¹³ Ver *ibid.*, 182.

¹⁴ Ibid., 181.

trasluce un *plus*, algo más que lo explícitamente afirmado y que es dado como *sugestión*. Ese *más* sentido es el aspecto divino presente en la palabra humana de la Escritura y es el fundamento del *sensus plenior* respecto del *sensus literalis* escriturístico.

Lentamente, se va tomando conciencia de la *sugestión* de ese algo *más* que espera salir a la luz en su momento por un esfuerzo de la Iglesia que incluye el del creyente. La Iglesia sólo será consciente de que ese *plus* ha sido revelado por Dios cuando se presente la circunstancia de una nueva problemática.¹⁵ En pocas palabras, en la historia de los dogmas hay una ganancia, que no es acrecentamiento, respecto a la revelación fijada en la Escritura. Hay progreso en lo revelado, no en tanto que *impresión* de la realidad divina, la cual está manifiesta de modo pleno en la Escritura, sino en cuanto a su *expresión*.¹⁶

Schillebeeckx completa la explicación del dinamismo de lo *implícito* a lo *explícito* en la formulación dogmática añadiendo la función de la *situación* (*Sitz im Leben*) en dicho paso. Considera que cada situación orienta o estimula la reacción de los creyentes y permite comprender la revelación inicial, sin alterarla, en el contexto de cada tiempo. Señala que si bien la oferta de la revelación está presente desde el inicio, su sentido se va expresando progresivamente en virtud de las interpretaciones que van haciendo los hombres *situados* socioculturalmente.

Por tanto, el dogma es la *experiencia* apostólica original de la fe escuchada en el seno de una *situación*, o lo que es lo mismo, la formulación eclesial de una *experiencia* de fe *actualizada* a partir de la fe de los apóstoles. En suma, el dogma es una *nueva expresión* de la Palabra revelada original. La novedad que comporta no está en ser *otra* revelación nueva, sino se limita al *modo nuevo de oír*, o de *apropiarse*, la Palabra originaria de Dios. Por ejemplo, la definición de Cristo en el Concilio de Calcedonia como “dos naturalezas, una persona” es la manera de apropiarse la Palabra de Dios por parte de la comunidad creyente de ese momento y que le posibilita comprender a Cristo como lo comprendieron los apóstoles. Esa *apropiación* pertenece al dogma: es el dogma.¹⁷

¹⁵Ver *ibid.*, 183.

¹⁶Ver *ibid.*, 187.

¹⁷Ver *ibid.*, 171ss.

Schillebeeckx defiende que la *identidad de sentido* evangélica se encuentra en el *campo medio* fluyente entre la *tradición* y la *situación*, esto es, en la relación entre el mensaje primitivo (tradición en la que está ya presente la situación de entonces) y situación siempre nueva en cada caso, entonces y ahora.¹⁸ Por consiguiente, aquella *identidad* no es posible encontrarla en la *repetición* material de la Escritura y de la tradición; tampoco está en el nivel de la situación, ni de entonces (sentido biblicista) ni de ahora (sentido modernista). De ahí que, según el autor, la percepción del *sentido* de la oferta de revelación tiene que llevarse a cabo en una *reactualización* de la tradición cristiana de fe en la nueva situación, sin que su *identidad* sufra alteración.

En definitiva, para Schillebeeckx, la interpretación *viva* de la fe se logra en dos fases, apelando a la tradición e interpretando la situación actual. “Estas dos etapas de un único proceso hermenéutico constituyen una totalidad dialéctica. Pues nosotros comprendemos la tradición cristiana sólo a partir de las preguntas que las situaciones actuales nos plantean.”¹⁹

Con una expresión poco precisa, el autor señala que el presente sociocultural “forma parte” de la comprensión de la revelación, de su *actualización*, de donde concluye la relevancia de la historia para el despliegue de la fe *viva*. Por último, subraya que esa tarea es incesante, pues en la historia jamás se alcanza una visión perfecta y una formulación dogmática adecuada de la *identidad* cristiana de *sentido*, aunque todos los dogmas expresan legítima y fielmente el *misterio* de la fe.

El perspectivismo de Schillebeeckx conjuga el carácter *absoluto* y *universal* de la revelación con el carácter *histórico-concreto* de toda verdad poseída humanamente: la realidad salvífica es absoluta y universal, mientras que lo actualizado de ella en la fe explícita es histórico concreto. La fe es, en efecto, la oferta de realidad divina apropiada por un hombre concreto y culturalmente situado, de tal modo que “su” fe es habérselas con un absoluto, Dios, de un modo histórico-concreto.

Dado que la receptividad de la revelación está intrínsecamente modificada y condicionada por el acervo del espíritu humano en su situación, la

¹⁸ Ver Schillebeeckx, *Los hombres, relato de Dios*, 79.

¹⁹ *Ibid.*, 78.

revelación nunca se encuentra de modo neto en una situación abstracta y ahistórica de la fe, sino que hay una incesante dialéctica entre *universalidad* del Evangelio –por el que cualquier cultura y tiempo se ven críticamente trascendidos– y su aparecer en contextos histórico-culturales particulares. Esto lleva al autor a subrayar la ineludible contextualidad de la expresión de fe de la Escritura y del magisterio.²⁰

La oferta de revelación *universal* se da *en* las mediaciones históricas, no abstraídas de éstas, pero sin agotarse en ellas, sino siendo transcendental *en* ellas, por lo que comporta una dirección hermenéutica normativa inagotable de interpretaciones.²¹ De aquí Schillebeeckx concluye que no se puede absolutizar las figuras culturales y los contextos históricos de los períodos particulares de la tradición creyente, ni siquiera el de la Escritura. Pero tampoco pueden declararse teológicamente *irrelevantes* desde una determinada situación; antes bien, los contextos históricos son, en su especificidad relativa, *vehículos* del *sentido* de la oferta de revelación.²² De otro modo, implicaría, según el autor, privar a la concreción histórica de Jesús de su importancia para la historia de hoy.

El perspectivismo de Schillebeeckx se refiere, por un lado, al carácter *relativo* del dogma, en cuanto expresión de la revelación en lenguaje humano, y a su carácter *contingente* y *no-indispensable* del Nuevo Testamento, en cuanto depende de una base experiencial. Por otro lado, afirma el carácter *legítimo* e *irreformable* del dogma, en el sentido de *irrevocable*, aun siendo una verdad aprehendida por seres finitos y mediada por conceptos culturalmente determinados y, por tanto, reformables. La razón de que el dogma no se puede abolir y es irreformable radica, según el autor, en que aun dentro de un sistema de referencia socio-cultural concreto, expresa el *misterio* de Jesucristo, de un modo ya conseguido, y a veces, menos.

En definitiva, el dogma pertenece al *misterio* de la fe, ya que aun formulado de modo imperfecto o insuficiente, “el asentimiento al dogma no se termina en la fórmula como tal, sino, a través del dogma, en la realidad de Dios que se revela”.²³ El autor añade que puede ocurrir que una perspectiva,

²⁰ Ver *ibid.*, 73.

²¹ Ver *ibid.*, 75.

²² *Ibid.*, 74.

aun siendo verdadera, quede integrada en otra más amplia o sea enriquecida por verdades complementarias. En consecuencia, aunque un dogma no puede rechazarse jamás, puede integrarse en una nueva visión en la que siga manteniéndose, aunque tal vez en otra perspectiva.²⁴ La visión nueva no se añade como apéndice extrínseco a las definiciones antiguas, sino que las verdades ya adquiridas se *repiensan* en las nuevas.

Ahora bien, Schillebeeckx advierte que si la entrega de los dogmas a las generaciones posteriores se hace como pura repetición material y mecánica, sin tener en cuenta el cambio semántico y de la visión de la realidad en los nuevos contextos socioculturales, entonces los dogmas pueden volverse *irrelevantes* en sus figuras histórico-culturales, esto es, vaciarse de sentido y hacerse incomprensibles e incluso abocar a una herejía.²⁵ Pero, aun así, esos dogmas “siguen siendo teológicos, o sea, importantes para nuestra comprensión creyente e incluso siguen señalándonos la orientación”.²⁶

La solución no es su abolición, sino su *actualización*, o *reinterpretación*, que haga a cada dogma ser *el mismo* sin alterarlo. Para Schillebeeckx, la *reinterpretación* consiste en prescindir de representaciones envejecidas de conceptos dogmáticos (como la imagen tolemaica del mundo en la representación de la ascensión de Cristo), o en matizar conceptos que expresan la realidad salvífica de un modo auténtico, pero no exhaustivo. La idea de la presencia del *misterio* en el dogma lleva al autor a rechazar el sentido relativista *heterodoxo* de la *reinterpretación* de los dogmas de quienes invocan el carácter simbólico o pragmático de los conceptos de fe.²⁷

Para Schillebeeckx, la realización de la *universalidad* católica, en cuanto *histórico-concreta* y no abstracta, tiene, junto con la dimensión teórica, una dimensión *práctica* ineludible. Por ello, subraya la relevancia de la dimensión socio-política para que se vaya *realizando* dicha universalidad y

²³ Schillebeeckx, *Revelación y teología*, 269.

²⁴ Por ejemplo, el axioma “*extra ecclesia nulla salus*” no es falso, pero su comprensión ahonda en su sentido. Ver Zubiri, *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, 446.

²⁵ Karl Rahner indica que el *moderno* sentido del vocablo *persona* aplicado a Dios propende al *triteísmo*.

²⁶ Schillebeeckx, *Los hombres, relato de Dios*, 82.

²⁷ Schillebeeckx, *Revelación y teología*, 272.

se vaya logrando la salvación y la liberación para todo hombre en su situación concreta, siguiendo a Jesús y trabajando por el Reino de Dios. “Por su universalidad, que a nadie excluye, el amor cristiano, visto en perspectiva sociopolítica, es concretamente partidista, o, si no, no es, en su concreción social, universal.”²⁸

En última instancia, según el autor, en la *ortopraxis* se juega la *manifestación* histórica de la ortodoxia. Esa praxis universalmente liberadora es mediación histórica de la manifestación de la verdad válida para todos en su concreción. Es la llamada a vivir la vida y *praxis* de Cristo, pues la tradición es la *vida de Cristo* ofrecida de modo concreto en cada situación.

Finalmente, Schillebeeckx pone de relieve que la garantía de la comprensión recta de la fe, sin alterarla, es la asistencia del Espíritu Santo en la Iglesia. Y añade como criterios de la rectitud del dogma los siguientes:

- Primero, *la norma proporcional* que consiste en la relación entre las formas consecutivas de expresión dentro de cada circunstancia contextual y la fundamental intencionalidad de la fe intrínsecamente determinada por el misterio de Cristo y cuya estructura primera y normativa la acredita la Escritura.
- Segundo, *la ortopraxis cristiana* o actualización recta de acuerdo con el Evangelio donde el actuar es un principio interno de verificación.
- Tercero, *la afirmación de una reinterpretación* por parte de la comunidad de Dios, como portadora de la interpretación actualizante.
- Cuarto, *el magisterio de la Iglesia* en virtud del cual los dogmas siguen siendo guía normativa normada por la Escritura.
- Quinto, *la correlación* entre la respuesta cristiana y la pregunta humana que hace ser a la religión relevante en sentido y humanidad para el hombre.

Para concluir este bosquejo de la contribución de Schillebeeckx sobre el dogma, cabe señalar que su *perspectivismo* es también una actitud positiva ante la verdad parcial y los sistemas de pensamiento y creencias no católicas. Su distanciamiento del relativismo se pone de relieve en su argumento de que existe un *dinamismo real*, o *apertura dinámica*, en toda verdad parcial

²⁸ Schillebeeckx, *Los hombres, relato de Dios*, 270.

que lleva a ser repatriada a su contexto, y también en todo sistema de pensamiento y creencias no católicas que lleva *hacia* el catolicismo, lo cual se traduce en investigación y diálogo. Es sintomática la orientación ecuménica de la dogmática actual.

Cabe señalar algunas observaciones filosóficas críticas a Schillebeeckx, que sirven también para anticipar líneas por donde discurre la contribución de Zubiri.

En primer lugar, su noción de *impresión*, clave en su planteamiento para superar el intelectualismo en la interpretación del dogma, es la legada por la filosofía clásica que separa sentir e inteligir. Dicha separación origina su noción de impresión dinámica como algo “oscuro” o “vago”, desde el punto de vista intelectual. Zubiri parte del sentir intelectual y de la realidad “en hacia” dada en la intelección sentiente. Además, la relación entre lo “implícito” y “explícito” para señalar el modo en que está el dogma en el depósito no aclara la cuestión, pues “implícito” se refiere a virtual, incluido, contenido o supuesto. Por último, la insuficiencia del *perspectivismo* gnosológico radica en la falta de alcance metafísico, de donde derivan algunas imprecisiones como las afirmaciones de que el dogma es el modo nuevo *de oír* y el mero desarrollo *contingente y no-indispensable* del Nuevo Testamento.

ASPECTUALISMO DE XAVIER ZUBIRI: TRADICIÓN Y SITUACIÓN EN EL DOGMA

El pensador español X. Zubiri se ocupa del tema del dogma –dentro del sentido unitario de *traditio*, o como momento intrínseco de la “tradición integral”– en tres cursos diferentes durante el período de 1965 a 1971.²⁹ Esto ya indica la importancia del mismo para el autor, como no puede ser de otro modo, dada su condición de oblato benedictino desde 1938. Como es sabido, el centro de la vida espiritual del benedictino es, junto al misterio litúrgico³⁰, la *lectio divina*.

²⁹ Ver Zubiri, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, 305-321 (del curso 1965); Idem, *El problema teológico del hombre*, 487-617 (del curso 1967) y 454-486 (del curso 1971).

³⁰ Para ampliar la importancia de la misa en Zubiri, ver Díaz, “La misa en X. Anselmo Zubiri”.

Se da la circunstancia de que en una de las conferencias espirituales, *La oración y la "Lectio divina"* que Zubiri recibe siendo novicio-oblato durante 1937-1938, en la abadía de Santa María de París, se expone el papel primordial que juega la *lectio divina* en el oblato benedictino y se recuerda que San Benito fija muchas horas para el estudio de la Escritura y de las obras de los santos padres.³¹ Pues bien, la tradición integral no sólo es centro de la vida espiritual oblata de Zubiri y además fuente de su teología, sino también objeto destacado de su reflexión teológico-filosófica.

Zubiri, como la mayoría de los benedictinos de su tiempo, es un defensor de la teología del misterio de Casel, y a partir de ella ofrece un desarrollo creativo de la concepción, además del sacramento, de la tradición.³² Así, pues, igual que su teología del sacramento, su teología de la tradición adopta el enfoque del misterio deificante. Esta perspectiva le permite fundamentar desde el punto de vista teológico la centralidad de la tradición integral en la vida cristiana, tal y como promueven los movimientos bíblico y patrístico, relacionados con el movimiento litúrgico.

Se propone recuperar el sentido sacramental de la tradición –que abarca la historia del dogma– y su función óntico-*mística* en la vida del cristiano en orden a su *incorporación* deificante y unitiva en el cuerpo místico de Cristo. Zubiri restablece, con Casel, la noción paulino-patrística de *parádosis* o *traditio* y contribuye a su explicación con la precisión de la noción de *actualización* (*Vergegenwärtigung*) –clave en la teología del misterio– desde la inteligencia sentiente.³³

Frente al racionalismo teológico, Zubiri parte de la noción realista de revelación como la *donación* de Dios de sí mismo, de su verdad *real*.³⁴ La

³¹ Texto multicopiado a máquina y en francés, redactado el 25 de marzo de 1934, en Archivo Zubiri.

³² Para una fundamentación de esta tesis, ver Díaz, *Teología del misterio en Zubiri*.

³³ *Actualidad* viene de actual y significa *estar presente aquí y ahora* desde sí mismo por ser real. No es relación, sino un tipo de respectividad, donde se constituyen sus relatos. *Actualización* es la esencia formal de la intelección sentiente. En ésta, la cosa está presente "en" la inteligencia y ésta está presente "en" la cosa. La mera *actualidad* de lo real *en y por sí mismo* en la inteligencia sentiente es la *aprehensión primordial* de realidad. Su *re-actualización* entre otras realidades sentidas (o campo), es el logos sentiente (o intelección campal); y su *re-actualización* desde su fundamento (o mundo) es la razón sentiente (o intelección mundanal).

³⁴ *Verdad real* es realidad manifiesta o *actualidad* de lo real *en* la inteligencia sentiente sin alterar la realidad. Es verdad primaria, cuyas dimensiones son patencia, firmeza y efectividad

revelación se funda en una iluminación en la que acontece la *presentación* de la realidad divina manifiesta, la cual es infinitamente más rica que lo *enunciado* de ella.

La revelación no consiste, pues, en una serie de tesis verdaderas, sino en la verdad en tanto que realidad manifiesta: el Verbo encarnado, su muerte redentora, la santificación por el Espíritu Santo, la dispensación de la gracia por los sacramentos de la Iglesia, etc.³⁵

Y, como Casel, Zubiri recupera el sentido antiguo de *traditio* como la *entrega* de la realidad divina manifiesta, no a la especie humana en abstracto, sino de *unos a otros*. Es ofrecimiento de Dios, de su *poder*, al hombre, para que libremente se lo apropie y quede apoderado por el poder santificante de Dios. La finalidad de la tradición no es tanto ilustrar la mente cuanto deificar a quien se la apropia. Se manifiesta en la vida íntegra del hombre, sin limitarse a su inteligencia.³⁶

Para Zubiri, la *traditio* transmite, junto a la experiencia manifestativa de la revelación, la propia realidad revelada; y también transmite no una conciencia *vaga* de la realidad divina –a la que alude Schillebeeckx–, sino un saber o –según el Zubiri maduro– una aprehensión primordial de realidad de índole particular, no abstracto y racional, sino vital e intimante; no derivado de conceptos, sino primario e intrínseco a la comunicación con la realidad manifiesta; no enunciativo o predicativo, sino antepredicativo, pero más rico que el predicativo y al que éste remite.³⁷

Es una intelección sentiente, análoga a la que tiene el amante del amado, que no reside en enunciados, sino en la compenetración amorosa de realidades. “En quien recibe directamente la revelación, este saber

de la realidad. No poseemos la verdad real, sino que ella nos posee por la fuerza de la realidad y lleva a ulteriores intelecciones.

³⁵ Zubiri, *El problema teológico del hombre*, 492.

³⁶ Ver *ibid.*, 489.

³⁷ Desde la terminología de la trilogía sobre la intelección de Zubiri (1980-1983) puede llamarse a ese saber primario la *aprehensión primordial de realidad*, o mera actualización de lo real en tanto que real. Es la intelección *por excelencia*, pues en ella se *da* lo real *en y por sí mismo*. Su objeto está actualizado de modo *directo, inmediato y unitario*. En tanto que aprehensión de realidad es *más rica* que la intelección ulterior (logos sentiente y razón sentiente). En ella deben inscribirse los enriquecimientos de la intelección de lo que algo real sentido sea *en realidad* (logos sentiente) y en *la realidad* (razón sentiente). Para una mejor comprensión del problema, ver la trilogía de Zubiri sobre la inteligencia sentiente: *Inteligencia y realidad* (1980); *Inteligencia y logos* (1982) e *Inteligencia y razón* (1983).

envuelve una 'aceptación', también antepredicativa, de dicha realidad, una 'creencia' en el sentido más etimológico del vocablo, *cor-dar*."³⁸ *Credere* es *cor-dare*.

Zubiri, influido por Casel, restablece la unidad originaria entre *parádoxis* y *mysterium* o sacramento. Explica que el misterio cristiano es, por parte de Cristo, la acción de *hacer* cristianos, y por parte de la Iglesia, la acción de *entregar* o *transmitir* física y realmente, por contacto directo, a otros hombres eso que Cristo ha hecho con sus discípulos. En el *hacer* se va *manifestando* aquello que está aconteciendo en el misterio o sacramento, y que se va transmitiendo de manera histórico-concreta. El *hacer* consiste, pues, en dar de manera fija de unos a otros algo que queda fijado en quienes reciben la revelación. "Esta donación es lo que se ha llamado *παράδοσις*, tradición. Tradición no en el sentido de que sea una cosa vieja y tradicional, sino en el sentido de *tradere*, de algo que se entrega."³⁹

A continuación, siguiendo a Zubiri, se expone el misterio del dogma como el momento progrediente o definiente de la "tradición integral", inseparable de sus otros dos momentos, el *inicial* o constituyente y el *continuable* o enseñante. Y, por tanto, como un momento de la entrega de la *presencia actual y activa de Cristo*. El autor usa la categoría de *actualización* para defender que la *traditio* no es *otra* revelación, pero tampoco *mero recuerdo* de la Palabra de Dios, sino su presencia *viva*. Se exponen brevemente las dos primeras dimensiones de la *traditio* y con más detalle la tercera sobre el dogma.

– Primero, *tradición inicial o constituyente*. Zubiri afirma que la tradición es, ante todo, la revelación inicial, o depósito de la fe, consistente en la verdad *real* divina manifiesta (*positum*) en cuanto *guardada* (*de-positum*). Subraya que la depositación es primariamente la acción de Cristo en la Iglesia por la cual hizo manifiesto lo que reveló y lo continúa manteniendo positivamente manifiesto en la Iglesia por su incorporación a ella. "De suerte que el depósito es la presencia actual y activa de Dios-donante en manifestación intelectual. Y así la acción de Cristo y la acción de la Iglesia son en cierto modo una sola acción."⁴⁰

³⁸ Zubiri, *El problema teológico del hombre*, 492ss.

³⁹ *Ibid.*, 463.

⁴⁰ *Ibid.*, 513.

La *traditio* constituyente es “una entrega de Cristo hecha en la efusión de su propia intimidad en el Espíritu de la Verdad: el Espíritu Santo”.⁴¹ Los discípulos van entregando a otros en una *experiencia manifestativa* de su vida con Cristo lo revelado.⁴² Así, la tradición inicial es fijada –en la Escritura y en la Iglesia– por y para ser guardada en la *intimidad vital* de quien lo recibe, no mera fijación de doctrinas para guardar en la memoria. La *traditio* es más que *notificación* objetiva, es incoación de vida divina ofrecida al hombre, incluida su inteligencia, para vivificar con vida divina, deificar y unificar su ser.⁴³

– Segundo, *tradición continuante o enseñante*. Zubiri aclara cómo la Iglesia recibe el depósito de la fe no sólo para guardarlo, sino además para que permanezca íntegro de entrega en entrega. A esta dimensión de la *traditio* la denomina “continuante”. Consiste en *hacer* una *pro-posición* de realidades reveladas, o, dicho de otra forma, en *reactualizar* la misma realidad divina manifiesta para entregarla, en su prístina fresca e inexhausta riqueza, de modo personal y concreto a otros hombres.

De este modo, cualquier hombre de otro tiempo se hace misteriosamente *contemporáneo* de Cristo, pues se halla respecto de la revelación en idéntica situación que los que la recibieron originariamente, ya que *recibe* en la Iglesia la misma (*numéricamente idéntica*) posibilidad de vida divina que la revelación ofrece a éstos.⁴⁴ La *reactualización* de la divina realidad manifiesta en la forma de cada tiempo es el ofrecimiento concreto de unos hombres a otros, al modo de la predicación de Cristo, como *pro-positum*, o posibilidad de vida divina.

La *traditio* continuante es acción primariamente de Cristo como gran maestro, y con él obra la Iglesia *reactualizando* las realidades manifiestas para “hacer recibir” a otros la posibilidad de vida divina ofrecida en el depósito revelado.⁴⁵ Por la *reactualización* jerárquica, la Iglesia va adaptándose en su magisterio *vivo* a los hombres y conduciéndoles pedagógicamente a recibir

⁴¹ Ibid., 464.

⁴² Ver *ibid.*, 462.

⁴³ Ibid., 494.

⁴⁴ Ver *ibid.*, 531 ss.

⁴⁵ Ver *ibid.*, 535.

el depósito.⁴⁶ La forma primaria de *treditio* continuante es la *catechesis* de la Iglesia entera, dentro de la cual el magisterio jerárquico tiene la última palabra.

– Tercero, *tradición progrediente o definiente*. Esta aportación de Zubiri sobre la historia del dogma puede parangonarse a la de Casel sobre el culto. Zubiri aclara qué es y su posición central y necesaria en el cristianismo. Considera que la *treditio* progrediente es el progreso de la manifestación de la realidad revelada. Su enfoque aspectualista subraya que es la propia realidad divina manifiesta la que da-de-sí sus autoposibilidades de mejor intelección. El progreso de la tradición es algo *constitutivo* y querido por Dios: la revelación es depositada para dar de sí; y este “de sí” no es algo que sólo soporta el curso histórico, sino que está afectado por él en el modo de *estar presente* la realidad revelada.

Frente al sentido intelectualista del dogma, Zubiri señala que definir un dogma no es enunciar una proposición, sino *hacer una pro-posición*, que consiste en *reactualizar* la realidad divina revelada ante la inteligencia sentiente. Si la revelación fuera una mera serie de enunciados verdaderos, su *entrega* consistiría en su fiel repetición o traducción; ahora bien, al ser primariamente realidad manifiesta y principio posibilitante de vida sobrenatural, su *entrega* ha de ser *re-actualización* de la misma.

Así, lo importante del dogma no es que sea verdad –que lo es–, sino que *re-actualiza*, *re-presenta*, o *pro-pone*, con estricta verdad la *realidad* revelada. En suma, el dogma es la mera *reactualización* de la misma (*identidad numérica*) realidad revelada. Por tanto, no es *otra* revelación, sino la *única* y *conclusa* revelación inicial, pero en *otra forma* distinta; así mismo, no es nueva donación de Dios, sino una especie de *re-donación* suya como posibilidad de manifestación ulterior.

La propia realidad divina manifiesta se ofrece, además de como posibilidad de vida divina santificante, como posibilidad para ahondar cada vez más en su condición de manifiesta y conducir a *otro modo* de estar manifiesta. El dogma es la realización de esa posibilidad. La revelación reactualizada al apoderarse del hombre entero le va posibilitando el descubrimiento de nuevos aspectos en su comprensión, los cuales él va ex-

⁴⁶ Ver *ibid.*, 533 ss.

presando en ideas y conceptos. Así, la realidad divina manifiesta modifica al hombre haciéndole un ser nuevo; y, recíprocamente, él modifica dicha manifestación al ir descubriendo y expresando lenta y esforzadamente una incesante novedad de aspectos de la inagotable realidad manifiesta.

La aportación zubiriana que mayor enriquecimiento supone para el concepto de dogma como *misterio* es su afirmación de que la definición del dogma –igual que la depositación y la continuación de la tradición– es primariamente un *acto de Cristo*, que consiste en que él va manifestándose a sí mismo a lo largo de la historia por la presión de las nuevas situaciones históricas. A la definición se llega ante todo por el Espíritu de la Verdad, que constituye la presencia de Cristo en la Iglesia. En consecuencia, la acción de la jerarquía eclesial en la definición del dogma, aun siendo esencial, es sólo ministerial.

A la cuestión de cómo están ya en el depósito los dogmas antes de su definición, Zubiri considera –a diferencia de Schillebeeckx– que no es de forma confusa, vaga, implícita, ni virtual o germinalmente, sino *de otro modo*, a saber, como *posibilidades* de la realidad divina manifiesta, o de modo *fundamental e indiscernido*. De las posibilidades ofrecidas al hombre en una situación para comprender la realidad revelada, *una* es la verdadera, y la Iglesia sólo puede mantener incólumemente el depósito revelado alumbrando y dilucidando qué posibilidad se *cumple* en él. “La definición dogmática es la afirmación –por asistencia infalible del Espíritu Santo– del cumplimiento de una posibilidad en el depósito revelado.”⁴⁷ En rigor, según Zubiri, más que *evolución* del dogma, hay *historia* del dogma, por ser éste la *posibilidad cumplida* en el depósito.⁴⁸

Zubiri precisa que para hablar de la evolución dogmática hay que partir de aquello que evoluciona, el *substrato* o estructura que hace a la realidad dar-de-sí. Dado que el *substrato* conlleva la idea de *conclusividad*, la revelación con carácter de *substrato* de la evolución dogmática es la revelación desde Abrahán hasta la muerte del último apóstol. Hasta entonces, va

⁴⁷ Ibid., 316.

⁴⁸ Zubiri señala la ambigüedad y equívocos del concepto de evolución. Se introdujo en biología para hacer ver la *mismidad específica de los vivientes* y pasó a entenderse como transformación. Él usa *evolución* para el progreso que conserva el sentido y no produce cambio en la realidad dada inicialmente. Ver Zubiri, *El problema teológico del hombre*, 553.

incrementándose en su contenido real o manifestación de realidad por nuevas acciones de Dios que *añaden* algo nuevo a la revelación de estadios anteriores⁴⁹; y desde entonces, la acción del Espíritu de Cristo como fuente de revelación ha terminado.

El depósito posapostólico substratual excluye, por su carácter *concluso*, nuevas revelaciones y, a la vez, *exige* la ulterior *manifestación* de lo real ya revelado. La unidad *conclusa* de la revelación es *fontanal* (el Dios revelador del Antiguo Testamento es el del Nuevo Testamento y de la predicación apostólica), *intrínseca* (cada momento se conserva en el siguiente) e *histórica* (cada momento lleva al siguiente, su complemento en cumplimiento). El progreso irá dando de sí lo que *ya* es de una vez para todas. “La plenitud de donación manifestante exige desde sí misma la marcha inexhausta hacia ulterior enunciación.”⁵⁰

Zubiri, igual que Schillebeeckx, considera que el dogma es una conjunción precisa entre *tradicción* y *situación*. La situación hace dar de sí al depósito, de modo que el sujeto integral de la evolución dogmática es el *substrato situado*. El substrato revelado no flota en el vacío, sino se apodera de los hombres en una determinada situación personal y colectiva, que engloba creencias, devociones, rituales litúrgicos, etc., relevantes en el problema en cuanto que envuelven un momento intelectual y abocan a una intelección. En suma, la revelación está en todo instante *situada*. Sin la situación, la revelación sería un depósito inactivo en este orden. Con otras palabras, en virtud de la *situación* la revelación –completa y *conclusa*– se va plenificando en su modo de estar manifiesta.

Zubiri distingue claramente su postura, el *aspectualismo*, de las que abocan al relativismo. Lo esencial, según él, estriba en restringir la función de la situación meramente a posibilitar que el substrato *dé de sí*.⁵¹ Su posición resulta mucho más explícita que la de Schillebeeckx: la situación *no manifiesta*, sólo *hace que haya manifestación*, esto es, sólo alumbrá las

⁴⁹ Rahner considera que en los escritos neotestamentarios hay procesos de evolución del dogma, que son garantía que debe regir la evolución del dogma. Zubiri constata la falta de rigor al hablar de evolución de la revelación y del dogma en la Escritura, pues la revelación no ha tenido carácter substratual (ver Zubiri, *El problema teológico del hombre*, 556).

⁵⁰ Ibid., 568-569.

⁵¹ Ver *ibid.*, 570.

autoposibilidades de manifestación. Como teólogo del misterio, Zubiri subraya que “quien manifiesta es el depósito mismo, porque esa manifestación (ya lo vimos) es Cristo definiéndose en y por la Iglesia”.⁵²

El fin de la situación en el progreso del substrato revelado es hacer que guarde su *identidad*, si bien no como la invariabilidad de un bloque o estatua, sino en *otra forma* de actualización, ya que es *actualización viva*. El autor denuncia que otra actuación de la situación sobre el substrato revelado que no sea hacer que dé de sí en el *modo del estar manifiesto* es sincretismo o acrecimiento. Explica que la situación radica en una serie de interrogantes intelectuales que con conceptos más o menos exactos y circunscritos hace que el cuerpo revelado responda, y la respuesta está dada por el depósito desde sus estructuras en la línea en que lo sitúan los interrogantes como el modo mejor de estar manifiesto en la dirección de la interrogación.

Por tanto, el dogma es una *redonación* en el sentido en que los conceptos e interrogantes hacen dar de sí –o definirse– al depósito. De modo inequívoco, Zubiri sostiene que los conceptos e interrogantes no entran en composición con la revelación y sólo entran en la definición determinando la *posición* de la realidad *ante sí*. El substrato responde desde lo que *ya* era.

Zubiri enfoca la cuestión del dogma, no incidiendo en la *perspectiva* cognoscitiva que lleva a su definición –como hace Schillebeeckx–, sino desde el *aspecto* real –más acorde con el realismo del *misterio*– en que consiste el dogma. Llama *aspecto* al nuevo modo de estar manifiesto el depósito situado; y distingue en él dos momentos. Primero, el *dar-de-sí* del substrato desde lo que *ya* es el contenido de la respuesta, en virtud de la presencia actual y activa de Cristo en su Espíritu en el depósito de fe entregado a la Iglesia. Y, segundo, el *sentido* de la donación del substrato en la línea conceptual trazada por la interrogación.

Pues bien, Zubiri admite que la definición como hecho es *contingente*, pues el sentido pende de la situación y sin ésta la manifestación podía no haber tenido lugar; sin embargo, –añade– lo dado-de-sí es *necesario*, pues una vez producido el aspecto, éste es sólo un nuevo modo de estar manifiesto lo que *ya* era. De modo que el aspecto es *ya* un momento intrínseco del depósito, *ya* pertenece y queda incorporado a la realidad divina manifiesta como *actualización* de lo que la realidad salvífica es *en realidad*.

⁵² Ibid., 573.

Los aspectos incorporados a la realidad divina manifiesta constituyen el “cuerpo” de ésta, esto es, son su actualidad, consistencia y expresión. El substrato situado al ir dando-de-sí nuevos aspectos va develando algo *concluso* como realidad. Esto, dice Zubiri, no es relativismo, sino *aspectualismo*: se ve la realidad-fundamento de Dios con aspectos distintos.⁵³ “Esta unidad entre el aspecto y el nudo modo de estar manifiesto constituye la concreción del progreso en el orden de la manifestación.”⁵⁴ La historia inconclusa del dogma sólo se consumará al final de la historia.

Zubiri distingue el *aspectualismo* –en el sentido de evolución como *mismidad substratual* dando de sí nuevos modos de manifestación de lo que *ya era*– tanto del sincretismo como del transformismo, según los cuales no se conserva el mismo sentido, pues los conceptos y desarrollos doctrinales *entran en composición* con el depósito y lo definen desde algo distinto a lo que *ya era*, produciendo algo *otro* –y no sólo un nuevo modo de estar manifiesto lo que *ya era*– por derogación de anteriores sentidos e innovación de otros. Así entiende el dogma el protestantismo liberal y el modernismo.

De modo particular, Zubiri critica la postura modernista, según la cual los aspectos dependen del punto de vista o de conceptos contingentes, de modo que cuando éstos son derogados y sustituidos por otros, los aspectos son también derogados, de tal manera que la revelación toma nuevo ímpetu para sobrevivir en nuevos aspectos que no tienen nada que ver con los anteriores.

He aquí un perspectivismo relativista diferente al de Schillebeeckx. Zubiri observa que si se diera la transformación del sentido, la identidad continua de la revelación sería mero impulso de contenido indefinido que va plasmándose históricamente en contenidos y sentidos heterogéneos. Y en tal caso no existiría depósito revelado y la *vaга* impulsión divina en el fondo del espíritu humano ya no sería el cristianismo, sino mero momento de la palpitación de Dios en el fondo del espíritu humano. En definitiva, la tesis transformista es rechazable por ser acrecimiento o sincretismo de la revelación inicial.

Para Zubiri, como para Schillebeeckx, la evolución dogmática o *aspectualización* transcurre no por derogación e innovación de sentidos, sino

⁵³ Zubiri, *El hombre y Dios*, 304.

⁵⁴ Zubiri, *El problema teológico del hombre*, 575.

por su conservación. Los nuevos aspectos se conservan en el cuerpo del substrato revelado y, desde él, con todos los aspectos puede dar de sí otra manifestación, pero siempre será por extensión de la primera, no por su abolición, de modo que el ulterior progreso evolutivo el cuerpo revelado está integrado por la revelación inicial y todos los aspectos dados de sí en definiciones previas.

El aspectualismo de Zubiri afianza la idea de que el dogma posee un sentido *irreformable*. El carácter irreformable no se refiere a sus conceptos o expresiones, sino al *aspecto* ofrecido de la realidad. La concepción zubiriana de la *irreformabilidad* del dogma se articula desde la noción de “cuerpo de la verdad” inspirada en San Ireneo.⁵⁵

La revelación forma cuerpo *real*, y no sólo lógico, en cuanto sus elementos o momentos son recíprocamente solidarios en la *unidad primaria* de la revelación.⁵⁶ Zubiri defiende la *identidad* de lo revelado como la *inalterabilidad* del cuerpo revelado por *irreformabilidad* de aspectos.⁵⁷ La identidad de la revelación substratual –similar a la del ser vivo que es idéntico sin que en ningún instante de su realidad sea igual– tiene dos dimensiones, la de cada realidad manifiesta y la del cuerpo orgánico de la realidad sobrenatural. Y es así que la vulneración o la iluminación de un punto repercute forzosamente sobre todos los demás.

Si bien la teología ha expresado esta implicación como la *analogía fidei*, ésta se funda en lo corpóreo de la revelación.⁵⁸ Todo dogma es solidario en la unidad estructural del cuerpo *real* de la realidad revelada y, aunque en un dogma no se viera la conexión lógica con el resto del cuerpo, tendría una conexión real. Por ejemplo, los dogmas cristológicos se apoyan en los soteriológicos y recíprocamente. La *identidad* del cuerpo revelado consiste,

⁵⁵ Para Zubiri cuerpo es un constructo de notas *co-herentes*. Cada nota es *de* las demás en *organización solidaria*. La modificación de una nota actúa *en* el cuerpo y cambia su configuración. Lo radical del cuerpo está en ser principio de *actualidad*.

⁵⁶ Zubiri, *El problema teológico del hombre*, 572.

⁵⁷ El magisterio de la Iglesia defiende que la fe “es siempre una y la misma.” Denzinger y Hünermann, *El magisterio de la Iglesia*, No. 2829. “(...) la Iglesia de Cristo, guardiana y protectora de las doctrinas a ella confiadas, ni en nada los cambia, ni en nada los disminuye, ni en nada los añade.” (Ibid., No. 2802)

⁵⁸ Zubiri, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, 267.

pues, en la solidaridad en y con todos los aspectos por *irreformabilidad* de lo que ya ha dado de sí.⁵⁹

Al partir, por un lado, de que los dogmas definidos son actualización de una realidad *qua* realidad que tiene estructura corpórea translógica y *más* caracteres que los expresados en la definición infalible y, por otro, del carácter *sentiente* de la inteligencia⁶⁰, Zubiri aclara que *irreformable* no significa *completo* en sus elementos⁶¹ ni *preciso* en su dirección concreta⁶², ni *adecuado* como agotación de la realidad que expresa.⁶³

El carácter *irreformable* del dogma significa que si bien el substrato puede seguir dando más de sí, toda ulterior definición estará forzosamente en la línea de la definición anterior, de suerte que ésta quedará prolongada y precisada, pero no derogada; y aunque el dogma sea parcelaria adecuación y aproximación de aspectualidad –no de gradual inexactitud como en las cosas físicas–, dado que la infinita riqueza de la realidad revelada deja abierto un campo indefinido de juicios en el puro *hacia* del misterio que jamás

⁵⁹ “De ahí que también hay que mantener perpetuamente aquel sentido de los sagrados dogmas que una vez declaró la santa madre Iglesia y jamás hay que apartarse de ese sentido so pretexto y en nombre de una más alta inteligencia (can.3). ‘Crezca, pues, y mucho e intensamente, la inteligencia, ciencia y sabiduría de todos y de cada uno, ora de cada hombre particular, ora de toda la Iglesia universal, de las edades y de los siglos; pero solamente en el mismo sentido, en la misma sentencia.’” (Denzinger y Hünermann, *El magisterio de la Iglesia*, No. 3020)

⁶⁰ La razón sentiente es siempre inquiriente, marcha en *tanteo* y *esbozante de posibilidades* sugeridas por la realidad sentida en su carácter de “hacia”. A partir de la sugerencia elegida se elabora el esbozo. Su cumplimiento en la realidad está garantizado por el Espíritu Santo. Todo punto de llegada es punto de partida en el proceso *indefinido* y abierto de la razón sentiente. Conocer la realidad divina en *profundidad* no es conocerla en *ultimidad*, lo cual es un problema abierto. La inagotabilidad del dogma es un capítulo de la inagotabilidad del conocimiento humano y su raíz es la inagotabilidad de la realidad dada.

⁶¹ El magisterio de la Iglesia dice: “...que una 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.” (Denzinger y Hünermann, *El magisterio de la Iglesia*, No. 4539)

⁶² Así, Éfeso definió la *unidad natural* del Verbo y del hombre en Cristo. Fue una dirección de intelección. El Concilio de Calcedonia precisó la definición de Éfeso como unidad hipostática y no física.

⁶³ El aspectualismo zubiriano no cae en el relativismo al que alude el magisterio: “...las mismas fórmulas manifiestan solamente de manera indefinida la verdad, la cual debe ser, por tanto, buscada a través de aquellas aproximaciones. Los que abracen tal opinión no escapan al relativismo teológico y falsean el concepto de la infalibilidad de la Iglesia.” (Denzinger y Hünermann, *El magisterio de la Iglesia*, No. 4540)

agotará, si se prolonga el *hacia* del misterio hasta donde está la realidad divina y se contempla, se encontrará en ella lo que justifica la actitud de afirmación en *conformidad*.⁶⁴

Zubiri ahonda en el problema de la legitimidad como el poder discernir si la novedad en cuestión es aspectualización o transformación.⁶⁵ Si el nuevo aspecto es reabsorbido por la realidad substratual, el desarrollo es *aspectualización*. Posteriormente, la inteligencia tiene que hacerse cargo de la realidad con los aspectos incorporados para seguir encontrando otros aspectos. El proceso es cada vez más arduo y resulta menos clara la reabsorción por la realidad de las expresiones a que da lugar y existe el riesgo de deformar la realidad manifiesta por la doctrina, de modo que sin la asistencia del Espíritu Santo se habría sofocado la revelación en la historia.

Para Zubiri lo decisivo está en el carácter *unificante* de la revelación, de modo que el logos del *dis-cernir*, o *criterio-logía*, de la evolución legítima es la *unidad* teologal de la doctrina con la revelación inicial (“para que sean perfectamente uno”: Jn 17,23). En definitiva, el desarrollo que mantenga la *unidad* es legítimo o aspectualización.⁶⁶ El acontecer de la *unidad* de la revelación es, además, el acontecer de la *unidad* de la Iglesia.

Así, pues, los criterios teologales penden de las posibilidades que tiene la realidad manifiesta de afirmar su identidad: como *mismidad* en el *consenso* de las mentes del cuerpo de fieles⁶⁷, como *permanencia* en la *continuidad* de algo idéntico en el tiempo que se remonta a la predicación apostólica expresa para encontrar en ella la doctrina a definir (punto de vista de san Vicente de Lerins)⁶⁸, como *riqueza interna* en la unidad de *conspiración* o

⁶⁴ Ver Zubiri, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, 156.

⁶⁵ Ver Zubiri, *El problema teologal del hombre*, 583-610.

⁶⁶ Ver *ibid.*, 590.

⁶⁷ Zubiri constata que la aplicación de este signo es difícil, pues si hay diversidad razonable de pareceres ya no existe unidad teologal y está limitada a puntos accesibles a todas las inteligencias.

⁶⁸ Para Zubiri este criterio no agota la cuestión, ni tiene en cuenta el oscurecimiento histórico de verdades expresamente reveladas y que no todo lo enseñado por los apóstoles está enunciado. Hay continuidad de la realidad manifiesta y saber antepredicativo de ella. “El *profectus* lerinense es un *profectus intelligentiae*, mientras que en muchos casos (recuérdese el dogma de la Inmaculada) es un *profectus fidei*, una verdadera evolución en el depósito substratual, no en su contenido, pero sí en el modo de estar manifiesto: es justo aspectualización, esto es, pura evolución.” (Zubiri, *El problema teologal del hombre*, 595ss.)

unidad concorde de aspiraciones a expresar la riqueza que de modo no expreso estaba ya en la realidad manifiesta de la revelación inicial, de forma que la realidad está más manifiesta.⁶⁹ No tienen que acontecer los tres criterios y no se sabe si son únicos.

Los tres criterios arrojan certeza moral de estar ante una verdad que puede ser dogma. Pero el paso definitivo corresponde al magisterio. En definitiva, la unidad del *con-senso*, *con-tinuación*, *cons-piración* conforman el criterio de la verdad teológica en cuanto *unidad en el Espíritu Santo*, pues es el modo de acontecer la unidad de la doctrina con la revelación y con ello la unidad de la Iglesia –en y por esa unidad de la tradición– como *unanimidad*, *genuinidad* y *fecundidad*. La corrupción es escisión, adulteración y esterilidad. Lo decisivo es la *unidad* del *misterio*, tal y como expresa Casel.⁷⁰ Y el fin del dogma, como momento de la tradición, es la *unificación* histórica de todos los hombres⁷¹: el cuerpo místico es el cuerpo de las mentes fieles fundada en la comunión con el cuerpo de la revelación.⁷²

Zubiri ilustra la historia del dogma con importantes hitos de la misma.⁷³ La Iglesia, ante la razón griega, define la filiación divina real de Cristo, la consubstancialidad del Verbo con Dios y el carácter natural de su filiación divina; ante la razón moderna, se limita más a defenderse que a utilizarla íntimamente para desarrollar sus posibilidades.

En la situación actual, el depósito ha de habérselas con otras mentalidades y religiones: el cristianismo puede considerarlas inadecuadas para una aprehensión real de lo que pretende o puede juzgar que su adherencia a la razón griega y a la teología especulativa no pasa de ser *una* mentalidad y que es posible expresar las posibilidades del depósito desde *otras* men-

⁶⁹Ver Ibid., 596. Zubiri advierte la dificultad para aplicar este criterio, pues hay que discernir en los esfuerzos coactivos de la Iglesia los que constituyen unidad de conspiración en un momento previo a la decisión del magisterio, y no muy anterior a donde hay vacilaciones inevitables. Con Newman, indica como señales de la conspiración: conservar el tipo, los principios y la continuidad lógica y mantener el pasado, asimilar el presente y presentir el futuro en una vitalidad manifestativa inagotable.

⁷⁰Para ampliar esta cuestión ver Díaz, "Influencia de O. Casel en X. Zubiri".

⁷¹Sigue a Warnach; ver Díaz, "Relación de Xavier Zubiri y Dom Viktor Warnach durante 1935-1944".

⁷²Ver Zubiri, *El problema teológico del hombre*, 607.

⁷³Ver Zubiri, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, 260-325.

talidades.⁷⁴ Además, el cristianismo tiene que afrontar el conjunto de la historia de las religiones y su función en ella.⁷⁵

Zubiri propone a San Pablo como ejemplo de positiva apertura, porque él adopta términos de los misterios como *misterio*, *parádosis* o *tradio* para actualizar expresamente posibilidades de intelección interna que poseía ya el cristianismo.⁷⁶

CONCLUSIÓN: PERSPECTIVA Y ASPECTO EN LA ACTUALIZACIÓN DEL MISTERIO

El perspectivismo de Schillebeeckx y el aspectualismo de Zubiri sobre el dogma son dos propuestas que se alejan, por un lado, del absolutismo abstracto del racionalismo. El perspectivismo pone el acento en el carácter de estar actualizado el misterio desde un punto de mira determinado; y el aspectualismo en la estructura real que el misterio descubre al estar actualizado desde aquel punto de mira. Y ambas posturas se alejan, por otro lado, del relativismo.

Con su defensa de la conservación del sentido de la revelación inicial en los dogmas, se distinguen del perspectivismo historicista y del aspectualismo por transformación, que abocan al relativismo. Si bien tanto Zubiri como Schillebeeckx consideran que el dogma como *hecho* es contingente, porque en cuanto manifestación desde un punto de mira determinado podía no haberse producido si hubieran sido distintas las situaciones. Pero, una vez dada la manifestación, lo manifiesto, o “aspecto”, es ya un momento intrínseco e irreformable del depósito, porque es manifestación de lo que ya era.

Este enfoque del dogma como misterio y *actualización* de Cristo fomenta el valor místico del dogma, el sentido teológico de la historia del dogma como fuente de la revelación, la revalorización de la teología dog-

⁷⁴ Zubiri sugiere ver el sentido de la encarnación desde el panteísmo brahmánico, distinto del occidental.

⁷⁵ “Dios está siempre revelado en su positiva universalidad *hacia* Cristo. De ahí que todas las formas históricas sean universales *hacia* Cristo.” (Zubiri, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, 354)

⁷⁶ *Ibid.*, 264, Nota 2.

mática, el diálogo ecuménico –al conjugar la *conclusión* de la revelación y el progreso de su manifestación– y la tarea permanente de la *actualización* de la Palabra dentro de la Iglesia hasta su consumación al final de la historia.

BIBLIOGRAFÍA

- Casel, Odo. *El misterio de la Iglesia*. Madrid: Guadarrama, 1964.
- _____. *El misterio del culto cristiano*. San Sebastián: Ediciones Dinor, 1953.
- _____. *Le mystère du culte dans le christianisme. Richesse du mystère du Christ*. París: Les Éditions du Cerf, 1964.
- Comisión Teológica Internacional. “La interpretación de los dogmas.” En *Documentos 1969-1996. Veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia*, editado por Cándido Pozo, 417-453. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1998.
- Denzinger, Heinrich, y Hünermann, Peter. *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Barcelona: Herder, 2000.
- Díaz Guillerma, “Influencia de O. Casel en X. Zubiri.” *Estudios Eclesiásticos* 324 (2008): 137-169.
- _____. “La misa en X. Anselmo Zubiri.” *Revista Española de Teología* 66 (2006): 415-430.
- _____. “Relación de Xavier Zubiri y Dom Viktor Warnach durante 1935-1944.” *Xavier Zubiri Review* 8 (2006): 111-146.
- _____. *Teología del misterio en Zubiri*. Barcelona: Herder, 2008.
- Illanes, José Luis, y Saranyana, Josep Ignasi. *Historia de la teología*. Madrid: BAC, 1995.
- Ranft, Joseph. *Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips*. Paderborn: Schöningh, 1931.
- Schillebeeckx, Edward. *Los hombres, relato de Dios*. Salamanca: Sígueme, 1994.
- _____. *Revelación y teología*. Salamanca: Sígueme, 1969.
- Zubiri, Xavier. *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984.

- _____. *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1993.
- _____. *El problema teológico del hombre: Cristianismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1997.
- _____. *Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial, 1982.
- _____. *Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza Editorial, 1983.
- _____. *Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980.
- _____. *Naturaleza, Historia. Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1987.