

Ks. César Izquierdo¹
WT UN, Pampeluna (Hiszpania)

VERDAD Y REVELACIÓN, EN LA TEOLOGÍA CATÓLICA CONTEMPORÁNEA

La racionalidad del cristianismo no se alimenta de una verdad autofundada, encerrada en sus propias condiciones y fines. Cuando es así, la verdad siente la fuerte tentación de converger con el dominio. La verdad cristiana encuentra su molde natural en el amor, en el abrirse y darse, en depender de los otros. Así la verdad de la revelación no es concepto universal, ni vínculo necesario, sino que tiene nombre de persona: es Jesucristo, respuesta última a la pregunta, no sólo de Pilato, sino de toda persona capaz de pensar: ¿qué es la verdad?

Verdad y revelación cuentan con un largo recorrido en amigable compañía; compañía tan cercana como la que existe entre las dos alas de un ave fuerte, capaz de vuelos altos y poderosos. Así ha sido desde que Jesús prometiera a sus discípulos que si creían en él, conocerían la verdad (cf. Jn 8,32), porque él mismo era la verdad (cf. Jn 14,6). Pedro confirma la convicción cristiana de que la fe lleva a la verdad cuando responde a Jesús: “nosotros creemos y sabemos que eres el Santo de Dios” (Jn 6,69; cf 10,38).

I.

Las relaciones profundas entre revelación y verdad tenían su consecuencia natural en las que existían entre la fe y el conocimiento, o entre razón y fe. Tras la lucha traumática con la gnosis que pretendía ofrecer una última palabra después de la fe (*pistis*), la teología cristiana desarrolló sin especiales dificultades el encuentro entre revelación y verdad, así como entre filosofía y teología, sin que fuera un inconveniente para ello la diversidad de orientaciones (platónico-agustiniana, aristotélico-tomista, etc). El trasfondo común era la unidad de la realidad

¹ Ks. prof. dr César Izquierdo, profesor teologii dogmatycznej i fundamentalnej na Wydziale Teologii Uniwersytetu Nawarry w Pampelunie (Hiszpania), adres do korespondencji: Edificio Facultades Eclesiásticas, 31080 Pamplona, España; e-mail: cizquier@unav.es

que, aunque situada a diversos niveles (individual-universal, natural-sobrenatural) tenía un origen común en Dios creador y revelador. La crisis del nominalismo fue a este respecto una novedad en la medida en que independizaba la verdad en relación con la realidad, y la sometía a la voluntad divina.

Esta situación pacífica cambió con la Ilustración y todo el movimiento que desde entonces somete el conocimiento de la verdad a la evidencia y a la necesidad. En este giro epistemológico, la revelación y la fe quedaban excluidas de toda relación con la verdad, y relegadas a otros ámbitos no racionales de la persona: emociones, sentimientos, etc. La reacción de la teología fue reivindicar el carácter noético de la fe subrayando para ello la objetividad de la revelación y la posibilidad de poner en relación lo racional con lo revelado. De manera imperceptible, este planteamiento caía, en alguna medida, en el juego del racionalismo al poner el peso de la revelación y de la fe en la comunicación y aceptación de verdades reveladas, de forma que tanto los hechos como otras dimensiones de la automanifestación de Dios no encontraban fácil acomodo en ese esquema.

El concilio Vaticano I (1870) promulgó una enseñanza desarrollada sobre la revelación (la Constitución Dogmática *Dei Filius*). Su intención, sin embargo, no era ofrecer una doctrina completa de la revelación, sino responder a los errores de la época. En *Dei Filius*, la revelación es presentada como una comunicación sobrenatural de verdades, y la fe como la virtud por la que afirmamos “que son verdaderas las cosas reveladas por Dios”. En la recepción del Vaticano I, la comprensión de la revelación como doctrina o enseñanza enunciable en proposiciones tuvo dos consecuencias: la primera fue que la revelación estaba contenida y expresada primordialmente en las palabras, (*locutio Dei attestans*), sin que pareciera necesaria la conexión con la historia (exceptuados los argumentos históricos – extrínsecos a favor de la credibilidad de la revelación). La segunda consecuencia se extendía a la naturaleza de la teología que se entendía como ciencia deductiva cuyo progreso consistía – según algunos autores- en llegar a nuevas conclusiones teológicas.

El planteamiento del Vaticano I se vio completado en la constitución *Dei Verbum* del Vaticano II (1965), en la que aparece una expresión original, “*veritas salutaris*” (DV 7): una verdad no puramente fáctica, sino constitutivamente marcada por su origen divino y su carácter “performativo” en cuanto verdad que es portadora y realizadora de la salvación.

Esta verdad de la salvación está en dependencia del modo como tiene lugar la revelación de Dios a través de obras y palabras (*gestis verbisque*: DV 2). Todo el planteamiento de *Dei Verbum* – no sólo estas expresiones – es que la automanifestación de Dios se da a conocer a través de hechos históricos y de la comunicación de un mensaje. La revelación de Dios es doctrina verdadera de Dios, pero al mismo tiempo está también formada por acciones de Dios en la historia a las que ya no corresponde la misma atribución de la verdad que a las palabras. ¿Cuál es la verdad de la revelación en la historia? A esta pregunta se ofrecieron diversas

respuestas, algunas de ellas en estrecho diálogo con teólogos protestantes que habían abordado la cuestión (Bultmann, Pannenberg, etc).

Algunos autores se sirvieron de la distinción entre verdad bíblica y verdad filosófica. La verdad de la filosofía consistía en la adecuación entre lo conocido y la realidad, mientras que la verdad bíblica se debía entender en el sentido de la *hesed* divina, es decir, como fidelidad dinámica, como realización y desarrollo de las acciones fieles de Dios en la historia.

Tras la aparente simplicidad de esa clasificación de la verdad había naturalmente cuestiones de hondo calado que, en el fondo, conectaban con las relaciones posibles o imposibles entre la fe y la racionalidad. No tardaron en aparecer – era inevitable – tensiones entre esa división tan neta de la verdad y la comprensión armónica de la fe. Y así, surgió una desconfianza ante lo *metafísico*, la verdad universal y permanente de las cosas que aparecía como una opción estática, incapaz de comprender la rica variedad de lo real. En la práctica, esto se tradujo en una creciente dificultad de manejar el lenguaje dogmático.

La verdad bíblica, por un lado, y la relación entre verdad e historia conducían a un mismo punto: a la necesidad de interpretación de lo real, a la hermenéutica. En la teología católica, el lugar habitual de la hermenéutica era la interpretación de la Escritura, es decir, el análisis de los sentidos del texto bíblico: sentido literal, alegórico, espiritual, etc. Con el nuevo planteamiento crítico, la hermenéutica pasó a ser la forma inevitable de acercarse y de referirse a lo real. Más allá del influjo – comprobable en muchos caso – de autores concretos como Schleiermacher, Heidegger, Gadamer, Ricoeur y otros – en la teología católica la hermenéutica ha conocido diversas propuestas que se han enfrentado con los textos normativos para desentrañar su contenido, actualizar su mensaje y reproponer nuevas fórmulas o al menos una nueva comprensión. Hay una hermenéutica bíblica, por supuesto, pero también una hermenéutica conciliar y de los dogmas, una hermenéutica histórica, y otros diversos acercamientos hermenéuticos a la realidad.

Como se puede apreciar, la hermenéutica descrita no responde a la noción rigurosa de este método que concibe la realidad en el seno de una interpretación, con resultados diversos y aún opuestos, que pueden ir desde una hermenéutica metafísica hasta una inevitable sucesión de interpretaciones. En el sentido amplio en que la vengo usando, la hermenéutica se refiere a las diversas propuestas globales de comprender la revelación de Dios y la palabra autorizada en la Iglesia a la luz de fenómenos históricos, sociales y culturales que han marcado nuestro tiempo desde la mitad del siglo XX. Estos fenómenos han afectado a la percepción de lo real y de las tareas que parecían requerir una respuesta de la fe cristiana. Los “signos de los tiempos” a los que se refirió el Vaticano II han sido en muchos casos el principio que justificaba los diversos intentos de reinterpretación de la fe cristiana.

II.

Aquí me voy a referir a siete propuestas que han tenido vigencia en la teología católica de los últimos decenios, y que suponen una reinterpretación – en mayor o menor grado, según los casos – de la verdad de la revelación.

1. *El sentido como alternativa a la verdad.* Desde que, en 1892, el filósofo alemán Gottlob Frege publicara un ensayo titulado “Sobre el sentido y la referencia” se ha ido difundiendo la distinción entre el *sentido* y la *verdad*. El *sentido* viene dado por la coherencia interna del discurso respecto del sujeto, independientemente de que sea verdadero o no lo que se expresa mediante ese lenguaje. La *verdad* de un lenguaje, en cambio, se da cuando lo que en él se expresa responde a la realidad, es decir, cuando no sólo goza de coherencia interna porque es inteligible, sino porque además se refiere a lo real, porque responde no solo a las leyes del discurso sino también a la realidad de lo expresado. Esa distinción sería inobjetable si no hubiera tenido lugar una progresiva disolución de la verdad en el sentido, hasta el punto de que en muchos casos ha desaparecido la verdad en cuanto expresa la correspondencia del conocimiento con la realidad².

Según se ocupe una teología del sentido o de la verdad de lo que afirma, variará el tipo de discurso. A una teología que atienda principalmente al sentido, a la inteligibilidad de lo que dice, corresponderá un modo de exposición propio que es el discurso *indirecto*; en cambio, si se interesa además por la verdad, le corresponderá otro modo que es el discurso *directo*. Ejemplos de discurso teológico indirecto son la defensa de un lenguaje sobre Dios que tenga sentido, independientemente de que tenga una pretensión de ser verdadero (con la consiguiente crítica a la teología natural), o el tipo de afirmaciones en el campo exegético en las que precede la referencia: según Pablo, la teología de Marcos, etc. En estos casos, no está comprometido lo que el autor tiene como verdadero o falso. El discurso directo en el que el autor da a conocer su posición propia planteada como adhesión a la verdad, tiene características de confesión; en cambio, el discurso indirecto que no pasa del sentido es el propio del historiador de las religiones.

2. *La experiencia y la verdad.* La fe cristiana siempre ha sido amiga de la experiencia, tanto por su aprecio al conocimiento sensible (los sentidos son el inicio necesario del conocimiento) como por el aspecto experiencial o afectivo del conocimiento que ha sido siempre una etapa del desarrollo religioso subjetivo. Cuando en el siglo XIV N. Cabasilas escribía: “conocer experimentalmente

² Ya en Frege mismo, dice Montero, el sentido es «considerado como un contenido objetivo, ratificando con ello nuestra sospecha de que le atribuía una firme consistencia que le permite diferenciarlo del objeto referido por la locución».

es captar la palpitante emoción del objeto”³ estaba expresando de modo certero el conocimiento vivo que el hombre puede alcanzar de Dios (y no sólo de Dios).

Sin embargo, la aplicación de la experiencia como categoría hermenéutica para la comprensión de la revelación y de la fe no se hizo en la teología católica hasta el tiempo del modernismo. En este punto, el movimiento modernista no era, por lo demás, original, sino deudor de la teología protestante. De manera clara, la experiencia no tuvo acogida en la teología católica hasta avanzado el siglo XX, con la obra pionera de J. Mouroux, *L'expérience chrétienne* (1951). Tras el Vaticano II, la experiencia entró de lleno en textos teológicos y catequéticos, en ocasiones sin ser conscientes de la carga anti-racional con que se presentaba, y por tanto, sin la necesaria depuración. La contraposición entre experiencia y verdad – con la consiguiente sustitución de la verdad por la experiencia- ha sido posteriormente un *factum* de cuyas consecuencias no siempre se ha sido consciente. A pesar de la advertencia de H.G. Gadamer de que “el concepto de experiencia, aunque parezca una paradoja, es uno de los menos claros que poseemos”⁴, ha sido asumido de manera insuficientemente crítica por parte de teólogos que buscaban la revitalización de la teología de la revelación⁵. En otros casos, la experiencia como categoría cognoscitiva estaba más elaborada desde un punto de vista especulativo, – por ejemplo la rahneriana experiencia trascendental- pero no por ello dejaba de plantear interrogantes de fondo⁶.

3. *Conveniencia vs. verdad*. Una consecuencia de las dos propuestas anteriores – sentido y experiencia frente a la verdad – resulta del análisis del lenguaje dogmático. Ello está relacionado al mismo tiempo con los métodos y acercamientos de la exégesis al texto bíblico. De qué modo la verdad de toda la Escritura en cuanto palabra de Dios se realiza en cada una de las palabras y sucesos que aparecen en ella no es una cuestión simple ni carente de dificultades; esa verdad precisa de una interpretación. Al pasar del texto inspirado a los textos normativos (dogmáticos) de la Iglesia, la verdad no reviste la misma categoría que la de la Escritura porque, aunque cuenten con toda la autoridad de la Iglesia, se trata de palabras humanas situadas en contextos históricos particulares. K. Rahner y K. Lehman propusieron que cuando se trata de los enunciados doctrinales (o las afirmaciones teológicas) que llevan implícita una fijación terminológica “no debe plantearse la cuestión de

³ N. Cabasilas, *La vida en Cristo*, Madrid, Rialp 1999, s. 83.

⁴ H.G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme 1979, s. 401.

⁵ Un ejemplo de esto fue en su momento la obra *Fundamental Theology* (1981), de G. O’Collins en la que la experiencia se considera categoría irrenunciable, pero después no se acaba a llegar a conclusiones claras sobre la naturaleza de la revelación comprendida principalmente como experiencia.

⁶ Cfr. las observaciones de J.L. Ruiz de la Peña, *El don de Dios*, Santander, Sal Terrae 1991, s. 396-399; también, C. Izquierdo, *Teología Fundamental*, 3 ed., Pamplona, Eunsa 2009, s. 170.

la verdad, sino a lo sumo, la de conveniencia”.⁷ De esa forma se trata de subrayar la historicidad de los términos empleados en el lenguaje dogmático, lo cual parece muy puesto en razón. Pero la sustitución de la verdad por la conveniencia de los enunciados parece implicar una renuncia al carácter verdadero, aunque sea parcialmente verdadero, del lenguaje. De acuerdo con el célebre aforismo de Tomás de Aquino⁸, – al que volveremos más adelante- la verdad de las afirmaciones de fe no termina en el enunciado, sino en la realidad, pero esa realidad es verdaderamente – aunque de manera parcial- alcanzada a través del enunciado.

4. *La praxis como criterio de verdad.* Una de las consecuencias que afectaron a la apologética anti-racionalista fue la polarización en los esquemas y condiciones del mismo racionalismo, como ya se ha afirmado anteriormente. La justificación que se buscaba de la verdad era la propia del conocimiento puramente racional, y en la fe que se defendía, importaba sobre todo el aspecto de conocimiento y juicio abstractos sobre de los misterios. Pensadores cristianos posteriores – filósofos y teólogos – pusieron de manifiesto que al conocimiento le es insoslayable una dimensión moral, y que por tanto el conocimiento no puede ser independiente de la acción (M. Blondel). Entre conocimiento y acción debe haber un equilibrio que impida los extremos. Este equilibrio se quebró con los teólogos de la liberación que asumieron, en mayor o menor grado, el postulado marxista que pone en la praxis el criterio de la verdad, y decidieron que la verdad de la revelación cristiana consistía en su capacidad de transformar las condiciones de opresión en que se encontraban los pobres. “La praxis, y la verdad que de ella deriva, son praxis y verdad partidarias, ya que la estructura fundamental de la historia está marcada por la lucha de clases. [...] La lucha de clases es pues presentada como una ley objetiva, necesaria. Entrando en su proceso, al lado de los oprimidos, se «hace» la verdad, se actúa «científicamente». En consecuencia, la concepción de la verdad va a la par con la afirmación de la violencia necesaria, y por ello con la del amoralismo político”⁹. De ese modo se ve que la concepción misma de la verdad se encuentra totalmente subvertida: se pretende que sólo hay verdad en y por la praxis partidaria.

5. *La verdad de la comunicación simbólica.* Ante el riesgo racionalista que podría acechar a la revelación, algunos autores han propuesto utilizar el símbolo como categoría fundamental para comprender la misma revelación. En este caso, el símbolo no pretende sustituir al realismo, sino integrarse con él. Así, A. Dulles hablaba de un “realismo simbólico”¹⁰. La revelación cristiana sería accesible a tra-

⁷ Cfr. K. Rahner, K. Lehman, *Kerigma y Dogma*, w: *Mysterium Salutis* 1/2, Madrid 1969, s. 778.

⁸ II-II, q. 1, a. 2 ad 2.

⁹ Congregación para la doctrina de la fe, Instrucción *Libertatis nuntius* (22 III 1986) 5, 7.

¹⁰ A. Dulles, *Models of Revelation*, Dublin, Gill and Macmillan 1983, s. 266.

vés de una «integración imaginativa de claves que para el pensamiento discursivo podrían aparecer como incompatibles o sin significado» (p. 160). Los símbolos de que aquí se trata no despiertan simplemente emociones, anhelos o ideales, sino que apuntan a realidades inaccesibles a la experiencia humana directa. La Revelación será, pues, «la automanifestación de Dios a través de una forma que, en un sentido amplio, podría ser designada como simbólica» (p. 266). La verdad del símbolo no es su mera verdad simbólica, sino que da lugar a auténticas afirmaciones sobre lo que es antecederamente real.

Esta corriente, que tuvo bastante difusión en la teología anglo-sajona de los años 80 y noventa, quiere mantener la vinculación con la tradición teológica y al mismo tiempo establecer un cierto compromiso con propuestas no metafísicas. El empeño es encomiable, pero el resultado comporta de manera inevitable un debilitamiento de la verdad que ya no se manifiesta como tal por sí misma, sino que debe ser buscada en medio de las claves simbólicas. Antes o después el símbolo y la realidad necesitan una clarificación de su mutua relación. En un extremo se situaría la tesis de que toda comunicación y conocimiento son simbólicos, lo cual tendría como presupuesto que todo lo real es, en el fondo, incognoscible. Se puede afirmar que esta postura que quiere superar una posible deriva intelectualista de la revelación, no logra sustituir adecuadamente las categorías de palabra y acontecimiento. Sin una aplicación más rigurosa de la analogía, la teología deja de ser una ciencia de realidades y se transforma en una lógica de la comunicación o en mera hermenéutica.

6. *Cultura vs. verdad*. La relación fecunda entre la historia y la verdad le ha dado a ésta última el contexto que permite que el conocimiento universal se haga concreto y en ese sentido más real. Pero en algunos casos, el contexto ha pasado a ser determinante de la misma verdad, teniendo lugar entonces una sustitución de la verdad por las circunstancias en las que ya no se realiza, sino que se disuelve. De aquí se ha pasado al desinterés por la verdad misma que se ve suplantada por las diversas culturas. En el caso de la teología ha emergido la teología contextual que es presentada como la única adecuada a las nuevas situaciones, como las del Tercer Mundo, y cuyos principios ha sintetizado, entre otros, F. Wilfred¹¹. Así

¹¹ F. Wilfred, *The contours of Third World contextual theologies*, en D. Chetti & M.P. Joseph, *Ethical issues in the struggles for justice*, chapter 10, Christava Sahitya Samiti, Kerala 1998. La teología contextual se entiende como interpretación, pero no del cristianismo y de su tradición, sino de la vida como es vivida y practicada en su contexto concreto (un pueblo que vive en un ambiente cultural determinado, con su propia historia y tradición, en medio de unos vecinos particulares). “Una teología contextual que es sensible para escuchar lo que Dios dice hoy está en posición de discernir aquellas cosas del pasado cristiano que le ayudan a escuchar hoy sus Palabras y a ponerlas en práctica”. Por ello, del contexto de cada cultura proceden no sólo preguntas sino también respuestas, ya que en esa situación Dios se sigue revelando. La teología no se dirige a la tradición del pasado con la finalidad de encontrar ahí respuestas. En la

como la filosofía era esencial a la teología clásica preocupada por la armonía entre fe y razón, o entre la fe y el pensamiento moderno, en la nueva situación, las concepciones e interpretaciones teóricas sólo tienen sentido en cuanto están al servicio de la vida concretamente vivida en un contexto determinado. Por esa razón, la antropología debe preceder a la teología, la cual debe nutrirse, por motivos evidentes, de otras disciplinas distintas a la filosofía, como las ciencias sociales, la antropología cultural, el estudio de las religiones, las ciencias políticas, la economía, etc. ¿Se podrá seguir hablando de verdad, de una verdad universal, en esa nueva situación? La respuesta de Wilfred es que se debe replantear el significado, precisamente, de la „universalidad”, a la que considera muy marcada todavía por la praxis y actitudes de la Europa del siglo XIX. Como resultado de todo, Wilfred afirma que «el diálogo es la manera mejor de mantener la autenticidad y la ortodoxia de nuestra fe».

7. ¿Religión “verdadera”? La alternativa entre cultura y verdad se ha prolongado posteriormente en la discusión en torno al diálogo interreligioso. El carácter positivo de la religión – de las religiones – frente a una visión atea de la realidad, es hoy comúnmente admitido. En principio es mejor ser una persona religiosa que reconoce y adora a la divinidad que negar ese reconocimiento. A este nivel, sin embargo, la convergencia de las religiones es muy elemental y muy pronto emerge la cuestión de la verdad. En los tratados apologeticos *De vera religione* se consideraba la verdad de modo absoluto, y en consecuencia ante la verdad de la revelación cristiana había una tendencia a subrayar que las demás eran “falsas”. Tras la necesaria reformulación del carácter positivo de la religión y de los grados de verdad que a cada una corresponden, algunos autores han formulado un nuevo modelo en el que – afirman – las religiones responderían a diversas encarnaciones del Logos. La consecuencia a que llegan es la necesidad – en referencia expresa al diálogo interreligioso – de revisar el concepto de verdad que subyace a la teología católica de las religiones en la que advierten una presentación de la verdad con características „absolutísticas” y excluyentes. En ese contexto, algún autor (Geffré) llega a proponer una verdad cristiana *relativa* en el sentido de *relacional* con la parte de verdad que hay en otras religiones; una *verdad-manifestación* que remite a una plenitud de verdad todavía oculta. De este modo, „en lugar de interpretar en términos de contradicción las diversas verdades de las tradiciones religiosas, es preciso tener en cuenta en todo momento su contingencia histórica y textual”¹². La Congregación para la Doctrina de la fe censuró las propuestas pluralistas en la Declaración *Dominus Iesus* (2000).

apropiación del pasado cristiano hay que discernir aquellas cosas que realmente contribuyen al presente.

¹² C. Geffré, *Verso una nuova teologia delle religioni*, en R. Gibellini (ed.), *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, Queriniana, Brescia 2003, s. 369-370.

Desde un punto de vista católico, la verdad de la revelación tiene un doble significado: es revelación verdadera en cuanto real y auténtica autocomunicación de Dios, y, en consecuencia es la “verdadera religión”¹³; y además contiene verdad, es decir, afirmaciones sobre la verdad de las cosas. En este sentido se debe añadir que la verdad no comienza, ciertamente, en la revelación, pero a partir de la revelación se conoce mejor la verdad y se conocen verdades que sin ella permanecerían desconocidas. Podría alguien objetar que no es el mismo tipo de verdad el conocido por la razón natural y el conocido por la fe. La respuesta debe ser que, efectivamente, la verdad de la fe y la verdad de la razón son metodológicamente distintas en cuanto que el camino que conduce a ellas es asimismo diverso. Pero habría que añadir inmediatamente que si se las considera en cuanto realidad, se identifican. No hay una realidad más fuerte o más débil dependiendo del modo como es conocida. Lo real es siempre real, y se identifica consigo mismo.

III.

No es éste el lugar para afrontar la justificación de la verdad de la fe frente a la verdad del conocimiento natural (científico, empírico o matemático). Nos es posible, sin embargo, referirnos a algunos elementos críticos que suelen aparecer en la descalificación del conocimiento de fe. En esta intervención, los voy a reducir a tres imposibilidades: la imposibilidad de que en el conocimiento intervenga la autoridad ni la obediencia; la imposibilidad de percibir un orden divino (distinto por definición del mundano); y la imposibilidad de expresar una realidad divina, que trasciende totalmente a nuestra experiencia del mundo.

a) Por lo que se refiere a la necesidad de la obediencia para acceder a la verdad de la revelación, se debe reclamar que esa obediencia es una característica de todo conocimiento. Al conocer algo obedecemos a la verdad que se nos presenta, dado que la verdad tiene precisamente su propia autoridad, la autoridad de la verdad que se impone en diversos grados, dependiendo de la naturaleza de la verdad conocida. Para acceder a una verdad sensible no es necesario ejercitarse en la obediencia, porque lo sensible se impone por sí mismo; pero en la medida en que las verdades van ganando en espesor, es decir, van acompañadas de una mayor implicación para la persona, la obediencia se hace más necesaria. En esa misma línea se sitúa la obediencia de la fe que es primariamente aceptación de la autoridad de la verdad, y sólo secundariamente de una autoridad de otro orden. Si aceptar la verdad de algo exclusivamente por la autoridad de otra persona supondría la aceptación de una heteronomía, no sucede lo mismo si “el otro” es precisamente la fuente de toda verdad y la verdad misma: en este caso, hay obediencia a la verdad, cierto, y obediencia a quien la manifiesta, pero con una precisión: la verdad y quien la

¹³ F. Conesa, *Sobre la religión verdadera*, Scripta Theologica 30 (1998), s. 39-85.

da a conocer se identifican. No hay, estrictamente hablando, heteronomía, sino teonomía¹⁴.

b) Por lo que se refiere a la imposibilidad de percibir realidades que trascienden a nuestra experiencia (pertenecientes a un orden divino), nos ayuda a responder a esta dificultad el principio clásico que define el artículo de la fe como “*perceptio divinae veritatis tendens in ipsam*”¹⁵. Para poder seguir adelante es necesario contar con la analogía que rompe el monolitismo de lo unívoco y salva la distancia de lo diverso. Esta doctrina clásica y sorprendentemente moderna en una época de disgregación a diversos niveles, permite las pequeñas conquistas sin por ello renunciar a las grandes. Rompe la disyuntiva del “o todo o nada” que se desprende de los proyectos epistemológicos radicalmente sistemáticos y hasta totalitarios (hegelianismo) según los cuales la verdad sólo está realmente al final de todo el proceso, mientras que en su desarrollo parcial no habría propiamente verdad. Al afirmar que la fe es una percepción real de lo divino pero que al mismo tiempo tiende a la realidad plena se está diciendo que hay una auténtica revelación de la verdad, pero que esa revelación solamente será plena en la escatología.

c) Si vamos a la tercera dificultad apuntada, también recibimos luz de la definición formulada en la edad Media por Tomás de Aquino, aludida en las páginas anteriores: *actus credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem*¹⁶. Algunos autores han interpretado este principio como una licencia para relativizar el valor de las fórmulas dogmáticas que siempre deberían ser consideradas provisionales, ya que la única seguridad y permanencia estaría en la realidad misma de los misterios. Y así, la fe tendría su objeto en una realidad inefable, cuya realidad las fórmulas no alcanzan a expresar. El presupuesto de esta afirmación es la heterogeneidad entre la realidad y su expresión lingüística, resultado de la quiebra entre realidad y conocimiento de la dificultad anterior; es decir, es inexpressable porque en el fondo es incognoscible. Sobre este terreno se apoyan algunas de las posturas presentadas anteriormente (la conveniencia en lugar de la verdad, la comunicación simbólica, etc). La interpretación correcta del principio tomasiano es, sin embargo, otra. La tensión que existe entre la percepción de la realidad y su plenitud se da también entre la expresión de la fe y la realidad. Una fórmula separada de la realidad a que se refiere, carecería de significado. De ese modo se corrige la posible sacralización de fórmulas lingüísticas, por venerables que sean. Si no expresaran la realidad adecuadamente, en esa misma medida no serían verdaderas. Por el otro extremo, la separación entre fórmula y realidad, lo mismo que entre percepción y realidad, aboca de una manera u otra a alguna forma de agnosticismo. Las fórmulas de fe expresan la verdad de la revelación, y en esa medida, son verdaderas porque expresan la realidad de los misterios de Dios. La realidad plena de los misterios

¹⁴ Cfr. Juan Pablo II, Enc. *Veritatis splendor*, n. 41.

¹⁵ II-II, q. 1, a. 6. Cfr. C. Izquierdo, *Creo, creemos*, Madrid, Rialp 2008, 102, nota 20.

¹⁶ II-II, q. 1, a. 2 ad 2.

supera, sin embargo, infinitamente todo conocimiento y expresión actual o posible, y son fuente inagotable de conocimiento para la inteligencia creyente. La encíclica *Fides et Ratio* ya advertía que, privada del horizonte metafísico, la teología “no conseguiría ir más allá del análisis de la experiencia religiosa y no permitiría al *intellectus fidei* expresar con coherencia el valor universal y trascendente de la verdad revelada” (FR 83).

IV.

Una conclusión parece inevitable. La pregunta por la relación entre verdad y revelación cristiana obtendrá siempre una respuesta que dependerá de la actitud ante la verdad en general. “Non diciamo que ci mettiamo d’accordo quando abbiamo trovato la verità, ma diciamo di aver trovato la verità quando ci siamo messi d’accordo (No decimos que nos hemos puesto de acuerdo cuando hemos encontrado la verdad, sino que hemos encontrado la verdad cuando nos hemos puesto de acuerdo”, afirma Vattimo en una discusión con Girard¹⁷. En perfecta continuidad con ello, el mismo Vattimo propone que se entienda el cristianismo más como un acto de amor que como revelación de la verdad¹⁸. Con ello se consuma un ataque sinuoso pero radical al cristianismo, al presentarlo como la oposición entre verdad y amor.

Esa crítica esconde una radical incompreensión de la verdad de la revelación, que es precisamente verdad que apela a la libertad y al amor. La verdad de la revelación es inseparable de la revelación de la verdad. La interpretación heideggeriana de la verdad como desvelamiento se hace eco de ello, y abre un camino en este sentido. Por esa razón, si hay una dictadura de la verdad, será de la verdad que se impone necesariamente, sin lugar para la acogida que sólo puede darle la libertad. Es la verdad que no es posible no ver (u oír, o gustar: la verdad de los sentidos), y es la verdad matemática.

La verdad que importa al hombre, que le obliga a opciones profundas, es siempre una verdad que se desvela, que se revela, que se descubre y que se acepta como don gratuito. Quizás por esta razón, la encíclica FR afirma que “la Verdad, que es Cristo, se impone como autoridad universal que dirige, estimula y hace crecer (cf. Ef 4,15) tanto la teología como la filosofía” (92).

¿No resulta escandalosa una afirmación de este tipo? Sobre todo aplicada a la filosofía, ¿cómo se puede afirmar que la verdad que es Cristo se impone como autoridad universal? A este respecto parece que la relación de Cristo-verdad con la filosofía y con la teología es asimétrica, ya que en realidad Cristo representa

¹⁷ R. Girard, G. Vattimo, *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*, Massa, Transeuropa 2006, s. 32.

¹⁸ *Ibidem*, s. 26.

el misterio del que se ocupa cabalmente la teología, en tanto que la filosofía está como a la espera de que se le formule el misterio. Este planteamiento debe ser completado por dos cuestiones ulteriores. La primera se refiere al límite de toda consideración objetiva (filosofía-teología), lo cual obliga a ir más allá, a los sujetos concretos (filósofos, teólogos) en quienes aquellas existen, ya que son las personas las que necesitan vivir su fe y su razón en unidad. La segunda consideración nos lleva al carácter definitivo de la respuesta de la fe, la cual es dada a todos los creyentes, más allá de cualquier modo puramente racional de búsqueda de la verdad.

Para la teología, la identificación de la verdad con Cristo enriquece indudablemente la noción de verdad. A partir de Cristo, la verdad se muestra en relación con la historia, como acontecimiento; es inseparable del amor; es la meta – realización y futuro – de la realidad. Por esa razón, es posible “hacer” la verdad”, y esa verdad realizada, practicada, se nutre y al mismo genera luz y amor. “El que hace la verdad viene a la luz” (“*qui facit veritatem venit ad lucem*”: Jn 3,20), porque el que hace la verdad está en el amor: “*veritatem facientes in caritate*” (Ef 4,15).

CONCLUSIÓN

En 1999, afirmaba J. Ratzinger: “Por su opción en favor de la primacía de la razón, el cristianismo sigue siendo aún hoy „racionalidad”, y pienso que la racionalidad que se deshace de esta opción implicaría, contrariamente a las apariencias, no una evolución sino una involución de la racionalidad.”¹⁹ Pero la racionalidad del cristianismo no se alimenta de una verdad autofundada, encerrada en sus propias condiciones y fines. Cuando es así, la verdad siente la fuerte tentación de converger con el dominio. La verdad cristiana encuentra su molde natural en el amor, en el abrirse y darse, en depender de los otros. Así la verdad de la revelación no es concepto universal, ni vínculo necesario, sino que tiene nombre de persona: es Jesucristo, respuesta última a la pregunta, no sólo de Pilato, sino de toda persona capaz de pensar: ¿qué es la verdad?

PRAWDA I OBJAWIENIE WE WSPÓŁCZESNEJ TEOLOGII KATOLICKIEJ

Streszczenie

Pomiędzy objawieniem i prawdą istnieją głębokie relacje. Nauka Kościoła odpowiedziała na krytykę oświeceniową, która odbierała cechę prawdziwości objawieniu zawartemu w dokumentach Soborów Watykańskiego I i Watykańskiego II. Artykuł prezentuje siedem propozycji, jakie pojawiły się we współczesnej teologii katolickiej, a które są reinterpretacją – w większym lub mniejszym stopniu – prawdy objawienia. Wreszcie autor odpowiada tym, którzy głoszą niemożliwość udziału autorytetu czy posłuszeństwa w procesie pozna-

¹⁹ J. Ratzinger, Conferencia en la Sorbona (27 XI 1999).

nia; niemożliwość dostrzeżenia porządku Boskiego (różnego z definicji od ziemskiego); oraz niemożliwość wyrażenia Bożej rzeczywistości, która całkowicie transcenduje nasze ziemskie doświadczenie.

TRUTH AND REVELATION IN RECENT CATHOLIC THEOLOGY

Summary

Between revelation and truth deep relationships exist. The doctrine of the Church, in the two Vatican Councils, responded to illustrated criticism denying the truth involved in revelation. This study presents seven proposals in Catholic theology in recent decades, involving a reinterpretation, in varying degrees, depending on the case, of the truth of revelation. Finally an answer is offered to those who claim the impossibility that knowledge involves authority or obedience; the impossibility to perceive a divine order (other than the mundane by definition), and the impossibility of expressing a divine reality that completely transcends our experience the world.