

## N O T A S

### «¿Es dogma definido que la Escritura sea en virtud de la inspiración palabra escrita de Dios?»

Una de las labores más importantes del teólogo es determinar el valor teológico de cada tesis. Gracias a Dios se va poniendo en esto cada día más interés. Sin embargo la tarea no es siempre fácil.

No planteamos la cuestión sobre el hecho de inspiración de los libros canónicos, hecho que todos admitimos como dogma de fe definido en los Concilios Tridentino y Vaticano.

La cuestión que planteamos afecta más bien a la interpretación de dicho dogma.

Afirma el Vaticano que los libros canónicos por haber sido escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo tienen a Dios por autor.

El Concilio afirma, pues, un influjo por parte de Dios en orden a la confección del libro sagrado. Se pregunta: este influjo ¿es el propio del escritor que escribe un libro, de forma que todo lo que en los libros canónicos se afirme deba ser tomado como «palabra de Dios», o prescinde el Concilio de determinar la naturaleza de tal influjo?

El Concilio afirma también que en virtud del influjo antes mencionado Dios es el autor del libro. Pero la cuestión vuelve de nuevo. ¿En qué sentido afirma el Vaticano que Dios es autor? ¿Emplea la palabra «autor» en el sentido de escritor o prescinde de esta determinación?

Téngase en cuenta que la problemática planteada no afecta a la doctrina sino a la calificación de la doctrina. No se pregunta, pues, si la Escritura es palabra de Dios, verdad que damos por supuesta, sino únicamente si esa verdad ha sido definida o por lo menos es dogma de fe.

Weyns ha publicado ya hace tres años en *Angelicum* un artículo sobre la noción de inspiración bíblica en el Concilio Vaticano (1). Nuestro único intento es dar a conocer este artículo interesante e invitar a los especialistas a que comprueben críticamente las posiciones del citado autor.

Empieza Weyns por analizar la primera expresión del Vaticano: «*Spiritu Sancto inspirante conscripti*».

En estas palabras es indudable que el Concilio expresa un influjo por parte de Dios, pero ¿de qué naturaleza? Ni la Escritura, ni la Tradición, fuentes de donde el Concilio toma la expresión, nos lo determinan.

Las expresiones de la Escritura son oscuras. Si pasamos a la Tradición nos encontramos que Padres como Gregorio Niseno, Agustín, el Autor *De pascha Computus*, el Autor del comentario *In librum primum Regum*, León Magno, etc., aplican la palabra «inspirado» a obras que no son los libros canónicos. El Concilio segundo de Nicea afirma seguir «*divinitus inspiratum sanctorum Patrum magisterium*», el Tridentino alude a «*Spiritu Santo inspiratas traditiones*», lugar que repite el Vaticano.

No consta que el Vaticano haya querido dar a la palabra «inspiración» un significado especial cuando la aplica a los libros canónicos.

Analiza después el Autor la segunda expresión del Vaticano: «*Deum habent auctorem*».

La fórmula tiene su origen en *Statuta Ecclesiae antiqua* del siglo quinto o sexto. Entre las cosas que el Obispo proponía al ordenando, una era esta: «*si Novi et Veteris Testamenti, id est, Legis et prophetarum, et Apostolorum unum eundemque credat auctorem et Deum*». (E. B. n. 23).

Esta fórmula se va repitiendo a través de los tiempos y así la encontramos en diversos documentos de la Iglesia anteriores al Tridentino. Véanse los siguientes números de Denzinger: 28, 348, 421, 464, 707.

Ahora bien ¿qué sentido tiene esta fórmula? Un sentido antimaniqueo. El error maniqueo consistía en poner dos principios de las cosas: el bueno y el malo. Aplicado a nuestro asunto también en la Escritura admitían un doble origen: el Diablo como principio del Antiguo y Dios como principio del Nuevo Testamento.

---

(1) WEYNS, *De notione inspirationis biblicae juxta concilium Vaticanum*, «*Angelicum*» 30 (1953), p. 315-336.

Contra este doble origen reacciona el cristianismo admitiendo *un solo autor* de ambos Testamentos.

¿Hay que dar a la palabra autor el sentido estricto de escritor? En aquel ambiente parece que no se le daba este sentido. En griego se la hace equivalente de *aition*, arjeron; en latín se la hace sinónima de *conditor*. ¿Por qué nunca se la traduce por *singrafeus*?

Con esto llegamos al Tridentino. En él ya no se trataba de condenar el maniqueísmo. Sin embargo se retiene la misma fórmula con el fin de extender la misma autoridad de la Escritura a las tradiciones apostólicas.

En el Vaticano se intentó determinar el concepto de autor en el sentido de escritor. Se propuso esta fórmula: «*Deum habent auctorem, atque ita continent vere et proprie verbum Dei scriptum.*»

Sin embargo a esta mayor determinación se opusieron Meignan y Simor y el caso es que *de hecho* no se definió sino lo definido en el Tridentino. Únicamente se condenó como insuficiente el influjo negativo.

En una segunda parte, que para nuestro punto de vista no interesa tanto, Weyns analiza la última expresión del Vaticano: «*atque ut tales ipsi Ecclesiae traditi sunt*», haciendo notar la importancia de estas palabras, ya que precisamente con ellas se expresa lo específico de la inspiración de los libros canónicos. Podrán quizá existir otros libros inspirados, pero solamente de los libros canónicos consta por revelación que lo son.

Expuesta la doctrina que Weyns defiende en este interesante artículo, volvamos a nuestro tema. Es indudable que esta interpretación de los documentos magisteriales, principalmente del Vaticano, rompe los moldes según los cuales no dudan los manuales de Teología en calificar la tesis en cuestión como dogma de fe. Es cierto que para que una verdad sea calificada como dogma de fe no es preciso sea definida en un Concilio. Pero ¿quién puede dudar que los autores dan esa calificación inspirados en los Concilios Tridentino y Vaticano?

En una cuestión tan vital para la Teología, creemos urgente el estudio profundo de los teólogos sobre este tema y en general sobre la naturaleza íntima de la inspiración. El haberle dedicado a ella una Semana Bíblica no basta. La cuestión tan debatida en nuestras Semanas acerca del «*sensus plenior*» y otras muchas que todavía quedan enigmas para nosotros, recibirían de este estudio luz y solución.

Para proceder con método, la primera labor de teólogos y escritores ha de ser distinguir muy bien lo dogmático de lo escolástico, lo definido de lo no definido, lo obligatorio de lo libre.

En este sentido, el conato de Weyns por comenzar determinando el núcleo de la definición conciliar es digno de toda alabanza.

Sólo nos queda esperar el estudio y la crítica que sobre este punto aporten otros autores.

Prof. MANUEL FERNÁNDEZ JIMÉNEZ  
Seminario de Tarazona.

## Un paso más hacia la solución del problema de la evolución del Dogma (\*)

Se trata de un trabajo más, aunque fruto de un estudio serio, sobre el acuciante problema de la evolución dogmática.

En la primera parte de su artículo, el Prof. Fernández Jiménez estudia los hechos relacionados con lo revelado en su aspecto de sí, por ser dogmáticos, pueden ser objeto de fe divina; criticando la doble opinión clásica de los teólogos que admiten que han sido revelados por Dios y de los que no lo admiten. Dentro de la opinión afirmativa expone la explicación de Marín Sola y la del Excmo. Sr. García Martínez, rechazándolas.

Concretándonos a la del primero, que es la que seguimos por parecernos verdadera (1), después de haber afirmado con justeza que para M. S. los hechos dogmáticos no son sino casos particulares de diversas verdades reveladas y, por tanto, contenidos *implícitamente* en ellas (página 293) y de haber reproducido textualmente dicha afirmación, concluye que M. S. se aparta en este aspecto del verdadero estado de la cuestión". Y da la razón siguiente:

---

(\*) FERNÁNDEZ JIMÉNEZ, M.: *Un paso más hacia la solución del problema de la evolución del dogma*. REV. ESPAÑOLA DE TEOLOGÍA, XVI (1956), julio-septiembre, páginas 289-340.

(1) El autor hace referencia a nuestro artículo FR. MANUEL GARCÍA MIRALLES, O. P.: *El problema del virtual revelado* (publicado en la XIII Semana Española de Teología (1954), pp. 315-321). Cfr. pág. 317.

"Hemos comenzado nuestro trabajo distinguiendo dos clases de hechos: hechos revelados y hechos relacionados con lo revelado. A éstos, por su relación con lo revelado, les dábamos el nombre de hechos dogmáticos. Pues bien; Marín-Sola nos está hablando todo el tiempo de hechos verdaderamente revelados. Porque estamos de acuerdo en que si Dios revela que "todo concilio ecuménico es infalible", revela que "tal concilio ecuménico es infalible" (pág. 294).

Pero Marín-Sola no afirma eso, que parece perogrullada, sino lo que F. J. le ha transcrito: "Sea el raciocinio siguiente (dice M.-S. citado): Ésta revelado que "*todo concilio ecuménico* es infalible" o, lo que es lo mismo, está revelado que "*todo concilio es infalible si es ecuménico*" (repare F. J. que M.-S. "nos está hablando sólo aquí de hechos verdaderamente revelados"). "Es así que *tal concilio* es ciertamente ecuménico." (Repare F. J. que M.-S. no afirma que esta menor sea ya revelada, sino que la intenta probar en la conclusión y, por tanto, no "nos está hablando todo el tiempo de hechos verdaderamente revelados", sino que afirma sin revelación divina, pues basta la Historia para saberlo, que en tal concilio se verifica la *condición* de ecuménico que le da "relación con lo revelado" y, por consiguiente, categoría de hecho dogmático; deduciéndose que MARÍN-SOLA HABLA DE HECHO DOGMÁTICO Y QUE NO SE APARTA EN ESTE ASPECTO DEL VERDADERO ESTADO DE LA CUESTIÓN, quedando muy dentro de ella.)

De lo expuesto se desprende también que para M.S. no es "la conclusión la que propone el hecho de que tratamos, sino la menor", y que "no titubea un poco y parece querer revolucionar el concepto mismo de hecho dogmático" (págs. 295-6), pues admite el tomista y lo baraja, "aun a riesgo de que se nos tilde de difusos o pesados", palabras que le cita F. J., que dan a entender su seguridad en el problema.

En la segunda parte de su trabajo, el Prof. Fernández Jiménez habla de las verdades relacionadas con lo revelado.

Criticando la tesis de Marín-Sola, admite justamente con él que: A) *Las conclusiones nominales no son verdaderas conclusiones teológicas*; B) *Las conclusiones reales no son verdaderas conclusiones teológicas*; C) *Las conclusiones conceptuales son las verdaderas conclusiones teológicas* (310-315); afirmando, digno de tenerse en cuenta, que "con esta doctrina innegable y que ya es reconocida en Teología (pág. 315), cree M.-S. haber solucionado el problema de la evolución dogmática.

Mas a F. J. no parece total su solución, o mejor usando sus mismas palabras:

“A nuestro juicio, Marín-Sola defiende una postura fundamentalmente verdadera, pero las razones por las que quiere justificar dicha postura no son eficaces. Todas ellas se basan en un *equivoco*. Los adversarios han descubierto ese *equivoco* en el razonamiento de Marín-Sola y han abrazado la doctrina contraria, que es sencillamente falsa” (316-317).

Y F. J. entra a exponer ese *equivoco*:

“En esta respuesta (de Marín-Sola: que las conclusiones teológicas son *realmente idénticas* con las verdades reveladas y sólo se distinguen de ellas con la razón. Por consiguiente, son verdades *realmente* u *objetivamente* reveladas) fácilmente se desliza un sofisma —dice F. J. De que una cosa se identifique realmente con otra, ¿se puede decir que revelada una se revela la otra? ¿No puede Dios revelarme una modalidad, un aspecto de una cosa y no revelarme otra modalidad, otro aspecto de la misma cosa? De que haya sólo *identidad real* u *objetiva* de las conclusiones teológicas con las verdades reveladas *no se sigue* que tales verdades sean *realmente* u *objetivamente* reveladas. Sólo se sigue que tales verdades son *realmente* idénticas con verdades reveladas” (págs. 317-318).

Respondiendo, pues, para mostrar que no hay tal equivoco ni tal sofisma en la tesis del P. Marín, a las mismas preguntas de Fernández Jiménez, afirmamos:

De que una cosa se identifique realmente con otra *se puede decir que revelada una se revela la otra* de una manera material, virtual o implícita en la revelada por Dios formal y explícita. Es decir, que identificándose realmente y objetivamente la eternidad con la absoluta inmutabilidad, revelada la eternidad por Dios, queda revelada la absoluta inmutabilidad material, virtual o implícitamente en la revelación formal y explícita de la eternidad.

Por tanto, se desprende lógicamente que *no puede Dios revelarme una modalidad, un aspecto de una cosa sin revelarme otra modalidad, otro aspecto de la misma cosa*, en virtud de su identidad real, aunque, como hemos dicho, una la revela formal y explícitamente y la otra virtual o implícitamente en ella. Dios no puede revelar la una y callar la otra, porque debido a esa identidad real con que se relaciona existe entre ambas una conexión metafísica, y en el supuesto de que revele una explícitamente, *necesariamente* revela virtualmente la otra, puesto que el orden metafísico no depende de su voluntad, sino de su entendimien-

to. Dios es libérrimo en revelar esa modalidad o aspecto de una cosa que se relaciona con otro metafísicamente por su identidad real; pero una vez revelado explícitamente aquél por voluntad, queda necesariamente revelado éste implícitamente, por caer dentro del área de su divino entendimiento.

Consiguientemente, de la identidad real u objetiva de las conclusiones teológicas con las verdades reveladas *se sigue* que tales verdades son realmente u objetivamente reveladas *virtual o implícitamente*.

Y aun el ejemplo que F. J. aduce para demostrar que revelado un aspecto de la cosa no queda revelado el otro en comunidad de identidad real con aquél, no sirve para explicar la identidad real de ambos.

“Supongamos —dice— que Dios me revela que el *hombre es animal*. Todos estamos de acuerdo, si exceptuamos a los escotistas, que en el hombre la animalidad y la racionalidad son *realmente idénticas* (página 318). Poco a poco, Prof. Fernández Jiménez, no sea que encontremos en eso el equívoco y el sofisma. ¿Son realmente idénticas *entre sí o con el hombre*? Claro que con el *hombre* y no entre sí, porque ni en el concepto de animalidad se halla el de racionalidad, ni en el de ésta se encuentra aquélla, pues la materia (animalidad) no comprende al espíritu (racionalidad) ni ésta a aquélla; por eso dice usted muy bien unas líneas más abajo que “el concepto objetivo de *animalidad* y de *racionalidad* son *adecuadamente* distintos”. Por tanto, la *identidad real es de animalidad con hombre, de racionalidad con hombre*, pues el concepto hombre abarca o comprende la animalidad y la racionalidad; pero no entre estas dos.) Continuemos:

“No son *dos cosas* —prosigue—, son dos *aspectos* de la misma cosa” (ibid.). (¡Cuidado!) Con respecto a hombre no son dos cosas: *animalidad y racionalidad con hombre son la misma cosa*; por eso el concepto de hombre y los de animalidad y racionalidad son conceptos *objetivos adecuadamente idénticos*; de aquí que diga usted muy bien que son *dos aspectos*, éstas, de la misma cosa hombre. Pero animalidad y racionalidad entre sí (no con hombre, aunque encontrándose en el hombre) son *dos cosas* bien distintas, pues la primera entra como *materia* y la otra como *forma* (materia o cuerpo y espíritu) para constituir *una cosa*: hombre). Prosigamos:

“Ahora bien —continúa—; al revelarme Dios que el hombre es animal, ¿me revela que es racional?” (ib.). (¿Qué revelación me hace

Dios: el *hombre es animal*, es decir, me revela que es *hombre y que es animal*, o *sólo animal*, sin revelarme *hombre*? Es claro que me revela que el hombre es animal. Pues bien, respondemos: Dios, por revelarme *hombre*, me revela implícito en él, que es *racional*, en virtud de la identidad real que entre ambos *conceptos idénticos* existe, por formar hombre y racional *una cosa*, por la conexión metafísica que los enlaza. Mas no me revela implícitamente en la revelación: hombre-animal, en *animal* que es racional, como tampoco en la sola revelación de *animal*; porque animal y racional entre sí son *dos cosas* distintísimas, dos *conceptos objetivos adecuadamente distintos*, no existe entre ambos *identidad real*, ni *conexión metafísica*, sino *física*; constituyen una *conclusión real* valientemente desechada por usted, Prof. Fernández Jiménez).

Por eso dice muy bien F. J.: “Ya sé que ningún ejemplo que pone Marín-Sola es de este estilo” (ib.). Claro, como que es del estilo de la repudiada virtualidad conexiva o física. Por consiguiente, las conclusiones teológicas de que habla magistralmente M.-S. no tienen entre sí, bastándoles, más que *identidad real*, para alcanzar la categoría de virtualmente reveladas.

En las páginas posteriores estudia F. J. que *la noción del virtual revelado encierra una contradicción* y, en contra del sentir tradicional, da un concepto de él en diferentes epígrafes (321-328); hablando, finalmente, de algo tan interesante en el problema de la evolución dogmática, por ser raíz de la confusión reinante, como el aparte *hacia una terminología exacta* (328 y ss.). Mucho habría que decir sobre ello. Mas como el intento de mi reseña ha sido salir por los fueros de la verdad y en defensa de Marín-Sola y en la propia y no entablar polémicas que dieron resultado nulo en la XIII Semana de Teología [1954], lo dejamos pasar, máxime haciendo el autor la confesión que hartó le honra: “La postura valiente del que ha abarcado bien todos los datos del problema (¿cómo se compagina esto con “Marín-Sola se aparta en este aspecto del verdadero estado de la cuestión?”), pág. 294) y quiere dar a la Teología una solución verdadera o mejor, una verdadera solución, es la del P. Marín-Sola. Es cierto que en la manera de justificar su solución ha dado pie a un equívoco, equívoco más de palabra que de concepto, más aparente que real” (337). De palabras y de apariencias no hay que hacer caso.