

rada en sus características intrínsecas e invariables, o bien en una catástrofe, que más bien que insertarse en la historia habría dado nacimiento a la historia»⁴².

V

Concretamos los resultados obtenidos en el largo proceso que induce a Gabriel Marcel a declarar ilegítimo el método de construcción sistemática en filosofía.

Sistematizar en metafísica supone *absolutizar la visión del filósofo*: la plenitud de lo real no puede ser englobada con una mirada comprensiva más que por el espectador capaz de situarse fuera de toda perspectiva limitante. El hombre no es ese espectador: humildemente uncido a los minúsculos puntos de referencia de su conocimiento, sólo sorprende en el ser aspectos parciales y truncados.

Sistematizar supone además *problematizar el objeto que se investiga*: desconcretarlo y reducirlo a coordenadas fijas en que una ley armónica de desarrollo me permita una prolongación lógica indefinida. El ser no es problematizable: preguntar por él, es preguntar por el sujeto mismo que pregunta.

Finalmente sistematizar es *conceptualizar*: en el orden de las necesidades lógicas lo trágico «se volatiliza al contacto del pensamiento abstracto». El pensamiento metafísico no es un pensamiento adecuadamente conceptualizable: nace en medio de la lucha más apasionadamente humana, y es por esencia dramático.

Por eso la metafísica no es un sistema lógico; es solamente «una reflexión enfilada hacia un misterio»⁴³, y la filosofía «una metacrítica orientada hacia una metaproblemática»⁴⁴.

⁴² E A, p. 173.

⁴³ E A, p. 145.

⁴⁴ E A, p. 149.

LA TEOLOGIA FUNDAMENTAL EN LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XX*

Por HUGO M. DE ACHÁVAL, S. I. — San Miguel.

En un artículo anterior, pretendimos ubicar la teología fundamental, concebida como el estudio profundo de los problemas religiosos esenciales, entre la apologética y la teología dogmática.

Sintetizando lo que allí decíamos, podemos establecer tres premisas que nos servirán para el estudio —que intentaremos en este artículo—, del acto de fe en la primera mitad del siglo XX.

1) La *preapologética blondeliana* ha cambiado la posición del problema religioso, con respecto a las postrimerías del siglo XIX.

2) El *existencialismo católico* ha completado la filosofía de la acción, interesando no sólo a la inteligencia del intelectual en el problema religioso sino que mediante el juego de todos los valores humanos —arte, emoción, guerra, muerte, vida—, ha ahondado en el problema ontológico, en el misterio, con una técnica nueva, eminentemente personal al par que mística y social.

* Ver CIENCIA Y FE, N.º 19.

3) Las filosofías abiertas, venidas de todos los campos, son filosofías marcadamente religiosas, que tienen de común con la escolástica el deseo de la revelación que las complete, que satisfaga al misterio que las limita, que dé una respuesta a las mil cuestiones que la razón no puede resolver. Son filosofías preñadas de esperanza. Y esa esperanza es lo que permite escuchar y descifrar al *intimior intimo meo*, cuya presencia misteriosa han constatado.

El arte, la filosofía, la historia, la vida, terminan sus excursus como Papini al final de su Historia de Cristo: *Abbiamo bisogno di te*.

Y así, por un camino distinto —con notables diferencias, que en seguida señalaremos, pero con un común denominador: la inclinación del corazón hacia las cosas de Dios— el siglo XX entronca con el de Santo Tomás de Aquino, con el de Agustín, en cuanto al problema de la fe se refiere, en el aspecto afectivo de la fe, en el aspecto sobrenatural de la venida a la fe. Y también recibe del siglo XIX la elaboración acerca de la racionalidad de la misma. Tres elementos que no han podido faltar nunca en una sistematización del complejo-fe, pero que cada época ha debido considerar según las propias exigencias, la propia circunstancia.

El siglo XIII estaba en posesión. El punto de vista lógico y objetivo tenía la primacía sobre el punto de vista subjetivo y crítico. Las argumentaciones no tenían por objeto inducir a los fieles en la tentación de creer, sino confirmarlos en la fe de tal o cual dogma negado por los herejes.

El siglo de San Agustín era todavía un siglo de muchos cátecúmenos. Alrededor del Santo Doctor se agitaban las herejías, pero también habíase de convertir a muchos que sólo de oídas conocían la verdadera fe de Cristo. Los racionalistas de entonces, pelagianos y semipelagianos, apenas hacían un lugar, como por cumplimiento, a la gracia, en la génesis de la fe. Santo Tomás conoció tarde el problema del semipelagianismo, después de su último viaje a Italia. En la *Summa* y en sus últimas obras aparece su refutación de la herejía racionalista con respecto de la fe. (Cf. BOUILLARD, S. I. Conversion et Grâce chez S. Thomas d'Aquin, Aubier, 1944).

Nuestro siglo tiene que enfrentarse con ambas preocupa-

ciones: el problema de la gracia, el problema de la afectividad en la génesis de la fe. La racionalidad de la misma, victoriosamente demostrada por Santo Tomás y por San Agustín, de nuevo puesta en relieve por el Concilio Vaticano, en el siglo pasado, contra los errores que la perjudicaban por exceso o por defecto.

Y así como la *Summa* comienza con un tratado sobre la doctrina sagrada, o la teología, así los autores —por lo menos no pocos— comienzan hoy en día el tratado de Revelatione, o la Teología Fundamental, con una exposición somera o profunda acerca de la fe. La razón es sencilla: la teología fundamental se orienta al acto de fe. Su método, su marcha ascensional, sus elementos constitutivos, están condicionados por su objetivo último: el acto de fe. De la misma manera, la teología dogmática comienza con el acto de fe. Todo su empeño está circunscrito al dato revelado, que constituye su elemento material.

De donde las nuevas corrientes, brotes lozanos de un árbol añoso que siente cada año el llegar de la primavera, se manifiestan principalmente en el tratado de Fide.

El estudiante, al franquear las puertas de la teología, viene con el eco resonando aún en sus oídos de las tesis de Aristóteles. Comenzaba su teología con la recapitulación de las tesis de teodicea y ética natural, acerca de Dios y la religión natural. Le costaba darse perfecta cuenta de que había sido trasladado a otro mundo. No se trataba solamente de un cambio de método: razón o autoridad. La lectura cotidiana del prólogo de San Juan, la práctica asidua de la religión, sus mismos estudios orientados al sacerdocio, no le bastaban para darse cuenta de inmediato de que el panorama era otro.

¡Si Aristóteles hubiera leído el prólogo de San Juan!... ¡Si Santo Tomás no lo hubiera conocido!... Una sola página de la revelación: Verbo, Encarnación, Gracia, Fe, no se asimilan intelectualmente con una tesis.

Para Aristóteles hubiera sido difícil entenderla a primera lectura. Sus paisanos, pocos siglos después, cuando San Pablo les proponía el mismo tema, a su manera, le respondieron entre serios y enojados: *Audiemus te de hoc iterum*, Ya te escucharemos en mejor ocasión.

Para los que leemos el prólogo de San Juan todos los días,

la lectura de Aristóteles es a veces más o menos clara, según las circunstancias de cada uno. Para los que no han leído ni el prólogo de San Juan ni a Aristóteles, la lectura del primero es más fácil que la del segundo. Con una condición: que haya dejado florecer en su corazón la esperanza; que haya dejado abierta una rendija de su alma a la luz que ilumina a todo hombre que viene a este mundo, que la tierra de su alma esté limpia de abrojos, de espinas, de piedras que ahoguen o hagan estéril la semilla del Reino. Y eso es lo misterioso y lo a diario comprobable, pero cuya razón, si no explicación, estriba en el hecho de que para salvarse, para realizar la propia vida, es preciso haber oído algo o mucho de lo que dice San Juan en su evangelio y no es tan necesario, que digamos, haber escuchado a Aristóteles.

Santo Tomás no lo comprendía de otra manera, cuando escribe: «dos cosas se requieren para la fe: lo primero es la inclinación del corazón a creer, y esto no se consigue oyendo la predicación sino que es un don de la gracia; lo segundo es la determinación de lo que se ha de creer, y esto sí se consigue por medio de la predicación. Por eso fué necesario que Pedro fuera a ver a Cornelio el centurión, el cual tenía el corazón inclinado a creer, a fin de que le dijera lo que había de creer». (*In Epist. ad Rom. X, 17*).

Hay, sin embargo, notables diferencias, una notable diferencia: «lo que preocupa hoy en día, escribe R. Aubert, es que cada hombre pueda justificarse a sí mismo su fe. Cada conciencia es considerada como autónoma, debiendo construirse todo a partir de cero, y no aceptar sino aquello de lo cual puede dar razón. El acto de fe no será razonable sino en el caso de que cada uno esté en posesión de los motivos gracias a los cuales le parece su adhesión, a él personalmente, como bien fundada. Ahora bien, el problema no se planteaba en la Edad Media en el plano individual, sino en el plano social. Los convertidos son la excepción en esa sociedad cristiana; la inmensa mayoría recibe desde el bautismo, al mismo tiempo que la gracia santificante, el hábito de la fe, que le permitirá creer con confianza y seguridad. Desde el momento que se participa de la gran corriente de vida que recorre el cuerpo místico de Cristo, creer es algo connatural. Los individuos incorporados a la Iglesia, no tienen que reconquistar por su propia cuenta lo que la comuni-

dad ha lentamente amasado en el decurso de los siglos... En resumen, la Iglesia es la que debe tener argumentos serios para usarlos en las discusiones con el adversario y apoyar sus pretensiones de poseer en propio la revelación divina; sus teólogos deben ser capaces de presentar un sistema bien estructurado, en el cual, así como la natura sirve de substratum a la gracia, las conclusiones de la razón natural sirvan de introducción al conocimiento sobrenatural; pero de ninguna manera se requería que cada cristiano conociera y apreciara el valor de los motivos de credibilidad, en el sentido moderno del término, que confirmaran su fe y pudieran servirle eventualmente de argumento (*Revue d'Histoire Ecclésiastique. XXXIX, 1943, p. 56-68; cf. J. DE WOLF, S. I., La justification de la foi, p. 86-87*).

La adaptación de las enseñanzas de Santo Tomás en cuanto al acto de fe, y de las doctrinas de San Agustín respecto de la sobrenaturalidad de la venida a la fe, cuyos elementos esenciales se encuentran en el Magisterio Eclesiástico, sobre todo en los Concilios Arausicano, Tridentino y Vaticano, pueden significar una renovación en la formulación del problema de la fe, que es el punto central de la teología fundamental, en cuanto ésta es concebida como el estudio del problema religioso, de la religión.

Al decir adaptación entendemos: 1) descargar a la teología del acto de fe de todo aquello que en el decurso de los siglos ha debido tener audiencia en la solución del problema, en gracia a opiniones, circunstancias o necesidades contingentes.

2) Adaptar, en el pleno sentido de la palabra, el método o formulación del problema a las necesidades y circunstancias actuales, contingentes, sin duda, pero mucho más purificadas que en otras épocas, del lastre que la rutina o el espíritu de sistema hayan podido significar. Es decir, formulando para el individuo, con un profundo sentido sobrenatural y humano, personal y social, los elementos que, sacados de la revelación y del Magisterio Eclesiástico, ambos grandes doctores presentaron como esenciales constitutivos de la misma, considerándola más en su aspecto dinámico y personal, que en su aspecto estático y despersonalizado.

De donde dos partes: 1) la doctrina de Santo Tomás acerca del acto de fe, en lo que tiene de más pura inspiración agusti-

niana. 2) los esfuerzos realizados en la primera mitad del siglo XX para llegar a este feliz resultado.

La teología del acto de fe según Santo Tomás, ad mentem Augustini.

1) La primera característica, eminentemente agustiniana, de la teología del acto de fe en Santo Tomás, es que toda ella está iluminada por la idea de la iluminación, el *lumen fidei* (tan olvidado en los análisis *fidei* del siglo pasado), que viene a constituir la *sigillatio Primae Veritatis in mente*: el sello de la Verdad divina en la mente humana.

2) La primacía de lo afectivo en la génesis de la fe. La fe, observa frecuentemente el Santo Doctor, es imperfectísima en el orden intelectual; la fe comienza en el afecto, la voluntad tiene la principal parte en ella y en su génesis.

3) El motivo último de la fe es el deseo de la bienaventuranza: Dios, fin sobrenatural, el fin último que supera todo bien, es el que atrae a sí mediante ese *desiderium boni repromissi*, el deseo del bien prometido. Como notábamos en el artículo anterior, la idea de beatitud presidiendo la búsqueda de Dios es una de las notas de la teología agustiniana.

4) La credibilidad sobrenatural importa el motivo interno, inmediato y último del acto de fe, en cuanto éste pertenece a la inteligencia. Pero no es ni la razón ni los milagros ni la predicación, en último término, lo que mueve a la fe, sino la acción de la Verdad divina, el interior instinto que empuja al hombre a lanzarse en brazos de Dios.

5) Por último, la fe no se termina en un enunciado, en una fórmula, sino que es la adhesión a la persona de Dios: La fe es una afirmación y un amor, que afirma para poseer la persona amada, según la feliz definición de Jean Mouroux.

Que todos estos elementos se encuentren esparcidos y repetidos en la predicación de San Agustín, en sus tratados contra los semipelagianos, en sus sermones, no es necesario recalcarlo. Quizá en ninguna parte de su *Summa* Santo Tomás sigue más de cerca a San Agustín. Ninguna de esas distinciones que abun-

dan en otros lugares de sus escritos, en los cuales respetuosa y libremente abandona o explica de tal manera a San Agustín, que dice totalmente lo contrario.

Las tesis fundamentales de Fide, en Santo Tomás.

A) La primera tesis acerca de la fe, es su *definición*. No seguiremos el orden material de la *Summa*, —tratamos de reeditar una adaptación y no un comentario sobre ella. En *De Veritate*, q. 14, a. 2, y en la *Summa*, II II, q. IV, a. 1, c, más brevemente, expone Santo Tomás la definición o descripción de San Pablo: *La fe es lo que sostiene la esperanza y demuestra las realidades invisibles* (Heb. XI, 1), (cf. traducción Bonsirven, *Verbum Salutis*) y la reduce, según las reglas del arte, a su propia definición: *Fides est habitus mentis, quo inchoatur in nobis vita aeterna, faciens intellectum assentire non apparentibus*. «La fe es un hábito del espíritu, por el que comienza en nosotros la vida eterna, haciendo que el entendimiento asienta a las cosas que no aparecen».

Entiende el Santo Doctor hablar de la fe, sea muerta o viva, es decir, acompañada de la caridad o consistente con el pecado mortal. Ello no cambia a la fe en sí, sino a quien la tiene en estado de gracia o de pecado.

Así como San Pablo describe la fe en función de la esperanza, así Santo Tomás la considera en cuanto es comienzo de la vida eterna. En cuanto es la inserción del que cree, en el cuerpo místico, lo cual no se realiza de una manera perfecta sino por la fe que obra por la caridad.

De la cual definición se sigue una consecuencia de importancia suma para todo el tratado: la fe es el acto eminentemente religioso por el cual la verdad divina es aprehendida, pone su sello en el espíritu y comienza una nueva vida, una relación entre ambas personas, la divina y la que cree en ella, confía en ella y tiende a ella.

Todo lo cual se resume de una manera sobria y brevísima en la fórmula agustiniana que preside toda la concepción de la fe en Santo Tomás: II IIae, q. 2, a. 2: El acto de fe importa *credere Deo, credere Deum* y *credere in Deum*: creer o afirmar a Dios como objeto material; creerle a Dios, como testigo; y

creer en Dios como fin al cual se ordena el acto de fe; un mismo e idéntico acto, no tres actos, un complejo de relaciones de un mismo e idéntico acto respecto de su objeto.

Dice así el Santo en el cuerpo del artículo: El objeto de la fe puede ser considerado bajo tres aspectos; puesto que creer pertenece a la inteligencia en cuanto es movida por la voluntad al asentimiento, puede considerarse el objeto de la fe sea de parte de la inteligencia, sea de parte de la voluntad.

Si se le considera de parte de la inteligencia, en el objeto de la fe se pueden considerar aún dos aspectos: uno de los cuales es el *objeto material* de la fe, y éste es *credere Deum*, en cuanto que nada se nos propone como perteneciente a la fe sino en cuanto se refiere a Dios.

El otro aspecto es la *razón formal del objeto*, que es como el medio o instrumento por el cual se asiente a lo que se cree; y bajo este respecto decimos que el acto de la fe es *credere Deo*, creerle a Dios, ya que el objeto formal de la fe es la Verdad Primera (o Divina Verdad), a la cual adhiere el hombre como al motivo por el cual asiente a las cosas que cree.

Si se considera la fe respecto de la voluntad que mueve al entendimiento, decimos que el acto de fe es *credere in Deum*. La Verdad Primera, en efecto, se refiere a la voluntad en cuanto tiene el carácter de fin.

Credere Deum: la doctrina de Santo Tomás, concorde en esto como en todo lo demás con el Magisterio Eclesiástico, establece claramente una distinción necesaria: Si se considera el objeto material de la fe, es decir, lo que la fe afirma materialmente, tal objeto lo constituye todo aquello que Dios ha revelado. Cualquiera cosa que Dios N. Señor manifieste, debe ser creída. Y ello no importa dificultad alguna. Pero dando un paso adelante, si se considera el objeto de la fe en cuanto es objeto de la fe, en cuanto la fe es comienzo de la vida eterna, y a ella primaria y principalmente se ordena, entonces, dice Santo Tomás, el objeto material de la fe es *aquello por lo cual el hombre es bienaventurado*, es el mismo *Dios en cuanto es objeto de la bienaventuranza eterna* (I IIae, q. 62, a. 1). Nada es objeto de fe, sino en cuanto pertenece a Dios o mediante ello nos ordenamos

u orientamos hacia Dios, repite incansablemente el Santo Doctor. Es evidente que para Santo Tomás no se da sino un solo fin sobrenatural del cual la fe es comienzo...

Crede Deo: Santo Tomás habla algunas veces de la *Veritas Prima*, otras veces de la *Locutio o revelatio Dei*. Ambas acepciones no difieren realmente: en una prima el lector asiduo de los filósofos, en la segunda el comentarista de la Escritura. En realidad ambas significan el testimonio divino. Pero con una aguda observación: quienquiera que cree, asiente al dicho de alguno, de donde lo principal en el acto de creer es *aquél a cuyo dicho se asiente*; lo secundario, lo que se cree, cuando se quiere asentir a alguien. (II IIae, q. XI, a. 1).

Por donde es la persona la que entra en juego. En realidad, las palabras que usa, los signos que emplea, etc., no son el objeto de la fe: *sino la persona a quien se cree*. De donde la aceptación de un testimonio importa la instauración de una relación personal, sea de parte del que cree, sea de parte del que es creído. No damos testimonio a un irracional, ni lo recibimos de un ser carente de responsabilidad: el testimonio importa el juego de dos personas, de dos responsabilidades, importa una relación personal. Y todo ello en el acto de fe se manifiesta claramente.

El *credere Deo* significa precisamente eso: Es la persona de Dios, que no puede engañar ni ser engañada, la que revela; es la autoridad divina la que testifica; es Dios personal, en cuanto es sumamente veraz y sabio, quien revela, quien se revela, quien al mismo tiempo nos revela a nosotros mismos nuestro propio misterio: el de nuestra dignidad de hijos de Dios, el que nos explica su propósito, nuestro destino, su vida y nuestra vida, que por una simbiosis inefable empieza a ser patrimonio mutuo, al comenzar nosotros a vivir en Dios y Dios a vivir en nosotros por la fe, de un modo nuevo.

Y todo ello no para hacernos más sabios, más científicos, poseedores de más verdades, sino poseedores de Dios: *Credere in Deum*.

La fe es un movimiento: *libere movemur in Deum*, dice el Tridentino. Por la fe, que es *perceptio divinae veritatis tendens*

in ipsam, según San Isidoro, vamos hacia Dios: La fe es al mismo tiempo una atracción de parte de Dios y un movimiento, correspondiente a la divina moción, hacia Dios, de parte del hombre. Nadie viene a Mí, si el Padre no le atrae... dice Jesús por San Juan. Y comenta San Agustín: «Le muestras a una oveja un ramo verde y la atraes; le muestras unas nueces al niño y le atraes; hacia donde corre, es atraído, por el amor es atraído, sin lesión del cuerpo, por la fuerza del corazón. Si, pues, estas cosas que entre las delicias y voluptuosidades terrenas se revelan a los que las aman, les atraen, ¿no atraerá Cristo revelado por el Padre? ¿Qué cosa desea el alma más fuertemente que la verdad?».

Este deseo no es necesariamente ni la caridad ni la esperanza: es el *desiderium boni repromissi* (de Ver. q. 14, a. 2, ad. 10), es el deseo de la Persona divina, que es al mismo tiempo la suma Verdad, el inefable Bien, al cual tiende la fe de una manera imperfecta, si ausente la caridad, coexiste con el pecado; de una manera perfecta, si el amor de caridad es el motor y la forma del acto suyo.

Jean Mouroux (*Je crois en Dieu*, separata de RSR., 1919) expone la interacción de la verdad y el amor en estas palabras: «Yo tiendo hacia Dios como Verdad Primera, porque yo tiendo hacia El como fuente de bienaventuranza... De la misma manera como no hay verdades de fe, sino por referencia a la Verdad Divina, no hay tampoco bienaventuranza sino por respecto a Dios. Y si un artículo de fe es tanto más esencial cuanto más se identifica con el Ser mismo de Dios, es preciso decir igualmente que es tanto más esencial cuanto más se identifica con nuestra bienaventuranza». (*Je crois en toi*, p. 18-20).

«Una vez más, no hay elementos separables en todo ello, el objeto de la fe es al mismo tiempo verdad y bienaventuranza. Más exactamente, es el Ser Personal que es a la vez Verdad y Bienaventuranza (cf. De Caritate: q. III). El Ser Increado es objeto de la fe en cuanto verdadero, y en cuanto es apetecible tiene razón de bien; y así, la fe tiende a El, en cuanto es apetecible, ya que nadie puede creer si no quiere...».

De donde concluye Mouroux: *el acto de fe es una afirmación y un amor, — un amor que busca una persona y la afirma para poseerla.*

La elaboración de una teología de la fe, en la primera mitad del siglo XX.

La fórmula agustiniana que usa Santo Tomás: *credere Deo, credere Deum y credere in Deum*, para resumir el complejo dinámico que es el acto de fe, desde su formulación hasta nuestros días ha sido el objeto del *tratado de fide*, que culminó en las disquisiciones de los teólogos del siglo XVI. No es de extrañar que el contenido de dicha fórmula se haya enriquecido o empobrecido en el transcurso de los siglos, según la mentalidad ambiente, según las partes que a cada uno de dichos elementos se le atribuyera en la sistematización intentada.

El Concilio Vaticano no pretendió ni con mucho desarrollar un tratado teológico acerca de nuestro tema, sino que se limitó a precisar los elementos constitutivos, infaltables, imprescindibles, en el acto religioso inicial.

Así, el *credere Deo* está definido al decir que no creemos por la intrínseca verdad, sino por la autoridad de Dios que revela (cf. Denz. 1811).

El *credere Deum*, en cuanto es objeto principal y primario de la fe teológica, es afirmado en la fórmula en que se recuerda el doble orden de conocimiento, distinto por el principio y el objeto: puesto que además de las verdades naturales «*credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita, quae, nisi revelata divinitus, innotescere non possunt*».

El *credere in Deum* también es declarado por el Concilio al afirmar no sólo que la fe es un obsequio de la inteligencia y de la voluntad, sino también al recordar contra Hermes la libertad y la gracia que son intrínsecamente constitutivas del acto de fe (Denz. 1789, 1791, 1814, etc.)¹.

Como notábamos en nuestro estudio anterior, la apologética, cercada por el racionalismo y a la defensiva contra el fideísmo, hubo de hacer especial hincapié en la racionalidad de la fe.

¹ Cfr.: S. Thomam, In Epist. ad Rom. X, 10: Signanter autem dicitur: *Corde creditur, id est, voluntate; nam caetera quae ad exteriorem Dei cultum pertinent, potest homo nolens, sed credere non potest nisi volens. Intellectus enim credentis non determinatur ad assentiendum veritati ex necessitate rationis, sicut intellectus scientis, sed ex voluntate: et ideo scire non pertinet ad iustitiam hominis, quae est in voluntate, sed credere. Vide etiam: II II, q. 2, a. 9 ad 2.*

Creemos que, en muchos casos, no sin detrimento de los dos aspectos igualmente esenciales: la libertad y la sobrenaturalidad de la misma.

Se debe en primer lugar al Cardenal Billot el haber establecido definitivamente que la fe no es *ni siquiera virtualmente discursiva*. Pero si su mérito fué grande, y llevó en pos de sí a numerosos autores de principios de siglo, su estrella se fué eclipsando al surgir de todos los campos críticas suficientemente válidas contra su *analysis fidei*, que no salvaba suficientemente ni la racionalidad ni la sobrenaturalidad del asentimiento mismo.

En este breve excursus, que no pretende ser ni una historia completa de la cuestión, ni tampoco la sistemática exposición de un sistema, cabe notar brevemente las dos tendencias que se opusieron a Billot, la una encabezada por el P. Ambrosio Gardeil, O. P., y la otra por el P. Pierre Rousselot, S. I.

Sobre la historia de la teología del acto de fe en la primera mitad del siglo, cf. R. Aubert, ya citado. Su obra será por mucho tiempo una obra de indispensable consulta en esta cuestión.

El P. Gardeil (*La crédibilité et l'Apologétique*, 1907) en una obra cuya reciente reedición demuestra su perennidad, pretendía ya entonces presentar un prolegómeno teológico a toda doctrina que pretendiera presentarse como apologética. «*La apologética era en ella establecida como la ciencia de la credibilidad racional, y la credibilidad definida como la propiedad extrínseca naturalmente demostrable y justificativa de la fe.*» (Liégé, O. P. RSPT. Janvier 1949, p. 53).

Rousselot, por su parte (1910), en una serie de artículos famosos: *Les yeux de la Foi*, (RSR) abría una nueva senda, que pretendiendo como el P. Gardeil devolver a la fe su valor religioso y sobrenatural, bastante olvidado entonces por la teología reinante, ha sido el punto de partida de las concepciones modernas: la fecundidad de sus puntos de vista debían ser tales, que casi todo lo que de original ha tenido la apologética de los últimos años se deriva de él. (Liégé, O. P., l. c.).

Se podría todavía calificar ambas escuelas, la de tipo Gardeil y la de tipo Rousselot, haciendo notar que para el primero la *credibilidad*, o *doble credibilidad, natural y sobrenatural*, es la nota distintiva de su doctrina; para el segundo la exclusión de una credibilidad rigurosa, en el orden natural, y la afirmación

de una *credibilidad sobrenatural* que se identifica con el acto mismo de fe.

Desde entonces, tres escuelas más o menos numerosas, más o menos predominantes, se han distribuido las adhesiones de los autores, en la concepción y proposición de la teología de la fe.

La escuela de Billot, Pesch, Harent, Bainvel, Lenner, etc., en su mayor parte de inspiración Molinista, admite francamente la *fe científica o natural* y elabora su sistema del *análisis de la fe* con mayores o menores matices, respecto de las cuestiones secundarias. Es el sistema que ha prevalecido durante los primeros treinta años del siglo que vivimos.

La escuela de Gardeil, Garrigou-Lagrange, Falcon, O. P., que prescindiendo de las circunstancias actuales y cambiantes de las personas y de las ideas, *concibe la apologética como la justificación racional de la fe para provecho de los creyentes*, supone al hombre en posesión de las disposiciones de alma que aseguran a priori a las pruebas y argumentos su máximo valor... Punto de vista legítimo, en la medida en que se acepta de antemano restringir así el campo del saber apologético. (Liégé, O. P., l. c., p. 64). Su punto de vista, objetivo y lógico, prescinde en absoluto de las disposiciones psicológicas necesarias para la inserción de la fe en la estructura espiritual del hombre que va en busca de su destino verdadero; olvida también que en el fondo de cada uno de nosotros hay virtualmente un incrédulo.

La escuela Rousselot reúne en pos de sí buena parte de los pensadores que en el último cuarto de siglo han pretendido realizar una apologética integral, teniendo para ello cuenta de la psicología de la conversión, del carácter eminentemente religioso del acto de fe y, en último término, de los problemas insolubles para las otras tendencias, como ser la fe de los niños y de los rudos, la sobrenaturalidad del acto de fe en todo su proceso, desde la percepción de los signos hasta la afirmación del misterio de Dios y del Evangelio de la salud.

Muchos son los nombres que han dado su aporte y corregido los aspectos menos convincentes de la exposición del P. Rousselot, que muerto en el frente de batalla, a comienzos de la otra guerra, no pudo ciertamente perfeccionar el conato de solución propuesto en los artículos de «*Recherches de Sciences Religieuses*».

Puesto que las posiciones de Billot y de Gardeil son lo suficientemente conocidas, y no han experimentado cambio alguno las diversas ediciones de sus obras, desde comienzos del siglo hasta nuestros días, nos limitaremos en esta reseña a resumir algunas tesis fundamentales inspiradas en Santo Tomás, según la corriente de Rousselot, de la Taille, Charles, Dhanis, Masure, Tiberghien, Mouroux, Levie, Huby, Bonsirven, Aubert, Valensin, Bhrunnes, Decoud y otros autores contemporáneos, para los cuales el problema de la teología fundamental, la apologética y el acto de fe, forman un todo compacto y religioso, profundamente sobrenatural, personal, místico y social, que ha de ser encarado teniendo en cuenta las circunstancias actuales y psicológicas de sus destinatarios, sin olvidar los permanentes y esenciales elementos que la tradición y el Magisterio Eclesiástico señalan como elementos integrantes del complejo-fe, a saber: gracia, intelecto y libertad. Lejos nosotros de negar a los distintos sistemas que hemos enumerado los méritos de ser jalones meritorios en la actual sistematización, nos parecen incompletos o por lo menos no tan conformes con la respuesta que Santo Tomás daría a las exigencias del hombre moderno en busca de su destino verdadero.

Será el nuestro un esfuerzo de síntesis, toda vez que los distintos autores mencionados difieren en más de un aspecto, a veces fundamental. Pero nos parece poder agruparlos como de inspiración Rousselot, sea que consideremos el elemento psicológico que entra en su elaboración, sea que consideremos la manifiesta tendencia a realzar el aspecto religioso del acto de fe, interesando a todo el hombre, a la persona, en la afirmación del orden sobrenatural.

El aspecto objetivo de la fe.

En su respuesta ad 1, (II IIae., q. 2, a. 2) Santo Tomás establece claramente que por estos tres aspectos, a saber, *credere Deo*, *credere Deum* y *credere in Deum*, no se designan diversos actos de fe, sino *unus idemque actus*, que tiene diversas relaciones a su objeto.

De donde el mismo e idéntico acto de fe debe contener en sí, integrar en sí los tres aspectos que lo constituyen como tal, sin poder esperar ab extrinseco algún accidente que lo haga

libre —libertad de ejercicio—; racional, —juicio de credibilidad—; ni sobrenatural, —elevación de la potencia en orden a la visión beatífica. Estos tres elementos deben realizarse en el acto de fe, y ello no a pesar de la gracia, sino por ser *ex gratia*.

Una primera cuestión se presenta entonces. El objeto específico de la fe, propio de la fe, ¿es propio de la fe teológica solamente o puede ser objeto de la fe científica?

Entendemos por objeto específico o adecuado el objeto material primario y el objeto o motivo formal. Decimos que corresponde a todo acto y sólo al acto de fe teológica. De donde se sigue que no puede darse —dentro de nuestra concepción— un acto de fe que tenga el mismo objeto material primario y el mismo objeto formal, o sea la autoridad de Dios revelante.

Esta tesis, que es de primera importancia en teología, no es admitida por todos los autores, principalmente por quienes admiten la posibilidad de la fe científica, que no sería sobrenatural ni justificante sino por la accesión de la gracia o la orientación de su acto, voluntariamente, a honrar a Dios y merecer la vida sobrenatural.

Bástenos, para responder a esta cuestión, establecer que en todo acto cognoscitivo se pueden distinguir dos elementos: lo que se conoce o afirma, y la razón por la cual se conoce o afirma algo. Ahora bien, todos los autores están contestes, de acuerdo al Concilio Vaticano, en que la fe afirma su objeto por la autoridad de Dios revelante, por el testimonio de Dios, cf. Denz, 1789, 1811.

Por otra parte, en cuanto al objeto material primario de la fe, no hay duda que es Dios, puesto que nada cae bajo el conocimiento de fe, si no pertenece a Dios o dice orden para con Dios. (*Nihil cadit sub fide nisi a Deo revelatum et ut habens ordinem ad Deum*, I, q. 1, a. 3, et passim), aún más: Dios es objeto primario de la fe, de acuerdo a la doctrina del Angélico, en cuanto es el fin sobrenatural al cual el hombre se ordena: II IIae., q. 2, a. 5; en cuanto es el fin último de todas las cosas, que excede al conocimiento natural...

De donde en todo acto de fe lo que se afirma es Dios, fin sobrenatural y si cualquiera otra cosa, en cuanto a ese fin se ordena, y ello en cuanto es revelado por el mismo Dios.

Decimos además, que sólo al acto de fe teológica correspon-

de tal objeto específico. El argumento que nos dicta tal conclusión, podría resumirse así:

Solamente al acto de fe teológica corresponde dicho objeto específico, si para afirmar su verdad se requieren las condiciones que solamente al acto de fe teológica atribuye el magisterio eclesiástico.

Lo cual comprobamos con las siguientes razones:

1) La Iglesia ha enseñado siempre y enseña que se da un doble orden de conocimiento, no sólo en razón de la potencia o principio —luz natural y fe teológica— sino en razón del objeto propio de cada uno: verdades naturales y *mysteria in Deo abscondita quae nisi revelata divinitus innotescere non possunt* Denz. 1795.

2) Para afirmar la verdad de estos misterios, por la autoridad de Dios, se requiere la gracia, *fide divina cognoscimus, non lumine rationis*, i. l.

3) La libertad o motivo afectivo de una tal operación intelectual, se declara expresamente contra Hermes. De donde se sigue que tal objeto específico excluye cualquiera evidencia, sea intrínseca, sea extrínseca. Intrínseca: es imposible la evidencia del misterio. Extrínseca, si el asentimiento se siguiera por la evidencia extrínseca, sería su motivo y ya no estaríamos en el caso, es decir, que el motivo no sería el testimonio de Dios. Cf. Denz. 1814: el acto de fe no se sigue necesariamente de los argumentos, sino que es eminente y esencialmente libre. (Cf. *Summa contra Gentes*, Lib. III, cap. XL).

El motivo que lo impele es el «*desiderium boni repromissi*», el *in Deum*, del cual hemos hablado más arriba y sobre el cual volveremos luego.

4) La firmeza del asentimiento, por tal motivo: la autoridad de Dios es declarada *super omnia*. Lo más que pudiera dar un asentimiento como el que se declara posible en la fe científica es una certeza prudencial, moral... Pero en ese caso, no se fundaría sobre la autoridad de Dios, sino sobre el conocimiento filosófico de la verdad de Dios y la convicción histórica del dicho, lo cual estaría fuera del supuesto.

5) Por otra parte, el Concilio Vaticano, al hablar de la evidente credibilidad de la fe cristiana (Denz. 1794), no pretende otra cosa que enseñar que prudentemente se puede asentir a ella. No se refiere, de ninguna manera, a la evidencia del hecho de la revelación, sino a la evidencia de su credibilidad, que es muy otra cosa, como se puede ver en MANSI, t. 51, 219-236. Y si se afirmase que puede darse tal evidencia del hecho de la revelación, como la tuvieron la Santísima Virgen, los Apóstoles, etc. todavía diremos que la fe no se funda en tal evidencia, mucho menos en su certeza moral, sino en la autoridad de Dios, Divina Verdad, y la evidencia del hecho de la revelación, si fundase un tal asentimiento, sería el motivo formal y no la Verdad Primera.

6) En último término, aún cuando no se pueda pretender que el Concilio Vaticano haya proscripto la fe científica, —sus declaraciones son asertivas y no exclusivas—, parece más conforme a su doctrina la posición que la niega. Dice en efecto el Concilio: Siendo el hombre totalmente dependiente de Dios como de su creador y Señor, y la razón creada absolutamente sujeta a la Increada, estamos obligados a prestarle *fide* un obsequio pleno de nuestra inteligencia y voluntad. Esta fe, que es comienzo de la salud humana, la Iglesia Católica profesa que es una virtud sobrenatural, por la cual, con la aspiración y ayuda de la gracia de Dios, creemos ser verdaderas las cosas por Él reveladas, no por la verdad intrínseca de las mismas percibida por la luz de la razón natural, sino por la autoridad del mismo Dios que las revela, quien no puede engañarnos ni engañarse. Es, en efecto, la fe la que da consistencia a la esperanza, la que demuestra las cosas que no vemos. Denz. 1789.

7) Argumento en favor, es la respuesta que da Santo Tomás a las dificultades que podrían alegarse, acerca de la fe de los demonios, de la fe de los herejes, de las argumentaciones acerca de las cosas de fe.

a) Respecto de la fe de los demonios, dice el Santo: *credere aequivoce dicitur de hominibus fidelibus et daemonibus* (De Ver. Q. XIV, a. 9 ad 10). Por lo tanto el objeto específico también corre la misma suerte.

b) Los herejes afirman algunos artículos de la fe, «*sed ea*

non tenet eodem modo sicut tenet eos fideles, scilicet, inhaerendo Primae Veritati simpliciter ad quod indiget homo adiuvari per lumen fidei; sed tenet ea quae sunt fidei propria voluntate et iudicio (II IIae., q. VI, a. 3, ad 1).

c) ¿Las verdades de la Escritura se pueden probar por razón? Las cosas que son de fe, *non sunt tentanda probare, nisi per auctoritates, his qui auctoritates suscipiunt...* (I, q. 32, a. 1). De donde quien admite la autoridad, tiene fe, quien no la admite carece de ella.

El motivo del acto de fe: *La fe afirma su objeto específico por su motivo afectivo.*

Hemos establecido el objeto específico del acto de fe: *Credere Deo, Deum*. En cuanto es acto intelectual, la fe descansa o se funda en el testimonio de Dios: afirma su objeto material por el testimonio divino.

¿Qué es lo que en último término hace entrar en juego este testimonio divino? El motivo afectivo. Es la voluntad la que impera el asentimiento, libremente: *alia potest homo nolens, credere non nisi volens*, dice Santo Tomás en pos de San Agustín y lo confirma con su autoridad el Magisterio Eclesiástico.

En el comentario a la epístola a los Romanos (IV, 3) Santo Tomás, sobre las palabras de San Pablo: Creyó Abraham a Dios y le fué imputado en justicia, dice: *Credidit Abraham Deo...* Importando la fe un triple aspecto: *credere Deo, credere Deum* y *credere in Deum*, puso *credere Deo*, que es lo propio del acto de fe, demostrativo de su especie. En efecto, *credere in Deum*, demuestra el orden de la fe hacia el fin, que se realiza (perfectamente) por la caridad, ya que *credere in Deum* es tender hacia Dios, lo cual realiza la caridad. *Et sic sequitur speciem fidei. Credere autem Deum*, muestra la materia de la fe, en cuanto es virtud teologal que tiene a Dios por objeto. Y por ello el acto no alcanza a la especie de la fe, *non dum attingit speciem fidei*, puesto que si alguien cree que Dios existe, por la razón natural, no tiene la fe de que hablamos, sino sólo cuando cree por el motivo de que Dios lo ha dicho, que se expresa por la fórmula: *credere Deo*. Y de aquí se sigue la especificación de la fe, por la cual se asiente en alguna cosa. Una es la razón o motivo que inclina al asentimiento a quien tiene el hábito de

la ciencia, es decir, la demostración, y otra es la razón por la cual se inclina el que tiene el hábito de la opinión.

Doctrina que se repite insistentemente en las demás obras del Santo Doctor, v.g.: *species cuiuslibet cognoscitivi habitus dependet a ratione obiecti, qua sublata, species habitus remanere non potest...* De la fe, el objeto formal es la Verdad Primera... De donde quien no adhiere a ella... no tiene el hábito de la fe, sino que las verdades de la misma las tiene *alio modo quam per fidem*, como si alguno tuviese en la mente (de memoria) alguna conclusión, ignorando la manera de demostrarla, no tendría ciencia de ello, sino una mera opinión (II IIae, q. VI, a. 3 et ad 1 et 2).

Prescindimos en esta exposición de las doctrinas de Suárez y de Lugo, que son suficientemente refutadas por Billot y los partidarios de la fe científica. Nos bastará hacer la crítica de las doctrinas del Cardenal Billot y los teólogos que le siguen, antes de exponer la síntesis que propugnamos.

La principal dificultad que había de vencer el Cardenal Billot en la renovación que intentaba del tratado de fe era, salvando su racionalidad, demostrar que la fe no era ni siquiera virtualmente discursiva, como sostienen no pocos de los antiguos escolásticos desde el siglo XVI en adelante.

Nosotros hemos pretendido demostrar la inaceptabilidad de la fe científica. La fe, y en eso seguimos al Vaticano, y con nosotros todos los teólogos están contestes, no es el producto necesario de los argumentos de la razón natural. La fe es libre, la fe es sobrenatural. Nadie lo niega, ni podría negarlo sin mengua de la ortodoxia. Pero el juego de los diversos elementos no es explicado de una misma manera.

Dice Billot:

¿Por qué crees en la Trinidad?

Porque Dios lo ha revelado.

¿Por qué crees que Dios lo ha revelado?

Eso no lo creo, sino que lo sé. (Este conocimiento es condición indispensable).

¿Cómo sabes que Dios lo ha revelado?

Lo sé, no en el ámbito del asentimiento del acto de fe, sino de antemano.

De donde dos procesos paralelos, que pueden representarse como sigue:

- A) Lo que Dios dice es verdad
Es así que Dios dice ser Trino.
Luego es verdad que Dios es Trino.
- B) Lo que Dios dice es creíble
Es así que Dios dice ser Trino.
Luego es creíble que Dios es Trino.

Si se pregunta, en última instancia, ¿por qué es creíble? La respuesta es sencillamente: porque sé que es verdad.

De dónde se sigue el inconveniente de que la verdad de la fe se conocería sin recurso a la gracia, sin ser el acto racional *ex se, sed aliunde*, y el motivo formal del mismo quedaría excluido del ámbito del asentimiento. Racional y sobrenatural por un motivo exterior al acto mismo.

El fundamento filosófico de tal concepción estriba en el siguiente postulado: Basta para que el acto de fe se funde en el testimonio de Dios, para que sea *credere Deo*, que la autoridad de Dios revelante, en cuanto tal y conocida como tal, se aplique remotamente y ab actu divisa del acto de fe, a la verdad que se cree.

Lo cual suelen aclarar con ejemplos:

¿No veo? Enciendo la luz. ¿Qué entra dentro del acto de ver el objeto iluminado?, ¿la acción de encender la luz? De ninguna manera. Si el objeto no estuviese iluminado no lo vería, pero la acción de encender la luz no entra en el acto de ver.

Se responde: la luz, prescindiendo de la acción de iluminar, es decir, de su aplicación al objeto a iluminar, sólo tiene una potencia remota e independiente de alumbrar. *Non valet illuminare nisi potentia remota et ab actu divisa* diría el conciso lenguaje escolástico. De la misma manera, el testimonio divino, considerado en sí mismo e independientemente de su aplicación a una verdad determinada, es decir, independientemente de su aplicación a la inteligencia o, lo que es lo mismo, prescindiendo a su afirmación por el intelecto, no puede confirmar la verdad de la cosa testificada sino potencialmente, si se aplica al intelecto,

y éste une —in actu composito— cosa y testimonio, afirmando su verdad testificada, en cuanto testificada.

La luz, si no se aplica al objeto en el momento en que le miro, tendrá una luminosidad extraordinaria, pero no me hará ver el objeto; solamente podría afirmarse que tiene poder para hacérmelo ver, si se aplicase al objeto.

De allí la dificultad casi insuperable en que se encuentran los patrocinadores de la fe científica, para no hacer derivar la fe de un silogismo, por lo menos virtual, o para no caer en un voluntarismo ciego, prescindiendo del hecho de que en toda esa elaboración la gracia no se requiere ab intrínseco sino en orden al ingreso del acto en la serie de actos saludables. *Ver que es verdad*, como fruto de un raciocinio, parece incompatible con la doctrina del Vaticano respecto de los misterios sobrenaturales. Ver que es verdad, significa afirmar la verdad existencial del misterio. No simplemente decir o repetir una fórmula cuya existencia no entra en la afirmación.

Se puede preguntar uno: ¿Qué añade la fe al juicio de credibilidad, entendido en la forma que hemos expuesto?

Lo que Dios dice es verdad
Es así que Dios dice ser Trino
Luego *Dios es Trino* es verdad
Luego *Dios es Trino* es creíble.

Porque, en resumidas cuentas, es creíble porque es verdad. Si mediante los preámbulos de la fe y el juicio de credibilidad concluyo que Dios, que es sumamente veraz, etc. (y esto me lo enseña la filosofía) ha dicho tal cosa y tal otra (esto me lo diría la historia) y mediante un silogismo llego a la conclusión de que todo lo dicho por Dios es verdadero o creíble, por las mismas razones no se ve cómo todo el proceso no se termine en los mismos prolegómenos de la fe, y que la fe no sea más que una accidental orientación de esa afirmación en vista de la recompensa eterna. ¿Para qué la gracia? ¿Para qué el lumen fidei? ¿dónde entra en juego la libertad de especificación? (Denz 1814).

Así *Harent* se hace cargo de la dificultad y responde: (DFC. 418-421): Por los preámbulos conozco la verdad del dicho, por la fe conozco la verdad del hecho. Tal respuesta ha sido tachada de juego de palabras. ¿Cómo —se pregunta el P. Charles—,

puede afirmarse que difieran estas dos proposiciones: «Creo ser verdad lo que me dices de la muerte de Nerón» y «creo que Nerón ha muerto como me dices»?

Bainvel: Por la fe científica creo por que sé que Dios lo ha dicho y sé también que lo que Dios dice es verdad. Por la fe teológica creo porque Dios lo ha dicho. Nos parecen inseparables e idénticas ambas proposiciones: creo porque dice verdad y creo porque lo dice. En efecto, el Concilio Vaticano, hablando de la fe teológica, dice que se presta «*propter auctoritatem Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest*». Por la autoridad de Dios que ni engaña ni puede engañarse. Si se le quitasen tales precisiones, la autoridad de Dios no sería la autoridad que la doctrina católica entiende formalmente.

El mismo *Billot*: por los preámbulos asiento a la verdad de la fe por la evidencia del testimonio; por la fe asiento a la misma verdad por la dignidad del testimonio...

El aporte de *Billot*, que ya hemos dicho fué de importancia capital en el replanteo del problema de la fe, desterrando la concepción racionalista y discursiva del acto de fe, había de ser superado, guardando empero lo que de positivo significó en su tiempo. Para ser breves, propondremos la opinión que, tomando de la corriente de Rousselot la inspiración religiosa y de la de la Taille la precisión psicológica, se encuentra al fin de su camino con la pura doctrina de Santo Tomás y de San Agustín.

Para ello habremos de establecer el juego del motivo intelectual, *credere Deo*, en el dinamismo del mismo acto de fe.

En efecto, si el acto de fe no es necesariamente (se trata de necesidad lógica) producido por los argumentos de la humana razón, sino que por el contrario es el asentimiento libre y sobrenatural a la predicación evangélica, se ve claro que el mismo no puede tener un *motivo intelectual intermedio* sino que inmediatamente adhiere a la Verdad divina que se manifiesta en el testimonio infalible de Dios (cf. Denz. 1814, 1791, 1789).

Los *motivos de credibilidad* no son, pues, el término medio de un proceso discursivo que se termina en el acto de fe. Dice al respecto Santo Tomás, en su comentario sobre el Evangelio de San Juan (c. IV, lect. 5, n. 2): Tres cosas inducen al hombre a la fe en Cristo... En primer lugar, la razón natural... en segundo lugar, la Ley y los profetas... en último término, la

predicación de los apóstoles... Pero cuando el hombre por estas cosas *manuductus* cree, *tunc dicere potest, quod propter nullum istorum credit*, entonces puede decir que en razón de ninguna de estas tres cosas cree: *non propter rationem, nec propter testimonia legis, nec propter praedicationem aliorum, sed propter ipsam veritatem tantum*... A veces, al creer se le llama saber, ya que la ciencia y la fe coinciden en la certeza, puesto que si la ciencia es cierta, mucho más lo es la fe; la certeza de la ciencia se basa en la razón humana, que puede engañarse; la certeza de la fe se basa en la razón divina, que no puede ser contradicha. Pero se diferencian en el modo: la fe, en efecto, tiene su certeza de la luz divina infusa; la ciencia, de la luz natural, puesto que, como la certeza de la ciencia se alcanza por los primeros principios conocidos naturalmente, los principios de la fe son conocidos por la luz divina infusa (cf. De Ver. Q. XII, a. 1 ad 4; II IIae, q. II, a. 1 ad 1).

La FE afirma su objeto específico por su motivo afectivo.

Santo Tomás en su comentario al *De Trinitate* de Boecio; q. 3, a. 1, ad 4, dice²:

«Siempre que de alguna manera se asiente a alguna proposición, es necesario que haya algo que incline al asentimiento. (Es la regla general).

Así la luz natural, cuando se asiente a los primeros principios; y la verdad de los mismos primeros principios cuando se asiente a alguna conclusión de ellos derivada; y las verosimilitudes, cuando se asiente a alguna proposición opinable —que si fueran más constringentes inclinarían a creer (con fe humana, certeza moral) en cuanto la fe (humana) puede decirse una opinión ayudada de razones. Aquello que inclina a asentir a los primeros principios o a las conclusiones de ellos, es bastante para juzgar de su verdad. Lo que inclina en cambio a la opinión o a la fe (humana), no es suficiente inductivo para asentir, de don-

² La dificultad que se propone S. Tomás es la siguiente: «Donde quiera que se da recepción de conocimiento sin juicio acerca de su verdad, fácilmente se declina en el error. Es así que no tenemos en nosotros mismos norma alguna por la cual podamos juzgar acerca de la verdad de las cosas que recibimos por la fe, puesto que el juicio natural no se extiende a tales cosas, como que exceden las fuerzas de la razón, ergo es fácil declinar hacia el error y así parece más nocivo que útil que el hombre se dirija a Dios mediante la fe».

de no obliga a la razón y por lo tanto no puede tener ésta un juicio perfecto acerca de la verdad de las cosas a las cuales asiente.

Pero en la fe no sólo se da la acepción de las cosas que creemos, sino también algo que inclina al asentimiento, que es una cierta luz, el hábito de la fe, infundido en la mente por Dios, que es más suficiente que una demostración para inclinar al asentimiento, la cual, si de suyo nunca se equivoca, puede el hombre tomarla por demostración sin que realmente lo sea. Es más suficiente que la luz de la razón, por la cual se asiente a los primeros principios, ya que esa luz muchas veces es impedida por las debilidades de los sentidos...

«La luz de la fe, que es *como un sello de la Verdad Divina en el espíritu* (quasi sigillatio primae veritatis in mente), no puede engañar, de la misma manera como Dios no puede engañarse ni engañar. Sin embargo este hábito no mueve *per viam intellectus, sed magis per viam voluntatis*, de donde no hace entender las cosas que se creen, ni obliga al asentimiento, sino que hace asentir voluntariamente».

«De donde se ve que la fe *ex duabus partibus est a Deo*, es decir, de parte de la luz interior que induce al asentimiento; y de parte de las cosas que se proponen exteriormente, que tomaron inicio de la revelación divina, y estas cosas se hallan, respecto del conocimiento de fe, como las cosas que se perciben por los sentidos respecto del conocimiento de los primeros principios, ya que de ambas partes viene la determinación del conocimiento. De donde, así como el conocimiento de los primeros principios comienza por los sentidos, y sin embargo la luz con la cual se conocen los principios es innata, así la fe es por la predicación y sin embargo el hábito de ella es infundido».

¿Cuál es la función del motivo afectivo, o motivo último de la fe?

Dice el P. de la Taille, en un denso artículo sobre la oración contemplativa: La fe es engendrada en el espíritu por una presión de la voluntad, es decir, bajo la influencia de un amor, por lo menos inicial, de la Bondad que se promete en la vida eterna (desiderium boni repromissi, de Ver. q. XIV, a. 2 ad 10). Accionada por ese amor, la inteligencia se une a ese Bien supremo por una afirmación voluntaria y amante, en la cual *el objeto*

es alcanzado al mismo tiempo como *el fin*, al cual tiende la afirmación. Finalidad consciente del acto intelectual imperado por la voluntad, tal es el motivo intelectual del acto de fe. Es un motivo que, a decir verdad, sale fuera de las categorías de los motivos racionales... Y puesto que toda evidencia es de orden racional o no es tal, forzoso es decir que carece de evidencia. Es inevidente en este sentido, no como la opinión, que es inevidente por defecto, a pesar de apoyarse en motivos de orden racional, sino porque a su motivo le falta la perfección del orden racional. La fe es inevidente como extraña a ese orden que ella sobrepasa, como exterior a esa categoría, que está en un plano infinitamente inferior al suyo, más o menos como el ángel es inextenso, no en el sentido que tenga el grosor de un punto indivisible, sino porque no tiene ninguna relación intrínseca con la categoría extensión. (RSR. 1919, p. 278).

¿Qué relación hay entre ese *motivo afectivo* y la caridad o la esperanza teologal?

Dice el P. de la Taille: De tal manera, el acto de fe está en la inteligencia como un producto del amor, producto del amor más inicial y rudimentario; amor de concupiscencia, por lo menos, en quien solamente tiene la fe; amor de caridad, en quien está en estado de gracia. De donde, si la fe es anterior al amor, como disposición para él, el amor, por el contrario, es anterior a la fe como su principio generador. Precedencias recíprocas que son corrientes en teología, y no presentan ninguna dificultad, porque deben ser consideradas desde el punto de vista de dos causalidades diferentes: causalidad eficiente por una parte, causalidad material por la otra parte. Así la luz de la fe, a pesar de residir en el espíritu, no ha entrado en el hombre por la inteligencia sino por el corazón; ésa es su puerta de entrada, ése es el canal por donde el Señor la derrama, más o menos abundantemente, más o menos viva, según que el amor es más o menos vivo en nosotros, por encima de todo otro amor, o por el contrario el amor propio domina al amor de Dios y le oprime. La vida de la fe es el amor; la vida, es decir, la unión al principio de vida que es Dios, en la comunicación de un mismo espíritu. La fe no está unida a Dios en la comunión de una misma vida si ella no está como suspendida de Dios por la ca-

ridad: entonces ella mira como siendo efectivamente para nosotros, lo que debe ser en realidad: un otro-nosotros mismos, y más que nosotros mismos. Entonces, solamente, es una mirada de amistad al amigo. Antes de ello, era una mirada a Aquél que quiere ser nuestro amigo pero no es todavía una mirada de amistad. Yo veo que debiera existir esa amistad, yo veo que ella es deseable, yo siento en mí mismo un deseo de amistad, del cual deseo está preñado ese mirar, porque procede de él. Pero yo no veo lo que no hay todavía, yo no veo todavía con ojos de amigo, bien que posea la fe; y con ella, sea cual sea, yo veo en Dios al amor que llama a su amistad. Todo ello se encuentra en la fe, fe formada o informe, en cada una según su condición (l. c. p. 279).

Quedaría por establecer, para terminar la prometida síntesis, la declaración de la función de los motivos de credibilidad, de la sobrenatural o natural credibilidad, que se requiere para asentir a Dios por la fe: *non crederet (aliquis)* dice Santo Tomás, *nisi videret esse credendum*. Es el punto en que se diversifican las dos tendencias que hemos anotado: la del P. Rousselot y la de los que se inspiran en los pasajes que hemos citado del P. de la Taille. En un próximo artículo, trataremos de realizar la síntesis de ambas posiciones.

LA MUJER Y EL DRAGON MELQUISEDEC

(Convergencias y divergencias en las versiones bíblicas modernas y en sus notas)

Por FLORENTINO OGARA, S. I. — San Miguel.

I. LA MUJER Y EL DRAGON: Gén. 3, 15; Apoc. 12, 1

Aunque en el sentido total del Protoevangelio (Gén. 3, 15) todos los católicos están de acuerdo, en la interpretación y extensión de algunas palabras (la mujer, la raza de la mujer, la raza de la serpiente), hay divergencias.

Después del pecado de los progenitores por sugestión de Satanás, Dios llama a juicio a los reos y pronuncia contra ellos su sentencia.

La sentencia está dividida en tres partes: 1.^a «Dijo el Señor a la serpiente: Porque has hecho esto..., enemistades pondré entre ti y la mujer», etc., vv. 12 y 15.

2.^a «Y dijo también a la mujer (a Eva): Multiplicaré tus dolores», etc.