

cifici sacramenti nuntium, ad Angelo in terras allatum, admirabili assensu loco totius naturae humanae (S. Thom. III p., q. 10 a 1) exceptit». *Encycl. Fidentem*, 20 Sept. 1896.

«Divina consilia addecet magna cum religione intueri. Filius Dei aeternus, cum ad hominis redemptionem et decus, hominis naturam vellet suscipere, eaque re mysticum quoddam cum universo humano genere initurus esset connubium, non id ante perfecit, quam liberrima consensio accessisset designatae Mariae, quae ipsius generis humani personam quodammodo agebat». *Encycl. Octobri mense*, 22 sept. 1891.

LA TEOLOGIA FUNDAMENTAL EN LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XX (III) *

El Problema de la Credibilidad

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

Después de haber tratado de la apologética y de la teología del acto de fe, nos queda por examinar el tema de la credibilidad de la revelación a la cual corresponde la fe, tema que si no es el objeto adecuado de la teología fundamental, es su núcleo central, en cuanto de su solución depende el planteamiento de los problemas religiosos que el cristianismo suscita.

Desde dos puntos de vista se puede enfocar el problema de la credibilidad: desde dentro o desde fuera. Ambos puntos de vista son posibles y legítimos; ambos disponen de primeros principios o puntos de partida distintos, ambos usan de medios de investigación que les son propios y en consecuencia ambos, aspiran y llegan a soluciones propias.

Desde fuera, supuesta una concepción filosófica verdadera, la conclusión no ha de ser otra que la *evidentem fidei christianae credibilitatem*, definida por el Concilio Vaticano, es decir, la certeza moral de la credibilidad de la fe cristiana.

* Véase CIENCIA Y FE, Nos. 19 y 20.

Desde dentro, *sub lumine fidei*, el resultado será establecer —o, si se quiere, aprehender—, la credibilidad sobrenatural de la misma, etapa por lo menos pensable en todo acto de fe teológica, ya que *non crederet nisi videret esse credendum*, como lo establece con otras palabras el Concilio Vaticano, en pos de Santo Tomás.

De ambos procesos nos ocuparemos de inmediato, es decir, de la credibilidad desde el punto de vista filosófico y desde el punto de vista teológico.

1) *La credibilidad desde el punto de vista filosófico.*

El proceso filosófico de la credibilidad de la fe, depende evidentemente de la filosofía de quien lo emprende. En una sola cosa coinciden todas las tentativas que, partiendo de ese puerto, se lancen al mare ignotum del misterio: la absoluta incapacidad de producir por sí la fe, que es un don de Dios, gratuito, sobrenatural y libre, es decir, no producido por los argumentos de la humana razón.

En muchas cosas difieren las tentativas posibles según que la verdad informe más o menos el sistema filosófico que dirija el proceso: cualquiera filosofía cerrada o laicizada, sea racionalista, sea panteísta o materialista, debe necesariamente estrellarse ante el dilema: negarse a sí misma o rechazar la trascendencia del misterio, que no es un mero límite sino el ser profundo de las cosas.

Las filosofías abiertas, sea la escolástica aristotélico-tomista, sean las mil diversas formas en que puede ser sistematizada la verdad, que dejan abierta la puerta al misterio, más aún, que lo desean y llaman con urgencia no lógica sino ontológica, otorgan el verdadero sentido al problema de la credibilidad, puesto que tales filosofías, en un sentido más o menos estricto, son al mismo tiempo los *preambula fidei*. La fe en efecto presupone el conocimiento natural, como la gracia la naturaleza, como la perfección lo perfectible... (I, Q. 2, a. 2, ad 1).

De manera que cualquiera filosofía que partiendo de la objetividad del conocimiento (superando el agnosticismo), y de la existencia de un Dios personal distinto del mundo (superando el panteísmo) enfoque el problema de la credibilidad de

la revelación, no a título de mera hipótesis sino enfrentándose al hecho histórico de una revelación dada, que pretende confirmar sus dichos con signos en alguna manera trascendentes al curso ordinario del orden natural, puede llegar a producir la certeza de que tal revelación merece ser creída... No basta ello para producir la fe, que se encuentra en otro plano, en razón de su principio y de su objeto, pero basta para inducir en la tentación de creer, como bien dijo alguien, toda vez que el contenido de esa revelación —hablamos de la revelación cristiana— de tal manera responde a la expectativa, deseos, indigencias y actitud personal de un tal filósofo, que puede decirse una respuesta al interrogante inevitable que en todo hombre concreto, que vive humanamente, se plantea tarde o temprano acerca de su destino trascendente, destino que es puesto en relieve de un modo confuso, oscuro, instintivo si se quiere —la palabra es de S. Tomás: *interiori instinctu Dei invitantis*— por la conciencia profunda de ese yo orientado desde toda eternidad a la comunión personal con el Dios que le es inmanente y trascendente al mismo tiempo. (Cf. Ioan: Era la luz que ilumina a todo hombre... , I, 9).

Respecto de las filosofías cerradas, cabe anotar que todavía podrían asomarse al hecho de la revelación, para navegar en la superficie de lo fenoménico: su contenido, las hipótesis posibles para explicar hechos que superan los modos corrientes de operar las causas segundas, sus relaciones con la cultura y con las distintas actividades del hombre... A lo más: revisar la legitimidad de su dialéctica, admitiendo como hipótesis de trabajo la objetividad del conocer y la acción de una *causa causarum* de cuya existencia prescindieren... Si tal empresa pretendiera erigirse en explicación total, sería evidentemente falsa: a sus propios ojos y según sus propios principios debería mantenerse en el orden lógico sin pretender la afirmación existencial, cuyas posibilidades se ha vedado en su toma de posición primera. Una tal hipótesis le permitiría formular otras, más o menos plausibles y explicativas: mitología, tendencias, formas de vida, etc., pero el orden sobrenatural que importa la limitación del hombre y la infinitud de Dios no podría ser desentrañado: al tiempo que pierde de vista al Dios personal, pierde de vista al hombre real que es reemplazado por una abstracción de

hombre más o menos rica, pero carente de sentido al fin de cuentas.

Lo mismo vale decir de un hombre que ha tomado otra posición religiosa: un hindú, un mahometano, un protestante, un ateo, no encontrará en el hecho católico más que ciertas analogías con los fenómenos de su propia experiencia, sin poder penetrar en el ser profundo del mismo, que escapa a su percepción y afirmación existencial —de nuevo podría darse a título de hipótesis— y así las consecuencias serían de la misma manera meramente lógicas.

Para quien no admite los *preambula fidei*, la revelación se puede presentar como una incógnita insoluble, como un fenómeno religioso más o menos lindante con lo patológico, o con lo vulgar y primitivo, o en un último término como una forma de sublimación en aras de la cultura, la convivencia o el apaciguamiento.

Todo lo cual, al par que establece la precedencia del uso de la razón, reafirma la incapacidad de la misma para agotar el misterio, que de su propia esencia es eso: trascendente a la razón humana; y por otra parte se inhibe de erigir en principio universalmente válido —como veremos más adelante— la necesidad en todos los casos de un proceso racional personal para llegar a la fe. En efecto, nada impide que aquellas cosas que son demostrables y susceptibles de ser sabidas, puedan ser creídas por alguno que no penetra o es incapaz de la demostración (I, Q. 2, a. 2, ad 1).

Si queremos en una palabra resumir la tarea filosófica, podríamos decir que se limitará a mostrar que no hay ligereza —*nihil levitatis*— en asentir a la revelación, confirmada por los signos divinos y a confirmar al creyente en la persuasión de la legitimidad de su posición, hasta aumentar el mérito de su fe, si por amor de la verdad creída, *super ea excogitat et amplectitur, si quas rationes ad hoc invenire potest* (II II, Q. 2, a. 10).

El mantener incólume la distinción entre ambos órdenes, natural y sobrenatural, fué una de las tareas del magisterio eclesiástico en el siglo pasado contra fideístas y racionalistas. Ya nos hemos ocupado del particular en nuestros estudios anteriores. Pero como enseña el Vaticano, si es preciso distinguir —lo cual

es muy otra cosa que separar— también es preciso unir, so pena de naufragar en la fe. (Denz. 1797-1799; 1817)¹.

Respecto a la tarea de *confirmar* que atribuimos a los signos divinos es de advertir que confirmar no equivale a causar o demostrar, máxime si se entiende por demostrar el proceso lógico que arriba a una conclusión mediante un silogismo apodíctico². Confirmar importa ante todo reafirmar, fortificar, hacer más firme bajo otro respecto. La firma estampada al pie de un documento, no demuestra la verdad de su contenido sino que compromete a la persona de quien es, es la señal o el signo de que juega su responsabilidad y autoridad en favor de lo sobreescrito. De la misma manera los signos divinos no demuestran, en el sentido dicho, la verdad de las palabras de un profeta, sino que hacen responsable al autor de tales signos, de los dichos que de tal manera auténtica. Mediante el proceso que llamamos teológico, el hombre adhiere a tales palabras como a la palabra de Dios. Mediante otro proceso, distinto, se certifica de que tal palabra es de Dios. Una cosa es constatar la autenticidad de una firma, otra cosa es hacer crédito a una firma tenida por auténtica. La comparación —como toda comparación— no es perfecta. El exceso de la escuela Billot fué llevar a sus últimas consecuencias una analogía innegable entre la fe humana y la fe divina. En ambos casos se trata de una adhesión de la mente a la verdad testificada, por la acción de la voluntad, pero mientras que en la fe humana se puede hablar de una *opinio fortificata rationibus* o certeza moral, en la fe teológica hay una certeza infalible debida a esa *sigillatio Primae veritatis in mente* que supera a cualquiera otra certeza creada. (In Boet. De Trin. Q. 3, a. 1, ad 4;

¹ Nótese la explicitación progresiva de la doctrina católica en las siguientes proposiciones firmadas por Bautain y Bonnetty en el lapso de 15 años: Denz. 1626: Quoad has quaestiones varias (apologeticas) ratio fidem praecedit debetque ad eam nos conducere. Denz. 1651: Rationis usus fidem praecedit et ad eam hominem ope revelationis et gratiae conducit. El Concilio Vaticano al hablar de la fe dice que es un obsequio *rationi consentaneum* y agrega en Denz. 1796: Ac ratio quidem, fide illustrata... cf. I. c.

² Véase, entre mil otros ejemplos, este texto de S. Jerónimo: «Recte post praedicationem atque doctrinam, signi offertur occasio, ut per virtutem miraculi, praeteritus apud audientes sermo firmetur». In Matt. 8; Lección VIII del oficio de la Dom. III post Epiphaniam.

Cf. CIENCIA Y FE, n. 20, p. 53 y ss.)³. Esta certeza divinamente infusa es lo que faltará en toda adhesión que no sea causada por el *lumen fidei* y lo que diferenciará a la fe teológica y a la credibilidad sobrenatural de cualquiera otra análoga adhesión, se trate de la fe de los herejes, de la fe de los demonios o de la certeza moral o acquiescencia al dicho de un hombre bueno cualquiera.

Esta certeza moral, término al cual puede llegar la inquisición filosófica, difiere de la certeza metafísica tanto como de la mera opinión, pero no se identifica, parece ocioso notarlo, con la credibilidad sobrenatural de que pasamos a ocuparnos.

2) *La credibilidad desde el punto de vista teológico.*

Si en vez de emprender el proceso desde el hombre hacia Dios, recorreremos el camino en inversa dirección, desde Dios hacia el hombre, el resultado ha de ser otro. Todas las cosas la teología las considera en orden a Dios, y por lo tanto la realidad humana también cae bajo ese respecto. En la actual providencia no puede el hombre ser considerado independientemente de su fin real, si se quiere considerar todo el hombre y todo lo que hay en el hombre. De la misma manera, así como el hombre no puede considerar a Dios como un extraño —*cuius genus sumus*— así tampoco puede prescindir —si quiere agotar lo que Dios le ha dicho de sí— del hecho de la Encarnación y de ese admirable comercio establecido entre la Trinidad y su imagen, por efecto de la adopción divina. Hechos todos que han entrado en la historia humana con más resonancia que las lec-

³ Los grandes místicos católicos dan de esto una enseñanza experimental. Véase esta regla de S. Ignacio respecto de la elección: Ejercicios Espirituales, n. 175: El primer tiempo es cuando Dios nuestro Señor mueve y atrae la voluntad (produciendo un grande asentimiento interior en ella, Calveras) que sin dubitar ni poder dubitar, la tal ánima devota sigue a lo que le es mostrado, así como S. Mateo y S. Pablo en seguir a Cristo nuestro Señor; cf. n. 330: Sólo es de Dios nuestro Señor dar consolación a la ánima sin causa precedente, porque es propio del Criador entrar, salir, hacer moción en ella sin ningún previo sentimiento o conocimiento de algún objeto, por el cual venga la tal consolación, mediante sus actos de inteligencia y voluntad. Agrega S. Ignacio: Hoc probat S. Thomas I II, Q. 9, a. 1 (et) 6; Q. 10, a. 4.

ciones de Academos, los triunfos de César o la Carta del Atlántico. No una mera historia de un hombre que se dijo Dios, sino la historia de Dios que se hizo hombre y con ello a todos los hombres dió la potestad de hacerse hijos de Dios.

La teología, a pesar de ciertas opiniones, está tan enraizada en la historia, que no bastaría, para afirmar que no ha perdido conexión con el tiempo, decir que tal o cual Concilio ha tenido lugar en tal año, o que la era cristiana comienza cinco años antes de lo establecido por Dionisio el Exiguo. Despreocuparse de la historia es para la teología dejar de lado el desarrollo del drama escatológico y cerrarse las puertas a la comprensión del cristianismo que está en *agonía* hasta la Parousía. Pero esta es otra cuestión, que tocamos brevemente, para mostrar que una teología intemporal, o descarnada, no es verdaderamente tal: de la misma manera como nos sería ininteligible una teología compuesta por ángeles para su uso propio, aunque las verdades fueran las mismas, por la sencilla razón de que no somos ángeles, así una teología que no tuviera cuenta del hombre y de los hechos humanos concretos tampoco lo sería, por la sencilla razón de que perdería su sentido cristiano. En el cristianismo el Verbo se hace carne. La revelación es ciertamente *verba Verbi*, pero *Verbi Incarnati*. . . Al decir encarnación, no podemos perder de vista las condiciones concretas de nuestra carne, tiempo y espacio, vida e historia. Todo ello compete a la teología que pretenda ser de verdad cristiana. Los riesgos de una sistematización que pretendiera prescindir de ambas dimensiones serían grandes, no por carecer de verdad, sino por carecer de asibilidad la manera de afirmarla. El racionalismo —ese poderoso sistema de conceptualizar esencias— ha podido, en algunas épocas de auge, hacer del saber teológico entendido a su manera el patrimonio de unos pocos iniciados, capaces de prescindir de cualquiera otra dimensión que la propia razón y evadirse de su condición carnal, cosa no fácil al común de los mortales. Tales dimensiones en que se debate la humanidad —que al fin de cuentas debe ser salvada y no sólo ejercitada en su aspecto racional— de ninguna manera fueron dejadas de lado por el Concilio Vaticano al afirmar la necesidad moral de la revelación de las verdades naturales, en las *actuales condiciones del género humano*. Denz. 1786. Se refería sin duda a un hecho que condiciona las posibi-

lidades del hombre histórico: el pecado original. Y por ello afirma que los signos de la revelación son acomodados a toda inteligencia, o mejor dicho a la inteligencia de todos, no trata sólo de la inteligencia abstracta: *omnium intelligentiae accommodata*. Denz. 1790.

El problema teológico de la credibilidad, en concreto de la credibilidad de la revelación cristiana, no conoce otro Dios que el de la revelación, en el sentido de Dios personal y providente, toda vez que aún prescindiendo de la Trinidad —como prescinden los judíos— la idea de revelación supone una natura intelectual y por ende libre, capaz de iniciativas: la revelación es una de ellas, como la creación y otras operaciones divinas ad extra⁴.

La revelación es una iniciativa divina, libre, gratuita, un don de Dios que se ofrece al hombre. La respuesta al ofrecimiento divino, es el *obsequium fidei* de parte del hombre a Dios, pero no por ello deja de ser un don de Dios. De dónde dos elementos, divino y humano. Por otra parte, la revelación del misterio del hombre orientado a Dios como a su principio y su fin: *credere in Deum*. Esta ordenación hacia Dios, no es un sobreañadido posterior a la creación misma, una añadidura extrínseca al hombre ya constituido en un estado de naturaleza pura. *Et in charitate perpetua dilexi te, ideo attraxi te, miserans* (Ier. 31, 3). Es la constatación de esa orientación primera lo que puede dar el sentido verdadero a los gemidos de la creación toda, sujeta a la vanidad, contra su grado y que espera la redención de los hijos de Dios y la manifestación de su gloria... Rom. VIII; es el acicate de la inquietud, quien lleva a reconocer el norte orientador de la vida: *Fecisti nos ad te, Domine, et irrequietum est cor nostrum donec requiescat in te*. (Aug. Conf. Lib. I, c. 1). Es el descubrimiento de esa finalidad trascendente, la que determina a dejar de lado todo lo que no sea «ello». Pero al mismo

⁴ Quia in divinis idem est quo est, et quod est, quidquid eorum quae attribuuntur Deo in abstracto, secundum se consideretur, aliis circumscriptis, erit aliquid subsistens, et per consequens persona, cum sit natura intellectualis... III, Q. 3, a. 3, ad 1; Dicendum quod etiam circumscriptis per intellectum personalitatibus trium personarum, remanebit in intellectu una personalitas Dei, ut Iudaei intelligunt... I. c. ad 2.

tiempo, no es el hombre el que busca sino que es más bien Dios, mientras el hombre es el encontrado. No me buscarías, dice Pascal, si no me hubieras encontrado...

No es el conocimiento de Dios lo principal en esta vida, sino el amor de El. No es por lo tanto el concepto de Dios, sino el Dios conceptualizado por el filósofo, que toma nombres tan humanos como el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, el Dios de los profetas y de David, el Padre de nuestro Señor Jesucristo, el Dios del Evangelio y de S. Pablo, el Dios que es uno con el Hijo y el Espíritu Santo, cuya benignidad y filantropía manifestó en los días de su carne mortal, en la debilidad de nuestra carne, en la sublimidad del Calvario, en la fortaleza de la Cruz y en la humildad del lavatorio de los pies, el Dios de la resurrección de los muertos y de la vida perdurable, a la cual ya nos ha introducido en esperanza... esperanza que se protrahe en el decurso del tiempo, mientras se desarrolla el drama escatológico en que cada uno tiene que cumplir una consigna. Hay una entrada de Dios en la historia así como la hay en la historia de cada uno. No puede pensarse como algo accidental, que podría no haber ocurrido y cuya ausencia sólo importaría la supresión de unas cuantas páginas o anécdotas más o menos edificantes en la historia del mundo. Su presencia condiciona más la vida de cada uno que el aire que respira, la luz que le ilumina, la figura de la carne que reviste. De allí que el problema de la credibilidad no puede prescindir del hecho mismo que le plantea la revelación, sea en la historia del mundo, sea en la vida del hombre. La revelación no es el sobre cerrado que se acepta cualquiera sea su contenido: la revelación es esa revelación, cuyo contenido constituye un todo realmente inseparable del hombre a quien se dirige.

Por otra parte la revelación, y la fe que la corresponde, son etapas y el comienzo del fin. A ese fin habrá de referirse la credibilidad, como a su término ad quem.

Para llegar a un tal resultado —la credibilidad teológica o sobrenatural— no son suficientes las dialécticas realistas de Blondel o de Marcel: no solamente no lo pretenden sino que reclaman y hacen uso, como cristianos que filosofan, del auxilio de la revelación —*la ratio fidei*— a la cual no pueden renunciar

para una explicación total de la vida, sin cerrar las puertas a lo que es la razón de ser de la vida misma ⁵.

Solamente la afirmación de un fin trascendente, por lo menos in genere ya que no in specie, nos permite darle un sentido al problema de la credibilidad de la revelación cristiana, cuya aceptación es precisamente eso: el *initium vitae aeternae in nobis*.

3) *Los pseudo fines.*

Una primera etapa preparatoria, que se impone, es la remoción de los pseudo fines, o fines meramente naturales, que sólo la desesperanza de un fin trascendente puede hacer entrar en juego. La historia de las ideas griegas es una confirmación de ello. Las afirmaciones de los presocráticos preparan el camino a la afirmación del Dios único. El deseo de verle es el tema del Banquete, el eros divino presidiendo y estimulando el desarrollo del diálogo famoso. Aristóteles sistematiza, ordena el acervo heredado de su Maestro y se estrella en la imposibilidad de conciliar los dos extremos, Dios y hombre, que quedan como dos extraños, si no enemigos, incapaces de una amistad personal. A los discípulos, no les queda otra tarea que dedicarse a moralizar: estoicos, escépticos, epicúreos se darán a la empresa de regular la

⁵ Con motivo de la muerte de M. Blondel el P. H. Bouillard ha publicado en *Recherches de Science Religieuse* —1949, pp. 321-402— un estudio acerca de *L'intention fondamentale de Maurice Blondel et la Théologie*. Después de valorizar la primera *Action* y la Carta sobre las exigencias de la apologética, recorre las principales controversias y muestra la variante del pensamiento blondeliano en los últimos años. Transcribimos a continuación un párrafo, que parece resumir bien el aporte blondeliano en el tema que nos ocupa:

«Releída hoy, la obra de Blondel no parece, bajo muchos aspectos, tocarnos tan directamente como a sus primeros lectores o a nosotros mismos hace quince años. Desde la primera tesis de 1893, ha pasado medio siglo, dos guerras han convulsionado al mundo, la humanidad enfrenta nuevos problemas que no pueden dejar indiferentes a los teólogos y filósofos. Muchas de las doctrinas que discute Blondel están ya muertas, o por lo menos revisten formas nuevas. El racionalismo que él tiene en vista constantemente, carece de representantes actuales. Algunas de sus páginas tienen un tono moralizante, tan frecuente en sus tiempos, que hoy nos agrada menos. Se desea encontrar, hoy en día, en el pensamiento religioso, además del patetismo del destino humano, el sentido de lo

vida intrascendente: cada escuela, a su manera, se propondrá finalidades terrenas. En el fondo es la carencia de una ventana para escapar de la cárcel lo que les hace ser filosofías de la resignación, la medida, el orden y la razón. Quitada la esperanza de un fin trascendente, desaparece el vuelo místico y son los sentidos, la voluntad y la razón los que reclaman sus ídolos, dada la natural necesidad que el hombre tiene de adorar.

Proponer una fe a los que no tienen esperanza, o el problema de la credibilidad de una revelación trascendente a quien la reputa imposible y hace tiempo ha cerrado esa ventana para asomarse al misterio, es una empresa estéril.

Prescindimos en este estudio de la cuestión del fin natural y fin sobrenatural, que ha suscitado tantos estudios en los últimos tiempos. De hecho, sin pronunciarnos sobre la cuestión de la naturaleza pura —que *es la explicación de un dogma a través de una filosofía dada* ⁶—, todos estamos de acuerdo en que ni se ha dado, ni se da, ni se dará en la actual situación humana. Nos basta afirmar la gratuidad de la *resurrectio mortuorum* que profesamos en el Credo y por otra parte el deseo experimentado

trágico; además de la idea de la mancha del pecado, la de su trascendencia negativa; además del sentido de la acción, el sentido de la temporalidad y de la historia.

«No cometamos el anacronismo de reprocharle a Blondel no haber encarado problemas que no debían presentarse sino más tarde a la conciencia humana. Porque tocó con una rara penetración en el centro de un problema esencial y permanente, su obra será de constante permanencia. Ella nos guía todavía en el estudio de los nuevos problemas que se nos presentan. Al filósofo le muestra que el problema religioso, en su forma cristiana, es inevitable, y que las exigencias de la revelación no contradicen más que en apariencia el movimiento autónomo de la reflexión. Lo que el teólogo le debe de más precioso no es precisamente la idea tan trillada de que una apologética «interna» deba preceder la exposición de los signos de la revelación, o que las disposiciones subjetivas son necesarias para percibir los signos (expresiones éstas parcialmente inadecuadas). Es el haber puesto en relieve que el cristianismo tiene una significación para el hombre y que en consecuencia hay siempre ocasión de tender a una visión cristiana del mundo. Al elucidar el sentido de la revelación, sugiere a la teología el medio de profundizarse e interiorizarse; y por ello mismo recuerda el rol de la apologética, que es el manifestar esta significación».

⁶ Véase al respecto el estudio del P. H. Bouillard, ya citado, pp. 374-382, a propósito de la natura pura en Blondel.

de no morir del todo, que este deseo será colmado y que el hecho de la visión gloriosa no nos es tan ajeno como para no desear en confuso que sea verdad, aun antes de estar ciertos de ello por la aceptación de la fe.

4) *El plan divino.*

La idea de Redención nos sugiere una búsqueda, un rescate, patéticamente descrita en la Parábola del Buen Pastor. La fe no es otra cosa que la iniciativa divina en cumplimiento de su plan redentor. Incorporarse a Cristo por la gracia, para ser salvado en Cristo, es la condición necesaria, insustituible para ser redimido. Pero *nadie viene a mí*, dice el mismo Señor, *si mi Padre no le atrae*. Toda la economía de la redención se consuma en la atracción divina, la obra de la gracia. *Quid habes quod non accepisti?*

Con respecto de la gracia, sabido es que de dos maneras se puede entender: *gratum faciens*, y *gratis data*. Una es la gracia que santifica a quien la recibe, otra es la gracia que se da, no en beneficio de quien la recibe, sino en beneficio de los demás, para precisamente ayudarles a recibir esa gracia que les hará consortes de la divina natura.

Podemos prescindir, por ahora, de la gracia que santifica y ocuparnos de las gracias que se dan para disponer a los demás a recibir la santificante.

En la Summa Contra Gentes, Santo Tomás se ocupa en un capítulo del libro III de estas gracias *gratis datae*, después de haber establecido que el fin del hombre no consiste en los seudo fines o fines naturales que hemos excluído anteriormente, ni siquiera en el mismo conocimiento de Dios por la fe (Lib. III, c. XL), sino que el fin del hombre consiste en la visión de Dios que no puede alcanzarse sino mediante su don. Establece en seguida que la gracia causa en nosotros la fe, la esperanza y la caridad, por las cuales conocemos, esperamos y amamos ese fin último que es Dios y pasa en el capítulo CLIV a hablar de las gracias *gratis datae* y de las adivinaciones de los demonios, en cuanto pueden de alguna manera tratar de impedir a los hombres el conocimiento de su fin y de los medios para lograrlo.

Nada mejor para nuestro intento que transcribir in extenso

ese capítulo donde se ve el papel que juega el problema de la credibilidad en la economía y dispensación del plan divino.

«Puesto que el hombre no puede conocer las cosas que no ve por sí mismo si no las recibe de aquel que las ve —y siendo la fe de las cosas que no vemos— es necesario que el conocimiento de las cosas acerca de las cuales es la fe, venga a nosotros de aquel que las ve por sí mismo. Este es Dios, que se comprende a sí mismo perfectamente y ve su esencia naturalmente; acerca de Dios es la fe. Es preciso que las cosas que creemos de Dios, del mismo Dios nos provengan.

«Habiéndose demostrado en el capítulo LXXVII que las cosas que proceden de Dios se realizan con cierto orden, en la manifestación de las cosas de la fe fué necesario observar también un cierto orden, y así algunos recibieron de Dios inmediatamente su revelación, otros de éstos y así sucesivamente.

«En toda ordenación lo que está más cerca del primer principio participa más de él, lo cual también ocurre en la manifestación divina: las cosas invisibles, cuya vista hace bienaventurados y acerca de las cuales es la fe, se manifiestan en primer lugar a los Angeles bienaventurados por la clara visión; luego, con la intervención de los mismos, se manifiestan a algunos hombres, no ya por la visión clara y abierta sino mediante una cierta certeza proveniente de la revelación divina. Tal revelación se hace mediante una luz interior e inteligible que eleva la mente para percibir las cosas que la inteligencia no puede alcanzar con su luz natural; así como por la luz natural la inteligencia se certifica de las cosas que mediante ella conoce, del mismo modo alcanza la certeza de las cosas que conoce con la luz sobrenatural.

«Esta certeza es necesaria a fin de que puedan proponerse a otros las verdades percibidas por la revelación, pues no podemos transmitir con seguridad las cosas de las cuales no tenemos certeza. Junto con la dicha luz que ilustra la mente, se dan a veces algunos auxilios exteriores o interiores, como ser palabras... imaginaciones... mediante las cuales el hombre, con la ayuda de la luz interiormente impresa en la mente, recibe conocimientos de las cosas divinas, *de donde tales auxilios sin la luz interior no bastan, la luz interior es suficiente sin tales*

auxilios. Esta revelación de las cosas invisibles pertenece a la Sabiduría...

«Por la gracia se revelan también a los hombres no sólo las cosas divinas, sino también algunas cosas creadas... lo cual pertenece a la ciencia...

«Aquellas cosas que el hombre conoce, no puede llevarlas a noticia de otro, convenientemente, sino mediante la palabra. Y puesto que los que reciben la revelación divina deben instruir acerca de la misma a otros... se les dió el don de la palabra —*gratia locutionis*— según lo exigía la utilidad de los que habían de ser instruídos...

«Pero como la palabra de tal manera propuesta necesita de confirmación, a no ser que sea manifiesta —y son las cosas de la fe ocultas a la razón humana— fué necesario usar de algún modo de confirmación de las palabras de los que predicán la fe. No podía, desde luego, confirmarse con algunos principios racionales a la manera de demostraciones, excediendo como exceden las cosas de la fe a la razón. Fué necesario, pues, confirmar la palabra de los predicadores con algunos índices, mediante los cuales se manifestase claramente que tales palabras procedían de Dios, haciendo que al par que predicaban obrasen tales cosas, como sanar enfermos, etc., que no podría hacer otro sino Dios...

«También fué empleado otro medio de confirmación —*alius confirmationis modus*— haciendo que revelasen las cosas ocultas que luego se manifestaban como verdaderas, para que así les creyesen las cosas que no podían comprobar, para lo cual fué necesario el don de profecía... No sería la profecía suficiente testimonio de la fe, si fuese de cosas que los hombres pudiesen conocer por sí mismos, de la misma manera que los milagros son tales, cuando sólo Dios puede realizarlos.

«Después del grado de los que reciben la revelación directamente de Dios es necesario otro grado de gracia. Puesto que los hombres que la reciben de Dios no la reciben solamente para su tiempo, sino también para la instrucción de los que han de venir, fué necesario que no sólo narrasen mediante la palabra, sino que escribiesen para la instrucción de los venideros... De allí también que fuera necesario que hubiese quienes interpretasen los escritos...

«Síguese el último grado: el de aquellos que creen las cosas que han sido reveladas a unos e interpretadas por otros... *Hoc autem Dei donum est* como se ha mostrado más arriba. Pero como por los espíritus malignos se hacen algunas cosas semejantes a las que confirman la fe, tanto mediante signos como por la revelación de cosas futuras, es necesario que mediante la gracia sean instruídos para discernir tales espíritus»...

En síntesis: *Huiusmodi auxilia sine interiori lumine ad cognitionem divinorum non sufficiunt, lumen autem interius sufficit sine istis*, no sólo respecto a los primeros que reciben la revelación, sino respecto de todos y cada uno de los llamados a recibirla y adherir a ella mediante la fe. De donde se sigue, según la enseñanza del Santo, una doble acción divina en la oblación de la revelación: la que se realiza mediante el *lumen fidei*, que obra directamente en el espíritu y causa la fe, y la acción exterior o *auxilia*, milagros, profecías, etc., *signa divina* que no son causa sino *adminicula, manucentia ad fidem*. En efecto, «quien cree tiene suficiente inductivo para ello, es inducido por la autoridad de la divina doctrina confirmada por los milagros y lo que es más, *quod plus est, interiori instinctu Dei invitantis*» (II II, Q. 2, a. 9, ad 3).

No es otra, por cierto, la doctrina del Vaticano, (Denz. 1790) «Para que sin embargo fuera el obsequio de nuestra fe *consentaneum rationi, voluit Deus cum internis Spiritus Sancti auxiliis externa iungi argumenta suae revelationis*... (cf. R. Aubert, *Le Problème de l'acte de foi*, Louvain, pp. 164 ss.: la exposición de la doctrina Vaticana).

5) *La credibilidad de la revelación.*

Según lo expuesto podemos establecer una doble credibilidad de la revelación, una extrínseca y otra intrínseca.

Extrínseca, es decir, una confirmación exterior, que induce a la fe, pero que no es causa de ella: *preambula fidei, signa inducentia, adminicula, manucentia* constituyen ese dinamismo anterior a la fe —en los casos de fe adquirida mediante un tal proceso— que por ser cosas y operaciones creadas no pueden ser ni su causa ni su motivo o sustituirse a su motivo que es la Verdad divina, a quien adhiere la fe directamente, inmediata-

mente, sin término medio o discurso de la razón. (Cf. S. Tomás in Ioan. c. IV, lect. 5, n. 2).

Intrínseca, que induce también a creer, instinto sobrenatural, que aún sin signos exteriores que confirmasen la verdad de la revelación, su origen divino obligaría (moralmente) a los hombres a no resistir a la atracción divina. En efecto este instinto divino por el cual podía Cristo manifestarse sin milagros pertenece a la virtud de la Verdad Divina, *quae interiorius homines illuminat et docet*, que ilumina y enseña a los hombres interiormente. (Quodl. 1, Q. 4, a. 6, c.; Quodl. 2, Q. 4, a. 3, ad 3). A esta pronta obediencia se debe la recomendabilidad de la fe de Pedro y Andrés, que fué tanto mayor cuanto de menos adinículos tuvo necesidad para creer. Entre esas ayudas, *per se* están los milagros. (De Pot. Q. VI, a. 9, ad 18).

La parte que les toca en la génesis de la fe, y por lo tanto en la credibilidad, no está establecida por el Magisterio, de donde permanece disputable, con tal que se salven los derechos de la gracia y de la *recta ratio*.

Nos ayudará para comprender, en cuanto se pueda, el maremagnum de opiniones al respecto, y las distintas terminologías dispersas en los manuales, tener en cuenta la distinta significación que la palabra credibilidad ha cobrado en el decurso de los siglos. Tomemos como ejemplo tres épocas tan características como los siglos XIII, XVI y XIX.

Prescindimos por el momento de la cuestión acerca del origen de la palabra. Ciertamente ni en la Escritura ni en los primeros Concilios ocurre. El problema que ella pretende significar se considera más de parte del objeto que del sujeto. Así la voz frecuente era *credulidad* y ello en el Evangelio: *Noli esse incredulus sed fidelis* (Ioan. XX, 27) y en el Concilio de Orange: *affectus credulitatis*...

En el siglo XIII es la revelación la que es creíble, *credibilis* —aspecto objetivo— y para los teólogos de la época, con Santo Tomás a la cabeza, es la perfecta y completa aptitud de una proposición para ser afirmada como verdadera con un asentimiento libre y firmísimo, por la autoridad de Dios revelante, Verdad Primera. En efecto, Santo Tomás afirma categóricamente: *non crederet (aliquis) nisi videret esse credendum*.

Este juicio de credibilidad, según constante y repetida afirmación, no puede darse sino sobrenaturalmente. En efecto, la luz de la fe hace conocer las cosas que se creen; así como por otros hábitos de las virtudes ve el hombre aquello que es conveniente según ese hábito, así también por el hábito de la fe el espíritu humano es inclinado a asentir a las cosas conformes con la recta fe y no a las otras (que no le son conformes) (II II, Q. 4, a. 2, ad 2). Por otra parte, la ignorancia de los infieles respecto de las cosas de la fe se debe a que no las conocen en sí mismas ni conocen que sean creíbles. Pero por esta manera los fieles tienen noticia de ellas, no a la manera de una demostración —*non quasi demonstrative— sed in quantum per lumen fidei vident esse credenda*. (II II, Q. 1, a. 5, a. 1).

En el siglo XVI el término cobra otro sentido, sin perder del todo el anterior: ya no significa necesaria y absolutamente verdadero, sino la cualidad de una proposición cuya probabilidad sostiene fuertes argumentos, pero ello de tal manera que, en rigor de verdad, podría ser errónea. Así por ejemplo Cayetano: Si consta de una proposición que es creíble, no consta por ello mismo que sea verdadera, sino que existen tales testimonios en su favor, que la hacen creíble, lo cual se comprueba con la experiencia de los tribunales. Del hecho de que testigos fidedignos afirman un hecho y de que el reo confiesa espontáneamente, no se tiene la evidencia de que el hecho sea tal cual lo confiesan —todos podrían mentir a una— pero se tiene la evidencia de que ello es creíble sin temor prudente de lo contrario. (In II II, Q. 1, a. 4).

Esta credibilidad, de ninguna manera exige *per se* el auxilio de la gracia que eleve la potencia por incapacidad física de percibir, dejada a sus fuerzas naturales, la evidencia que llaman los autores certeza moral o juicio prudencial. Por otra parte, no parece que se pueda afirmar la necesidad de esta operación para todo acto de fe, como disposición necesaria, como diremos luego.

En el siglo XIX, se entiende por muchos tratadistas la credibilidad como el conocimiento cierto de la veracidad divina y la certeza del hecho de la revelación. Tomando la palabra credibilidad en este sentido y aplicando el dicho de Santo Tomás: *Non crederet nisi videret esse credendum*, se sigue que tal juicio

debe preceder al acto de fe, y para muchos no sólo con prioridad lógica sino temporal. Ahora bien, no se requiere para conocer la veracidad divina o la historicidad del hecho de la revelación, *per se*, la gracia... luego todo el sistema de la fe científica, de que nos hemos ocupado anteriormente: la certeza de las verdades de fe, puede alcanzarse, mediante ese discurso, antes del acto de fe y sin que sea necesaria la gracia...

Quien exigiera la gracia, *per se*, para un tal juicio acerca de la veracidad divina o el hecho histórico de la revelación, pondría en discrimen la validez de cualquiera apologética racional. Es posible que a veces no se distinga suficientemente entre *preambula fidei et iudicium credibilitatis*⁷.

Limitándonos a las dos acepciones anteriores, siglo XIII y siglo XVI, ¿se da entre ellas realmente contradicción? Debemos afirmar resueltamente que no. La primera, o credibilidad sobrenatural, se da necesariamente en todo acto de fe. El Concilio Vaticano borró del esquema de la definición las palabras: *non crederet nisi videret esse credenda*, «quia non sunt necessaria» (Col. Lac. VII, col. 174) reafirmando la necesidad de la credibilidad sobrenatural. (Cf. R. Aubert, l. c.)

Respecto de la *evidentem fidei cristianae credibilitatem* (Denz. 1794) que define más adelante, no parece que se pueda referir a otra cosa que a la credibilidad que hemos establecido como propia de los doctores del siglo XVI. Si no bastara el contexto para darnos a entender que se trata de la credibilidad extrínseca, las actas del Concilio publicadas por MANSI nos obligarían a admitir tal interpretación.

La evidencia en cuestión, escribe el P. Dhanis (NRTh. Janvier 1946, p. 29) no se refiere a la verdad del hecho de la revelación sino a su credibilidad; esta credibilidad consiste en que el hecho de la revelación tiene a su favor garantías suficientes para merecer un asentimiento prudente.

R. Aubert, en el estudio varias veces citado (pp. 198 ss.) dice al respecto: «A propósito de una de esas expresiones se suscitó una controversia muy interesante... El P. Jandel, Maestro General de la O. P., se opuso vivamente a la palabra *evidentem*,

⁷ Cf. Tromp S.: De Revelatione, Romae, 1945, p. 97.

que no podía haber sido usada por los Padres sino como un exceso oratorio; era preciso en una definición dogmática, donde la precisión se impone, reemplazarla por la palabra *cierta* o *indubia*. La evidencia suprimiría la libertad e impediría a la fe ser otra cosa que la conclusión lógica de un silogismo. ¡Si la evidencia de la revelación es posible, ningún hombre sano de espíritu podría resistir en presencia de las pruebas! El P. Jandel invocaba la autoridad de Melchor Cano, que se apoya en S. Agustín y S. Tomás. Según Cano los motivos de credibilidad no son más que *incitamenta, adiumenta fidei*, incapaces por sí mismos de llevar hasta la fe; por lo cual una gracia interior es imprescindible para obtener la adhesión del espíritu. Así cuando Cano trata de referir la fe a sus últimos fundamentos, se expresa como sigue: creemos tal dogma porque Dios lo ha revelado y creemos que Dios lo ha revelado *interius moti a Deo, per instinctum specialem*.

Monseñor Meurin respondió al P. Jandel que parecía olvidar la diferencia que hay entre la *evidencia de verdad* y la *evidencia de credibilidad*. La credibilidad es el carácter de lo que puede y debe ser prudentemente creído; ahora bien, una simple certeza moral del hecho de la revelación basta para hacer prudente la adhesión, y se puede por ello, con razones que no son más que *moralmente ciertas*, concluir que es evidente que podemos y debemos creer. Otro Padre trató de aportar nuevas razones contra la palabra *evidentem*, observando que el testimonio puede engendrar la certeza pero, no la evidencia, que el mérito de la fe proviene de que ella es oscura, *argumentum non apparentium* y que ella no se basa sobre argumentos geométricos, que concluyen necesariamente, sino que por el contrario se insinúa en el alma por la operación del Espíritu Santo. Todo lo cual es muy justo, pero manifiestamente al margen de la cuestión, puesto que no se trata de saber si la fe es un conocimiento evidente, sino qué género de certeza se puede tener del hecho de la revelación. La *Deputatio Fidei* resolvió la cuestión en favor de Mons. Meurin; según Santo Tomás y el común de los teólogos los signos invocados son señales evidentes de la credibilidad de la fe cristiana. Esta controversia muestra bien cómo se había obscurecido en la teología moderna la noción de *credibilidad* (certeza moral, inferior a la certeza de evidencia

pero superior a la simple probabilidad *cum formidine oppositi*), puesto que teólogos del valor de un Maestro General de los Frailes Predicadores habían perdido su sentido exacto. Se había llegado, contrariamente a lo enseñado por los antiguos escolásticos, a considerar los motivos de credibilidad como capaces de llevar a concluir con evidencia el hecho de la revelación, y aquellos que estimaban incompatible una tal evidencia con la libertad y obscuridad de la fe debían necesariamente negar una evidencia de credibilidad, identificada por ellos con la evidencia de verdad del cristianismo. (R. Aubert, l. c., p. 200).

Aubert ha mostrado, escribe el P. Liégé, O. P. (RSTP, Janvier 1949, p. 60) en un estudio muy preciso del capítulo III de la Constitución DEI FILIUS, corrigiendo y completando muchos puntos anteriores de los estudios de Vaccant, que según el pensamiento de los Padres del Concilio la prueba de la evidente credibilidad de la fe cristiana no equivalía a la demostración del hecho de la revelación. La evidencia de la credibilidad del cristianismo no reposa sobre la evidencia del hecho de la revelación; ella reclama sin embargo algo más que una simple opinión, ya que excluye la duda (prudente): se trata de la certeza moral.

6) *La credibilidad en la génesis del acto de fe.*

De lo que llevamos dicho podemos establecer cuatro posibles acepciones de la credibilidad, dejando de lado la que se refiere más a los preámbulos de la fe, y que hemos atribuido a algunos autores del siglo XIX.

- a) la credibilidad sobrenatural;
- b) la credibilidad natural;
- c) la credibilidad intrínseca;
- d) la credibilidad extrínseca.

Los aspectos a) y c) son absolutamente necesarios en todo acto de fe, el aspecto sub d) «ha de estar siempre a la disposición del creyente que quisiera verificar la legitimidad de su adhesión» (Aubert, l. c., p. 166, n. 31). De ley ordinaria, máxime en el caso de la fe adquirida mediante un proceso de conversión,

en la edad adulta, los cuatro aspectos se dan en la génesis de la misma.

Prometíamos en nuestro estudio anterior examinar las soluciones más modernas al respecto y que denominábamos la solución «tipo» Rousselot y la solución «tipo» de la Taille, debiéndose notar que ninguno de los autores que alinearemos en cada una de esas tendencias se limita a repetir lo dicho por los citados. R. Aubert, fluctúa entre una y otra de las tendencias, buscando realizar una síntesis que no parece suficientemente lograda. Como exponentes de la corriente Rousselot puede citarse a los PP. Charles, Huby, Mouroux, Masure, K. Adam, Mons. Bhrunnes, etc. En la de de la Taille podrían ennumerarse a los PP. Malevez, Dhanis, Chenu, Romano Guardini, etc.

Antes de entrar al estudio de ambas soluciones, conviene recordar que el Concilio Vaticano no solamente dice que el acto de fe ha de ser objetivamente razonable, sino que al afirmar que no es un movimiento ciego del espíritu afirma que ha de ser subjetivamente razonable al mismo tiempo.

Por otra parte, parece que la credibilidad natural que hemos establecido sub b) no puede afirmarse absolutamente necesaria en todo acto de fe, máxime en el caso de la fe infundida en el Bautismo y pacíficamente conservada desde la infancia hasta la muerte. Caso contrario, debería admitirse que ha sido precipitada o poco conforme a la razón, mientras no se haya instituido la crisis racional de los motivos de credibilidad. Para esos casos de posesión pacífica, bastaría el lumen fidei que *facit videre esse credendum*, aun cuando de ninguna manera podría, sin milagro, prescindirse de la proposición de las verdades a creer, *fides ex auditu*. En el caso del niño o del rudo, la sola proposición de la madre o del buen párroco sería suficiente garantía para el hijo o el parroquiano para engendrar la certeza moral de la revelación y bastarían para —mediante el lumen fidei— adherir a la Verdad Primera con una adhesión infalible, sobrenatural y libre.

7) *La solución Rousselot.*

En una serie de artículos aparecidos en RSR. (1910, pp. 241-259; 444-475; etc.) afirmaba la necesidad de la luz de la fe para percibir el nexus entre los motivos de credibilidad y la verdad de la revelación.

2) Sin el lumen fidei, los argumentos tienen valor objetivo pero no valor subjetivo, en el sentido de que el intelecto no puede percibir el nexus entre ambos.

3) Por otra parte, el juicio de credibilidad sobrenatural no se distingue realmente del acto de fe por el cual adherimos a la verdad revelada. Donde se da la acepción de la conexión entre la revelación y su verdad, se da el asentimiento. La percepción del nexus no difiere realmente del asentimiento.

4) De donde se sigue la inadmisibilidad de un juicio de credibilidad distinto del acto de fe: en un único y mismo acto el hombre percibe la credibilidad y confiesa la verdad de la revelación.

5) Existe una causalidad y prioridad recíproca entre la percepción de la credibilidad y el ejercicio de la libertad.

6) La libertad del acto de fe consiste en que el hombre quiere el fin y a él se ordena. De este apetito del fin recibe una potencia para juzgar connaturalmente según él. Con esta nueva potencia puede interpretar un hecho del mundo natural como un signo del mundo sobrenatural. Este es el orden voluntario de la fe. Por lo mismo tiene el acto su racionalidad, ya que de la percepción cierta de tal juicio reconoce el hombre al Bien Divino que se contiene en la Religión y consecuentemente ordena su voluntad a ese Bien. Y éste es el aspecto racional.

En realidad, a pesar de las apariencias, Rousselot no niega todo juicio de credibilidad. Excluye, por cierto, la prioridad temporal del juicio de credibilidad, pues al juicio de credibilidad sobrenatural lo identifica con el acto de fe, no reconociéndole sino una prioridad lógica. En cuanto a los juicios de credibilidad que hemos recordado más arriba como característicos de los teólogos del siglo XVI y del siglo XIX, de ninguna manera son *per se* necesarios en todo acto de fe, y además de ello no giran

alrededor de la verdad de la fe, sino de su credibilidad, no son *per se* sobrenaturales y no entran dentro del complejo-fe, como integrantes del mismo o por lo menos como disposición inmediata.

Puédese conceder que no distinguía suficientemente entre la certeza de evidencia, reclamada por muchos partidarios de la fe científica a los que pretendía combatir, y la mera opinión, de donde reducía el campo de la apologética más de lo justo. Con la distinción hecha, su doctrina —profesada con más o menos matices por numerosos autores— no tiene nada que esté en contradicción con el Magisterio eclesiástico.

Lo principal de su aporte —en tiempos del auge de la doctrina de Billot y Pesch— consiste en la afirmación y explicitación de la obra de la gracia en la percepción de la credibilidad sobrenatural: la gracia de la fe, poniendo nuestro espíritu en consonancia con la palabra de Dios manifestada por los signos divinos, nos hace conocer por una inferencia inmediata y soberanamente cierta, que el dedo de Dios está allí. Vemos así el testimonio de Dios en y por los signos que la garantizan. Tal es la manera cómo, según Rousselot, se alcanza el motivo formal de la fe. Ello trae consigo el asentimiento al contenido de la revelación y forma así el acto de fe completo (cf. Dhanis, NRTTh. 1946, p. 33).

Al introducir los signos de la credibilidad dentro del acto de fe, motivándolo, en alguna manera, nos parece fuera de la línea tradicional. Santo Tomás insiste en el *propter veritatem primam tantum*. En otras palabras, no nos parece suficientemente mística la concepción Rousselot, tiene ciertos resabios Lugonianos la inferencia inmediata que establece⁸.

8) *La solución de la Taille.*

En nuestro artículo anterior transcribíamos una página del P. de la Taille a propósito de la oración contemplativa, publicada en *Recherches de Science Religieuse* en 1919, p. 278 (CIENCIA Y FE, n. 20, p. 54 y ss.).

⁸ Bajo este aspecto es interesante notar el paralelismo de la reacción de Rousselot contra la fe científica y la reacción de Blondel contra la apologética racionalista. Escribe el P. de Montcheuil, en *M. Blondel, Pages Religieuses*,

Para los autores de esta tendencia, que pretende reencontrar el auténtico pensamiento de Santo Tomás, la fe no es una inferencia ni mediata ni inmediata a partir de los motivos de credibilidad. Ella adhiere directamente a Dios, se suspende directamente de él, como de un polo atrayente. Por la gracia de la fe, Dios se hace presente secretamente al alma, la mueve, la atrae de manera de centrar en sí mismo —tal cual es revelado en el mensaje cristiano— una afirmación santamente ávida y confiada. (Dhanis, l. c. p. 33).

El acto de fe teológica es prestado voluntariamente por la sobrenatural credibilidad de su objeto, conocida por la luz de la fe. De ley ordinaria, máxime en la fe adquirida, la credibilidad natural o sea el juicio de la credibilidad prudencial o certeza moral acerca de la credibilidad de la revelación cristiana, precede como condición necesaria al conocimiento sobrenatural

Aubier, 1942, p. 22: Es recurriendo a esta noción de signo que se verá cómo en apologetica no se trata tanto de oponer argumentos válidos a argumentos que no lo son, sino más bien de una manera válida y una manera inaceptable de proponer los argumentos. Nada hay en el mundo presente o en la historia que no pueda servir a un alma bien dispuesta y sobrenaturalmente iluminada de signo para reconocer la benevolencia de Dios hacia la humanidad y los medios de salvación que ha establecido. Pero en revancha, de ningún hecho o principio se concluirá por un proceso meramente racional la existencia de lo sobrenatural. M. Blondel habla de argumentos insuficientes de los cuales deben evitar los apologetas el servirse; se trata ante todo de prevenirlos contra el mal uso de los argumentos, a los cuales se les pide lo que no pueden dar, a consecuencia de una falsa idea del conocimiento religioso. El no ha tenido jamás la idea de condenar los argumentos tradicionales. La equivocación ha tenido lugar particularmente respecto de la valoración del milagro... Blondel no niega que el milagro sea capaz de desatar en el alma el movimiento que la llevará a la fe. Expresamente ha indicado cómo el milagro es símbolo de lo sobrenatural. Pero ha protestado contra la utilización defectuosa del milagro, como de los demás argumentos apologeticos. Si ha hablado especialmente de él, es a causa de la teoría, que ha podido encontrar frecuentemente expresada, basada en una concepción de la natura, las leyes naturales y el determinismo científico, de las posibilidades de conocerlo, de la cual lo menos que puede decirse es que no concluye. Rechazar una manera determinada de comprender y expresar el argumento del milagro porque se la estima viciada por presupuestos filosóficos inaceptables, no es lo mismo que rechazar la realidad del milagro ni su valor. Los teólogos y apologetas tienen necesariamente una filosofía y nadie les hará por ello un reproche, puesto que sin ella no podrían ni pensar ni hablar...

Resumiendo los resultados adquiridos, se puede decir que M. Blondel no

de la credibilidad en el sentido dado a este término por la escolástica del siglo XIII⁹.

El P. Malevez, S. I. (RSR. 1938, pp. 385-429; 527-569) a propósito de la Teología católica, teología dialéctica y teología natural, se ocupa del acto de fe (527-540, l. c.) saliendo en defensa del carácter místico y religioso del mismo, confrontando la posición católica con la de K. Barth y mostrando cómo la doctrina de S. Tomás puede satisfacer muchas de las exigencias del teólogo protestante.

Para el P. de la Taille, *la finalidad consciente del acto intelectual imperado por la voluntad* es el motivo último del acto de fe; la afirmación de la proposición a creer es el medio de entrar en posesión del Bien supremo hacia el cual tiende nuestro amor y es porque esta afirmación aparece al creyente como soberanamente buena, que la lleva a cabo. En la terminología de Jean Mouroux, *la fe es una afirmación y un amor, un amor que busca una persona y la afirma para poseerla*. (Cf. CIENCIA Y FE, n. 20, p. 40).

El P. Malevez explica la *finalidad consciente* como la sollicitación divina interior —el *affectus credulitatis* del Concilio Arausicano— que hace ver al alma su adhesión a la revelación como la condición necesaria de su ordenación al Bien supremo al cual se siente interiormente atraída: Si te resistes a creer, fal-

ha pretendido reemplazar una apologetica *objetiva* por una apologetica *subjetiva* o una apologetica *externa* por otra *interna*. No ha venido a substituir argumentos viejos por argumentos nuevos. Es un trabajo más profundo el que pide a los apologetas: les invita a reflexionar sobre la idea que deben hacerse de su tarea. Puesto que su análisis de la acción muestra que la «prueba» religiosa no debe tratar de proceder de la misma manera que la prueba científica y que es errar el camino tratar de mostrar que hay una relación de orden lógico y verificable por la sola actividad de la razón, donde no intervendría la libertad, entre lo que se impone a nosotros a nombre de la observación corriente o los métodos científicos y la realidad de los hechos sobrenaturales».

⁹ Entre los autores O. P. que pueden citarse como pertenecientes a esta corriente se encuentran los PP. Chenu, O. P., Boisselot, O. P., etc. Aparte de su fidelidad a S. Tomás es de notar el empeño de no dejar de lado o ignorar las condiciones psicológicas y religiosas del acto de fe. Según el P. Chenu, Santo Tomás logró elaborar una teología de la fe que es una síntesis de las exigencias intelectuales de Aristóteles y de la piedad de S. Agustín.

tas a tu deber, pierdes tu destino último el Bien supremo, frustras tu vocación. La fe aparece así como un deber al cual el espíritu no puede rehusarse sin traicionarse a sí mismo. Tal es el juicio de credibilidad, anterior en alguna manera al acto de fe, que puede ser racionalmente justificable.

Tiene esta concepción la ventaja sobre la de Rousselot, de no introducir los signos creados en el complejo-fe, como motivo formal de la misma. En este sentido, nos parece justificada la opinión del P. de Wolf, S. I., de que la posición de Rousselot no puede invocar en su favor el patrocinio de S. Tomás, bajo este aspecto. (La justificación de la foi chez S. Thomas d'Aquin et le Père Rousselot, Bruxelles-Paris, 1946, p. 121 ss.; cf. en sentido contrario Huby, RSR. 1947, pp. 465-480).

La trascendencia del motivo formal de la fe es mejor mantenida en la concepción que consideramos: la fe no se termina en un enunciado, sino en la persona misma de Dios —se trata de una virtud teologal—, ella es excitada por un instinto de Dios, interior, que invita a apoyarse en él, instinto que le hace tender directamente a él, y al mismo tiempo le abre las puertas del alma, si accede a la invitación, para entrar en ella y *habitare per fidem in cordibus nostris*.

El P. Dhanis, cuyas folias policopiadas nos han servido en nuestro artículo anterior, escribía en 1939 (NRTh., p. 1101-1103): La teología tomista admite que la apologética justifica a los ojos de la razón la ascensión trascendente de la fe, y que la enseñanza del magisterio eclesiástico dirige extrínsecamente esta ascensión. Pero ni el trabajo apologético ni la enseñanza del magisterio podrían poner mano por sí mismos al objeto sobrenatural de la fe. El creyente echa el ancla en Dios, adhiere a la palabra divina en la expresión que de ella le da la Iglesia, pero adhiere a ella tomando inmediatamente como punto de apoyo esta misma Palabra increada que se dirige directamente a él¹⁰.

¹⁰ A propósito del bello libro «Sous les yeux de l'incroyant», del P. J. Levie, S. I. escribe el P. Dhanis en NRTh. 1945, p. 608 (1216):

No hay libro por bueno que sea que responda a todos los deseos. El P. Levie parece tener habitualmente en vista un conocimiento de los motivos de creer de tal manera elaborado, que no puede ser el patrimonio sino de unos pocos intelectuales. El no nos dice cómo los motivos de credibilidad, muchas veces

Los criterios o motivos de credibilidad quedan al alcance de la razón para justificar ese acto de adhesión a la Verdad Primera, acto que sin embargo trasciende las fuerzas de la misma razón.

Para creer, escribe el P. Malevez (l. c., p. 535), es preciso ser dóciles y sensibles a la atracción interior, pero frecuentemente no podremos reconocer y ratificar nuestras tendencias, sino mediante la discreción racional que ha mostrado previamente —o posteriormente si se trata de ratificar una experiencia— el testimonio que dan al valor y verdad de esas tendencias el mundo y la historia; tendremos que descubrir los rastros o signos de Cristo en su universo; después de ello, habiendo obtenido una certeza racional sobre la realidad de nuestro destino trascendente, nos será posible discernir la inclinación mística y hacerle lugar en nosotros.

Nos parece que esta concepción gana en eficacia si se enriquece con la estructuración personal de Jean Mouroux y usa del aporte Marceliano, que nos ha transmitido su experiencia —no un sistema— en la horadación del misterio ontológico. Para mostrar una de las tantas coincidencias entre el autor de «Être et Avoir» y Santo Tomás, transcribiremos dos párrafos que se refieren al tema que tratamos.

bien rudimentarios, que poseen los fieles, pueden ser suficientes. Sus exigencias en materia de motivos de credibilidad ¿no serán algo excesivas? La certeza soberana de la fe no debe ser proporcionada a la que se adquiere de los signos de la revelación ni tampoco a la que se adquiere mediante una gracia libremente recibida. Así debiera ser, si los signos de la revelación entrasen de una manera u otra en el motivo propio del acto de fe. Algunos teólogos, en efecto, sostienen que así es. Pero otros, más numerosos que ellos, nos llevan solamente a reclamar una fe que se suspende directamente, como de su motivo propio, en la Palabra increada de Dios. Para que ello pueda darse, esta Palabra deberá —creemos— ser concebida como el Dios de Verdad que obra en lo más íntimo de la inteligencia, que la mueve y atrae dulcemente a sí y que le inspira un asentimiento soberanamente confiante. Esta confianza inspirada y soberana será la certeza propia de la fe. Suscitada por la atracción directa del Dios de verdad, entregada a esa atracción, no se regula sobre el grado de certeza de una percepción —aunque fuera sobrenatural— de los signos de la revelación: es de otro orden. Se concibe así cómo el conocimiento de los motivos de credibilidad puede permanecer muy modesto, sin que la certeza intrínseca de la fe padezca detrimento...

Escribiendo Santo Tomás a propósito del *Scio cui credidi* (2 Tim. I, 12) dice: Se pone la certeza de la esperanza, que hace que no sea confundida, la cual proviene de la grandeza de Dios que promete. Y por ello dice *Cui credidi*. Hay que notar que de una manera *credere* es acto de fe, y su sentido es *scio*, etc., es decir, sé que aquél que prometió es veraz para dar la vida eterna que ha prometido al hombre fiel o creyente. En contra de esto surge la dificultad de que sería lo mismo saber y creer, sabido y creído —quod est impossibile— ya que de la esencia del saber es que sea visto (intelectualmente), de la esencia del creer lo contrario. Responde S. Tomás: En la fe se dan dos cosas: lo que se cree y a quién se cree. De lo que se cree no puede haber ciencia, puesto que perdería su razón de crédito; pero de a quien se cree se da ciencia, ya que es evidentísimo que Dios es veraz, y por ello dice: *Cui credidi*... De otra manera se puede entender el llamar creer a la fe de aquel a quien se encomienda una cosa o hace crédito... —y en este sentido es más verdadero— como si dijera: Yo mismo, mis trabajos y padecimientos, *credidi*, he confiado a él es decir, a Dios y en consecuencia, sé, *scio* que es poderoso para conservar mi depósito. Y es de notar que depósito tiene un doble sentido. Un primer sentido: *ego deposui*: yo he depuesto, he depositado... Y así el hombre depone o deposita en Dios su salvación, cuando se entrega a Dios totalmente. *Omnes sollicitudines vestras proicietes, quoniam ipsi cura est de vobis* (I. Pet, V) *lacta super Dominum curam tuam et ipse te enutriet*. (Ps. 54). De la misma manera depone o deposita sus obras, cuando no recibe de inmediato la recompensa... (cf. II II, Q. 11, a. 1).

Gabriel Marcel escribe en *Du Refus à l'invocation*, p. 176:

La idea de crédito tiene aquí que guiarnos. Acordar o abrir un crédito a... He aquí la operación a mi parecer la más intrínsecamente constitutiva de la creencia. No debemos dejarnos inducir en error por el hecho de que consentir un crédito es poner a la disposición de otro una cierta cantidad... con la esperanza de que nos será devuelta con un cierto beneficio o interés. Débese descargar la idea de crédito de ese lastre material. Yo no soy de ninguna manera separable de lo que yo pongo a disposición de este N. N. (sobre la naturaleza del cual habremos de volver en seguida). En realidad este crédito que yo otorgo

es en alguna manera mi mismo yo. Hay en ello un acto esencialmente misterioso...

Fijémonos ahora en este N. N. al cual abrimos un crédito, al cual nos vinculamos. ¿Cuáles son sus caracteres? Me inclino a afirmar que será siempre una realidad personal o supra personal... Lo que está por debajo de la persona participa siempre de la *cosa*. ¿Cómo podría yo poner mi confianza en una cosa —que por definición es inerte— es decir, incapaz de responder? Ello sólo es posible a condición de que yo personalice la cosa, que yo haga de ella un fetiche, un talismán, es decir la encarnación de los poderes que son propios de la persona. Creer en alguien, colocar su confianza en alguien, es decirle «Yo estoy seguro de que no traicionarás mi esperanza, por el contrario, la satisfarás, la colmarás». Es de intento que empleo aquí la segunda persona. No se puede tener confianza sino en un *tú*, en una realidad susceptible de hacer función de *tú*, de ser invocado, de convertirse en un recurso».

9) *Crisis de ambas tendencias.*

Es fácil —escribe R. Aubert (l. c., p. 164)— establecer todo lo que separa a la posición del P. Malevez de la posición Roussetot, a pesar de la aspiración común de poner el acento sobre la parte de Dios y del amor en un acto en el cual los teólogos hacen muchas veces demasiado exclusiva la parte de la razón. Para Roussetot, a pesar de que la inclinación sobrenatural sea necesaria para percibir los signos de credibilidad, el acto de fe en sí mismo depende lógicamente de la percepción de esos signos. El P. Malevez no se pronuncia sobre la cuestión de saber si la luz de la fe es requerida para aprehender la credibilidad prudencial del cristianismo; su explicación no exige la imposibilidad de la credibilidad natural. Por el contrario, se separa netamente de Roussetot al afirmar que el creyente da en definitiva su adhesión a causa de la luz de la fe (constituída por la moción divina obscuramente percibida como tal) no a causa de los motivos iluminados por esa luz; según él, el papel que cabe a los motivos de credibilidad en la fe «es un papel más psicológico que lógico o crítico» (p. 535). Roussetot, que pone principalmente el acento sobre el *credibile*, considera en el fondo el acto de fe co-

mo una inducción a partir de los signos divinos identificados de una manera sobrenatural. Para Malevez el motivo de la fe que es Dios hablando por la Iglesia, es además aprehendido, fuera de toda mediación discursiva, en la inclinación, percibida como de origen divino, que nos empuja a adherir al dogma católico; y es la conciencia de la obligación correspondiente que engendra el juicio de credibilidad sobrenatural y nos hace afirmar categóricamente el *credendum*».

Para S. Tomás, la fe tiene una estructura altamente teológica y mística y la certeza de la misma es independiente de los motivos de credibilidad. No quiere ello decir que no pueda justificarse racionalmente la credibilidad de la revelación cristiana: quiere solamente decir que el asentimiento no se basa sino en la *Prima Veritas tantum*.

Creemos que la distinción entre las distintas acepciones de la palabra credibilidad, esclarece el punto débil de la posición Rousselot; pero no creemos que la posición del mismo exprese la mente de Santo Tomás; y por otra parte, si en su tiempo fué atacada por parecer poco racional, hoy nos parece que lo es demasiado, al introducir la inducción o inferencia en el complejo fe.

Ni la razón ni el sentimiento pueden explicar por sí solos la certeza de la fe. En otras palabras, quien no tiene la fe o usa de ella —*ratio fidei*— podrá ver claro que la posición cristiana es evidentemente legítima a la luz de la razón, pero careciendo de su experiencia inefable fluctuará antes de encasillarla entre la ciencia, la opinión, el sentimiento o la quimera. Como si a un ciego se le explicara la diferencia de los colores y luego se le exigiera que distinguiera entre el rosa y el morado.

10) Conclusión.

Al considerar el camino andado en el medio siglo transcurrido, no puede menos de reconocerse que un planteamiento diferente cobra derechos de ciudadanía en el campo teológico. Nuevo, hemos dicho, y sin embargo lo es solamente para nosotros. Más fácil le sería a Santo Tomás reconocerse en las soluciones que hemos tratado de sintetizar, que en el planteamiento que de su doctrina se hacía hace cincuenta años.

Si hubiéramos de obtener de él o de Agustín una respuesta que satisficiera al interrogante que surge inevitable de los problemas suscitados, no nos darían otra que la que entonces dieron, usando las palabras de S. Juan: *Qui ex Deo est, verba Dei audit*. Porque en último término la explicación del hecho de la fe de unos y de la incredulidad de otros no se ha de poner en la sutileza de los argumentos, la riqueza del sentimiento, la ciencia —que decíase a principio del siglo lleva a Dios— sino en esa cierta connaturalidad entre el que la escucha y la palabra de Dios.

Dice S. Tomás comentando el texto citado:

«Establece la verdadera causa de la aversión que le profesaban los judíos diciendo: Si digo verdad, ¿por qué no me creéis? y en primer lugar pone la causa; seguidamente asume la proposición, deduce por fin la conclusión.

«Dice pues: Ya que no podéis decir que no creéis en mí porque yo sea un pecador, es preciso ver por qué no creéis, como si dijera: Si a mí, a quien tenéis en aborrecimiento, no podéis argüir de pecado, manifiesto es que a causa de la verdad me odiáis, puesto que me digo Hijo de Dios...

«Da la razón, y por cierto verdadera, al decirles: *Qui ex Deo est, verba Dei audit*. Quien es de Dios, oye la palabra de Dios, pues dice el Eclesiástico (XIII, 19) *omne animal diligit sibi simile*, todo animal ama a su semejante. Quienquiera es de Dios, en cuanto tal, tiene cierta similitud con las cosas que son de Dios, y adhiere a ellas... de donde, quien es de Dios oye con agrado la palabra de Dios; y más adelante: (Ioan. XVIII, 37) *quienquiera es de la verdad, oye mi voz*: principalmente deben oír la palabra de Dios, *libenter*, los que son de Dios, como sea el semen por el cual somos generados hijos de Dios. (cf. Ioan. X, 35: A aquellos llamaré dioses a quienes se dijo la palabra de Dios).

«Consiguientemente saca la conclusión: *Propterea vos non audistis, quia ex Deo non estis*: por eso no escucháis la palabra de Dios, porque no sois de él. No es vuestra incredulidad causada por mi pecado, sino por vuestra malicia... Y como dice S. Agustín, son de Dios por la naturaleza, pero no lo son por los vicios y malas afecciones; puesto que a ellos les dice que no sólo por el pecado eran viciosos —eso es común a todos los pecadores— sino que sabía de antemano que no habían de creer

con la fe que habría de liberarles de sus pecados. (In Ioan. X et XVIII, 37).

«Mira atentamente —agrega S. Tomás— que no dice: el que oye mi voz *est ex veritate*, que de ello se conseguiría precisamente que somos de la verdad porque oímos su voz y creemos; sino que por el contrario creemos porque somos de la verdad: *ex veritate*, en cuanto hemos recibido el don de Dios por el cual creemos y amamos la verdad... (cf. Ephes. II, 8; Phil. I, 29).

Restaría establecer en qué consiste, en orden a la fe, esta connaturalidad con la palabra divina —la *inclinatio cordis ad credendum*— (S. Thomas in ep. ad Rom. X, 17). Pero ello sale del marco que nos hemos propuesto en estos estudios. Baste recordar el adagio —como lo entendemos— *Facienti quod est in se, cum gratia actuali, Deus non denegat gratiam sanctificantem*¹¹.

¹¹ Aún para la prueba de la existencia de Dios por las «cinco vías», para los preambula fidei y el juicio prudencial de credibilidad o la credibilidad *natural*, puede establecerse un concurso gratuito sobrenatural, sin que ello importe contrariar la doctrina Vaticana acerca de la capacidad de conocer con certeza la existencia de Dios, o demostrar la *evidentem fidei credibilitatem*... El Concilio entiende definir la capacidad física de la inteligencia, de manera alguna determinar las condiciones de su ejercicio; mucho menos excluir el concurso sobrenatural en tales operaciones. Si tales actos fueran «in linea fidei», exigirían en cuanto saludables la sobrenaturalidad. cf. Lennerz. De Deo uno, Romae, p. 28, nota 51.

NATURALEZA Y LIMITES DEL DERECHO AL TRABAJO

Por ANGEL PÉREGO, S. I.

Profesor de la Facultad Teológica de Cuglieri (Italia)

Tradujo para CIENCIA Y FE Emilio Máspero, S. I.

Al hojear las primeras páginas del *Annuaire des Statistiques du Travail* 1947-1948, uno no puede menos de sorprenderse al comprobar que la actual masa trabajadora mundial de la agricultura, de la industria y de sus actividades afines suma solamente 438 millones. Es verdad que en tales estadísticas no se hallan comprendidas ni Argentina ni Rusia, y que muchos datos, especialmente de los países menos adelantados, no han podido ser determinados con rigurosa exactitud. Así y todo, teniendo en cuenta que la población del globo supera hoy los *dos mil millones*, es forzoso concluir que sólo *una cuarta parte de la humanidad trabaja*, es decir, tiene una ocupación en el sentido económico de la palabra.

Según la relación de la Comisión presidida por William Beveridge para el Plan de Aseguramiento General, los 45 millones de habitantes de Inglaterra se subdividirían en las siguientes categorías:

- 18.000.000 de asalariados;
- 2.600.000 de empresarios y productores autónomos;
- 2.250.000 que no viven de su trabajo;
- 9.650.000 mujeres casadas no asalariadas;
- 4.800.000 ancianos; y
- 10.000.000 niños.