

# La razonabilidad de la fe en Kleutgen y en el Vaticano I

La finalidad de nuestro estudio es en parte iluminar indirectamente la doctrina del Vaticano I sobre la razonabilidad de la fe encuadrándola en la teología de uno de los autores más representativos de la época y más cercanos al Concilio, Joseph Kleutgen, y en parte describir la génesis del párrafo de la «*Dei Filius*» sobre la razonabilidad de la fe, en su última fase (esquema reformado), en la que intervino el mismo Kleutgen; finalmente, a la luz de ese encuadramiento y de esa génesis, estudiaremos el mismo texto del Vaticano I<sup>1</sup>.

## I. LA RACIONABILIDAD DE LA FE EN KLEUTGEN

1. En la selección de temas que forman sus obras *Die Theologie der Vorzeit* y sus *Beilagen*<sup>2</sup>, el de la fe ocupa un puesto destacado. Frente a los intentos de Hermes, Lamennais y Bautain y Günther, que o no se han librado de los errores racionalistas, que querían combatir, o se han ido al extremo contrario, va a defender los principios antiguos de la Iglesia sobre relación entre razón y fe. Este es el punto de vista que ha de dominar en su exposición.

---

<sup>1</sup> Nuestro estudio será un complemento del que hemos publicado sobre el esquema de Franzelin: *La razonabilidad de la fe en el Concilio Vaticano I. Esquema de Franzelin*. Granada 1966.

<sup>2</sup> *Die Theologie der Vorzeit*, 1.<sup>a</sup> ed., tomo último (3.<sup>o</sup>), Münster 1860. Sin embargo, la parte en que trata de la fe no la publicó hasta 1865, porque interrumpió su obra para escribir *Die Philosophie der Vorzeit* (1860-1863). Juzgaba necesario fundamentar las cuestiones que había de tratar. Citaremos en general la 2.<sup>a</sup> ed., principalmente el t. IV (1873), equivalente al 3.<sup>o</sup> de la 1.<sup>a</sup> ed. Este último lo citaremos para tener en cuenta los puntos en que cambió de parecer. En *Beilagen zu den Werken über die Theologie und die Philosophie der Vorzeit* trata también de la fe en Heft III, 2.<sup>o</sup> (1875).

No es cierto, como a veces se afirma<sup>3</sup>, basándose quizás en el modo de hablar de Kleutgen ya desde el título de su obra («Die Theologie der Vorzeit vertheidigt von...»), que pretenda simplemente resucitar la antigua Teología tal y como existió tiempos atrás. Su actitud es mucho más matizada, en particular en lo que respecta a las relaciones entre la razón y la fe. Se dio cuenta de que la crítica del conocimiento que poseía la Escolástica no bastaba en los nuevos tiempos, después de Descartes y Kant, de los que se muestra buen conocedor<sup>4</sup>. Suscribe las exigencias de Hermes de una teoría del conocimiento adecuada a los problemas del criticismo moderno, crítica que le faltaba a la Escolástica<sup>5</sup>. Por ello aboga por un perfeccionamiento de ésta no meramente accidental, en algunas de sus partes, como querían Clemens y otros, sino en sus mismos fundamentos, que es la fundamentación racional de la fe. La Edad Media, en tranquila posesión de la fe, no tuvo ocasión para una gran reflexión sobre sus fundamentos. El progreso de la ciencia lleva a esta reflexión. Para este perfeccionamiento son aprovechables las adquisiciones de la nueva Filosofía<sup>6</sup>. Lo que no aprueba es que para realizar esta empresa se eche abajo todo el pasado<sup>7</sup>.

En concreto, en cuanto al método, la Escolástica reconoció, según Kleutgen, el principio de no-presuposición («Voraussetzungslosigkeit»), que A. Schmid y Hermes exigen para una fundamentación racional de la fe, puesto que exigía una estricta prueba de su racionalidad. Sólo se puede dudar si lo aplicó en todo su alcance<sup>8</sup>.

Pero en otro punto de método se opone decididamente a Hermes. Para éste, la duda real es condición de una fundamentación racional de la fe. Kleutgen rechaza este método, pero admite la duda metódica de Descartes. La razón es que antes de toda reflexión filosófica poseemos sobre ciertas verdades, y entre ellas los preámbulos de la fe, *certeza vulgar* perfectamente válida por sí misma; su verdad se impone al espíritu y el rechazarla aparece como un acto inmoral de orgullo y locura. El papel de la razón filosófica no es «inquisitivo», sino «demostrativo»; su ofi-

<sup>3</sup> Por ejemplo, K. WERNER, *Geschichte der Theologie*, V, p. 626. Lo refuta Kleutgen en *Beilagen* II, p. 27.

<sup>4</sup> Cf. L. GILEN, *Kleutgen und die Erkenntnistheorie Descartes*, Schol 30 (1955) 51.

<sup>5</sup> Cf. *Phil. der Vorzeit* I, p. 24.

<sup>6</sup> Cf. *Beilagen* II, p. 27. Es más, fue acusado de servirse más de la filosofía nueva, y en particular de la de Günther, que de la escolástica. Véase su respuesta en *Phil. der Vorzeit* I, p. 523. Cf. L. GILEN, *Kleutgen und der hermesianische Zweifel*, Schol 33 (1958) 22 s.

<sup>7</sup> Cf. *Theol. der Vorzeit* V, p. 449.

<sup>8</sup> Cf. *ib.*, pp. 447 s.

cio no es descubrir la verdad o ayudarnos a adquirir conocimiento de ella, sino sólo mostrar por la razón lo bien fundado de las certezas que poseemos por naturaleza o por la revelación<sup>9</sup>.

El valor de la certeza vulgar se basa en lo que es principio primario de su teoría del conocimiento, que toda facultad cognoscitiva es capaz de conocer la verdad. La inteligencia tiene una capacidad de conocer la verdad anterior a la reflexión filosófica e independiente de ella. Frente a la doctrina semirracionalista, que sólo reconoce valor a la forma filosófica de pensar, la de Kleutgen (que será común a los demás escolásticos del XIX) es un progreso en orden a una diferenciación de tipos de conocimientos. La diferencia parece que está en que la certeza vulgar no toma conciencia de sí misma con la misma claridad que la científica, no en el objeto de ambas, que es el mismo.

Otro principio, que Kleutgen repite con frecuencia, es que la certeza objetiva no se funda en un mero asentimiento necesario, sino en la evidencia de la verdad del conocimiento. Sabemos que sabemos y que la necesidad de nuestro conocimiento no se debe a una disposición de nuestra potencia de conocer<sup>10</sup>.

Esta crítica del conocimiento, exigencia de su época, en que pretende descender hasta los fundamentos necesarios e indiscutibles, no había sido antes de Kleutgen incorporada al tratado de la fe.

El plan que Kleutgen se traza de las relaciones entre la razón y la fe lo deriva del concepto de esta virtud teológica. La fe es un asentir por la autoridad de Dios que revela; luego hay que conocer previamente el hecho de la revelación. De este conocimiento se pregunta: ¿es una ciencia («Wissen»)? ¿Cuál es exactamente su contenido? Por «ciencia» entiende Kleutgen un conocimiento intrínseco («durch Einsicht in die Sache») y cierto, opuesto a fe y opinión. Además, la fe es un acto libre y a esta propiedad corresponde la cuestión sobre el grado de certeza del conocimiento precedente. Es por fin una virtud sobrenatural, lo cual plantea la cuestión del influjo de la ciencia en la fe<sup>11</sup>.

2. Exige como fuentes del conocimiento de la Revelación motivos de credibilidad externos y sensibles, que son principalmente las profecías y los milagros<sup>12</sup>. La gracia interior, a la que se refieren algunos textos de la Escritura, utilizados por los ra-

<sup>9</sup> Cf. *Phil. der Vorzeit* I, p. 377. Cf. G. VAN RIET, *L'épistémologie thomiste*, pp. 74-77.

<sup>10</sup> Cf. *Theol. der Vorzeit* V, p. 447; IV, p. 405.

<sup>11</sup> Cf. *ib.* IV, p. 319.

<sup>12</sup> Cf. *ib.*, pp. 338-372, en particular p. 340. Da como razón el ser la Revelación mediata; cf. pp. 320 s.

cionalistas en pro de la revelación interior, no es «revelación», sino «iluminación»; su acción no está de parte del objeto, sino del sujeto, capacitando su potencia cognoscitiva para conocer la revelación externa como divina. Por otra parte, la experiencia nos da la insuficiencia de ese recurso a la revelación interna, a la que se ha acogido a través de la historia la fantasía de los pietistas; por el contrario, los apologetas y Padres de la Iglesia aducían siempre la tradición escrita y oral de la Palabra divina<sup>13</sup>.

Pero ninguno de estos argumentos los propone Kleutgen como exigencias absolutas de la racionalidad de la fe, sino como camino ordinario de la Providencia, más conforme con nuestra naturaleza, pero que puede en casos extraordinarios ser sustituido por una revelación interna e inmediata producida sólo por la gracia<sup>14</sup>.

Considera el hecho de la revelación en su pura y abstracta cualidad de hecho histórico. Se trata de probar la existencia de un suceso externo, prescindiendo de todas las cualidades de ese suceso<sup>15</sup>. La prueba se funda en otros hechos sensibles extrínsecos a la misma revelación, aunque unidos a ella de tal modo que, para quien los considerara en toda su amplitud y fuera capaz de apreciar todo su valor, constituirían una prueba evidente, tanto o más que otros hechos históricos, de los que nadie puede dudar. Pero, aunque son evidentes en sí, no son evidentes para nosotros por nuestra incapacidad de abarcar todo su valor<sup>16</sup>.

3. La *actividad cognoscitiva* es la que corresponde a tales pruebas. Consta de observación sensible y reflexión intelectual («Nachdenken»). La observación constata la realidad del hecho y la reflexión lleva al conocimiento de su causa, Dios. Se trata de un proceso deductivo normal de conocimiento de la causa por su efecto. Cita a Santo Tomás, que atribuye siempre a la razón, y a la razón que concluye de las criaturas al Creador, el conocimiento de los preámbulos de la fe<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> Cf. ib., pp. 335 s.

<sup>14</sup> Cf. ib., pp. 321 s. Habla también de los motivos internos a la revelación, pero opina que éstos sólo la hacen probable (p. 380).

<sup>15</sup> Cf. ib., p. 377. Nota Kleutgen que la palabra «Revelación» la podemos tomar en diversos sentidos: en el de la sola acción externa de enseñar Dios a los hombres mediatamente, o también en el de la interna iluminación y santificación de los hombres, o incluso en el del entero orden sobrenatural. En Apologética se ha de entender en el primer sentido: «La Apologética demuestra el hecho de la Revelación, a saber, que lo que se nos ha anunciado como Palabra de Dios, es realmente Palabra de Dios; el contenido sólo en cuanto su verdad se sigue del hecho» (ib., p. 451).

<sup>16</sup> Cf. ib., p. 436.

<sup>17</sup> Cf. ib., pp. 322, 324 y 377.

Esto es lo que de ordinario hace falta, a menos que la gracia supla a los signos de la revelación.

4. Supuesta la certeza del conocimiento previo a la fe, se plantea la cuestión de su compatibilidad con la libertad y sobrenaturalidad de la misma fe. Parece que la naturaleza racional está necesitada a asentir a lo que conoce con plena certeza. Es la concepción fundamental de la filosofía de Hermes, pero que también tiene su apoyo en la tomista, que afirma que el entendimiento es potencia necesaria.

La *certeza libre* es para Kleutgen una pieza central dentro de su sistema de racionabilidad de la fe. Cree necesario extenderse en consideraciones filosóficas sobre este tipo de certeza antes de aplicarlo al conocimiento del hecho de la revelación. Esto puede ser un indicio de que se trata de uno de esos puntos en que la doctrina escolástica necesita perfeccionamiento. Solamente cita en su apoyo un texto de Santo Tomás.

Comienza distinguiendo entre evidencia y certeza, como doctrina común entre los teólogos, que la aplican al conocimiento de la revelación. Lo propio de lo evidente es ser conocido que no puede ser de otro modo, y esto con tal claridad que nos fuerza a aceptarlo. Necesidad, por tanto, pero necesidad nacida de la claridad con que se muestra el objeto. Con ello se separa de la necesidad ciega de Hermes.

La evidencia está primariamente en el objeto. Se la puede considerar también en el sujeto, en la percepción necesaria de la verdad de lo conocido; pero no está propiamente en el asentimiento necesario, que es consecuencia de esta percepción. La percepción, aun la más perfecta, se distingue del asentimiento. Del mismo modo que en la voluntad hay una inclinación y un consentimiento, que son dos actos distintos que tienen el mismo objeto, así en el entendimiento, aunque no conozca nada distinto, hay una percepción y un asentimiento o adhesión a eso percibido<sup>18</sup>. Kleutgen no concibe el asentimiento como una perfección o acabamiento de la percepción dentro de su misma línea, como, por ejemplo, lo concibe Suárez. Para Suárez la percepción, cuando es evidente y por tanto perfecta, se identifica con el asentimiento<sup>19</sup>. Para Kleutgen, aun en este caso se distinguen, porque el asentimiento no está en la línea de la representación del objeto, sino que dice relación al sujeto, y a la aprobación que hace de la verdad por la adhesión intelectual. Esta distinción, frecuen-

<sup>18</sup> Cf. *ib.*, pp. 403-410.

<sup>19</sup> Cf. CH. PESCH, *Über freies und unfreies Fürwahrhalten mit Bezug auf en Glaubensakt*, ZKT 10 (1886) 44.

temente no tenida en cuenta, puede ser rica en consecuencias en su aplicación al acto de fe. Si en el entendimiento existe, además de la capacidad receptiva de percibir, la activa de adherirse a lo percibido, no se puede, al menos *a priori*, negar la posibilidad de dirigir esta actividad hacia uno u otro objeto.

El asentimiento evidente es necesario no por su misma naturaleza, sino porque se da aplicación perfecta de un objeto a su potencia, y en este caso toda potencia pasa al acto necesariamente. Pero del mismo modo que la voluntad, cuando tiende necesariamente al Bien sumo, aunque no conserva la libertad de elección, tiene siempre la libertad de dominio del propio acto, que no es un impulso ciego, igualmente en el juicio necesario de la razón hay un principio de libertad propio del conocimiento inmaterial, el no ser arrastrado por su objeto, como sucede con el conocimiento sensible. La causa es la posibilidad de conocer diversos aspectos del objeto y el conocimiento del mismo conocimiento por la reflexión<sup>20</sup>. Kleutgen lleva al extremo la oposición a Hermes al poner en todo acto intelectual por su misma naturaleza espiritual un principio de libertad.

Habrà libertad de elección para asentir, cuando ni la verdad manifiesta fuerza al asentimiento ni la falta de verosimilitud lo hace imposible, sino que, como dice Santo Tomás, el objeto conocido, sin determinar el asentimiento, mueve en alguna manera<sup>21</sup>.

¿Es «razonable» («vernünftig»), está justificado ante la razón, la intervención en estos casos de la voluntad para imperar una adhesión firme («certeza libre»)?; ¿o es contrario a su naturaleza, por no proceder del objeto, sino de la voluntad? Si es posible la duda, parece que no es razonable la certeza o exclusión del temor de errar; hemos de ver que la cosa no puede ser de otro modo. Pero, responde Kleutgen, no *con tal claridad* que fuerce al asentimiento. Hay certeza sin evidencia, cuando la duda posible tenemos que declararla «irracional»:

«tenemos que captar esto, pero no con tal claridad que nos fuerce al asentimiento. El caso de que algo sea cierto sin ser evidente, se presenta cuando tenemos que declarar como irrazonable la duda posible; la actividad libre, con la cual en tales casos asentimos, consiste en que, no atendiendo a la duda irrazonable, abrazamos con decisión como verdad aquello en que ninguna otra duda es posible. Por tanto, también en la

<sup>20</sup> Ib., pp. 410 s.

<sup>21</sup> 2 2 q. 1, a. 4. Cf. *De Ver.*, q. 14, a. 1. Citado por KLEUTGEN, *ibid.*, p. 412, n. 2.

certeza libre, cuando es razonable, hay una evidencia, pero es la evidencia de la irracionalidad de la duda, a la cual está ligada el deber de asentir.»<sup>22</sup>

Luego certeza libre es igual a evidencia de la irracionalidad de la duda. Esta evidencia sustituye a la evidencia de no ser la cosa de otro modo, propia del conocimiento evidente. Su objeto es el acto intelectual, formalmente su racionalidad. La evidencia será la cualidad de la reflexión con que el acto intelectual se conoce a sí mismo.

5. ¿Qué significa exactamente en Kleutgen *razonable* («vernünftig»)? Este es el término que repite constantemente al tratar del acto de fe. Designa la cualidad de la certeza libre, cuando es objetiva, en particular de la certeza del hecho de la revelación. Una comparación con los teólogos postridentinos, y en especial con Lugo, manifiesta que «razonable» sustituye a «prudente», que era el término usual en aquéllos y no en Kleutgen<sup>23</sup>.

Tiene en primer lugar un sentido intelectual: el asentimiento es razonable cuando sigue a la percepción de la verdad manifestada, si no con toda, al menos con suficiente claridad, es decir, cuando actúa según la ley de la potencia intelectual, que es la objetividad. Y la objetividad en el asentimiento firme o certeza<sup>24</sup>. Pero lo aplica preferentemente al caso de la certeza libre, lo cual deja paso a un segundo sentido, que es el moral. La certeza libre es «razonable», no sólo porque supone una percepción suficiente para asentir firmemente, sino también en cuanto imperada por un acto de la voluntad moralmente recto. Así, por ejemplo, cuando dice: «dass wir die Vernünftigkeit und...

<sup>22</sup> Ib., p. 413. Además de «vernünftig» utiliza también, sin ninguna diferencia de sentido, «vernunftgemäß» y «der Vernunft gemässe», pp. 408 y 409. Se puede señalar la semejanza de esta última expresión con «rationi consentaneum» en el Vaticano I. En los lugares citados la racionalidad se refiere en primer lugar a los actos de la misma razón. En p. 469, a la voluntad que impera el acto de fe.

<sup>23</sup> Un ejemplo: para Lugo, «creible» es «quod prudenter credi debet firmissime super omnia» (*De fide* d. 5, s. 1, n. 24); para Kleutgen, «dass etwas vernünftigerweise geglaubt werden kann» (o. c. IV, p. 440).

<sup>24</sup> Este es el sentido que tiene, por ejemplo, cuando dice que Hermes no se libró del escepticismo «porque no encontró ese comienzo del pensamiento razonable» (ib., p. 406). «Razonable», como el escepticismo a que se opone, dice relación aquí al valor objetivo del conocimiento. Lo que hace falta para esa racionalidad es «captar que la cosa no puede ser de otro modo» (p. 413). Y no solamente prescinde del aspecto moral, sino que positivamente lo excluye para retener sólo el intelectual, cuando, hablando de una hipotética necesidad de asentir, la atribuye a la «vernünftige Natur» (p. 403).

die Pflicht... zu glauben einsehen»<sup>25</sup>, y en otras muchas ocasiones, en que va asociado a la idea del deber moral, expresando la licitud<sup>26</sup>. En ninguna parte explica Kleutgen en qué consiste esta moralidad. Podemos creer que no es la propia de la prudencia, porque, dada su dependencia de la Teología postridentina y particularmente de Lugo, el no nombrar esta virtud supone un positivo intento de apartarse del pensamiento de aquellos teólogos. Por otra parte, la prudencia ayuda a discernir rectamente lo que se debe obrar en cada caso; perfecciona la razón práctica. En Kleutgen vemos que la racionalidad está relacionada directamente con la objetividad de la razón teórica, no con el obrar ni con la razón práctica, que lo dirige. Se propone ante todo una fundamentación criteriológica de la certeza libre, pero esta fundamentación lo es al mismo tiempo de su moralidad:

«Como consecuencia de las explicaciones dadas, todo depende de si en muchos casos, cuando la verdad iluminadora de la cosa no nos fuerza al asentimiento, conocemos sin embargo la racionalidad del asentir y la irracionalidad del dudar. Porque es claro que, cuando se da este conocimiento, está permitido un asentimiento decidido y se nos ofrece en cuanto queramos o debemos decidirnos.»<sup>27</sup>

Su posición es enteramente opuesta a la de Hermes, que hacía por completo independiente la «razón práctica» de la «razón teórica». Pero también difiere de la de la «Teología del pasado», que reconocía una «razón práctica» o facultad de conocer la rectitud de nuestro obrar como objetivamente verdadero, pero irreductible a un conocimiento puramente especulativo. Así para Lugo el conocimiento de los motivos de credibilidad es solamente «probabilísimo», de por sí es «incierto»<sup>28</sup>, y sin embargo la prudencia nos da la evidencia que hemos de creer<sup>29</sup>. En

<sup>25</sup> *Beilagen* III, p. 90.

<sup>26</sup> Cf. *Theol. der Vorzeit* IV, pp. 291, 440, 448...

<sup>27</sup> *Ib.*, p. 420.

<sup>28</sup> Sin la moción de la voluntad, aun con los motivos, el entendimiento «solum posset elicere assensum probabilem, quo iudicet Deum illud revelasse... [assensus] ediceretur cum formidine...» (*De fide*, d. 1, s. 7, n. 121). Para probar que un mismo objeto material puede ser afirmado simultáneamente por argumentos ciertos y probables, aduce como argumento: «quia mysteria fidei, priusquam credantur fide divina, creduntur fide humana propter motiva, quae non evidentiter sed probabilissime ea suadent...» (*ib.*, d. 2, s. 2, n. 89). La «probabilidad» la entiende como opuesta a la certeza, pues se proponía probar que «certitudo et incertitudo» se pueden unir. Lo mismo expresa cuando dice que el entendimiento asiente en el acto de fe «apparente sola verisimilitudine obiecti» (*ib.*, d. 5, s. 2, n. 33).

<sup>29</sup> Cf. *ib.*, d. 1, s. 7, n. 121.



Kleutgen el asentimiento es «razonable» (bueno), porque la percepción, aunque no evidente, es suficiente y tiene garantías de certeza objetiva. En Lugo no existen tales garantías ni son necesarias, porque aunque se presupone cierto conocimiento objetivo, el fundamento inmediato de la bondad del acto es la percepción que de ella tenemos por el dictamen de la razón práctica<sup>30</sup>.

En resumen, Hermes separaba la «razón práctica» de la «razón teórica» por el valor de sus actos («Fürwahrnehmen» y «Fürwahrhalten»). Los escolásticos antiguos reconocían una «razón práctica» que difiere de la «teórica» no por el valor de sus actos, sino por el modo de actuar, pues juzga sobre la bondad de nuestras acciones concretamente consideradas, en su cualidad de acciones propias; la teórica abstrae, universaliza, objetiviza. Kleutgen no distingue un especial modo de percibir nuestras acciones. La moralidad resulta inmediatamente de la objetividad; ésta es la que sobre todo interesa establecer, pues la moralidad se sigue de modo obvio.

6. Otro punto de vista, que Kleutgen distingue adecuadamente de la necesidad de una proposición respecto al sujeto cognoscente, es *la necesidad que tiene en sí* por las leyes en que se funda. Afirma la existencia de tres evidencias, metafísicas, física y moral, fundadas en leyes metafísicas, físicas o morales. La metafísica tiene una *necesidad absoluta*; no admite excepciones. Las otras dos, una *necesidad condicionada*; admiten excepciones. Pero las evidencias física y moral pueden elevarse a metafísica cuando su negación implica la negación de las leyes físicas y morales, cuya evidencia es metafísica, pues sin ellas no habría orden de la naturaleza, tendríamos que admitir efectos sin causa, etc. De este tipo es, por ejemplo, la certeza que tenemos de la existencia de ciudades alejadas atestiguadas por millares de hombres<sup>31</sup>.

Aplicando su doctrina filosófica al conocimiento del hecho de la revelación, atribuye Kleutgen a este conocimiento certeza moral, porque se apoya en leyes morales, que rigen las acciones humanas. Esto vale de la prueba externa, la cual se presupone para la interna<sup>32</sup>.

No puede alcanzar el grado de evidencia, porque entonces su contenido sería conclusión evidente de dos premisas evidentes,

<sup>30</sup> Cf. *ib.*, d. II, s. 1, n. 16; s. 2, n. 25.

<sup>31</sup> Cf. o. c. IV, pp. 414 s.

<sup>32</sup> Cf. *ib.*, pp. 427 s. Precisa el sentido de «certeza moral» distinguiéndola de la certeza lata o gran probabilidad.

con evidencia externa, ciertamente, pero ésta bastaría para que no pudiera haber fe libre con libertad no sólo de ejercicio, sino también de especificación, y no sólo mediata, sino inmediata<sup>33</sup>. La razón de esta libertad es que en las pruebas de la revelación quedan motivos aparentes de dudar<sup>34</sup>, porque, como queda dicho, no abarcamos en todo su valor los motivos de credibilidad. Pero de la naturaleza de la duda posible deducimos que la falta de evidencia no procede de ellos, sino de la limitación de nuestra potencia cognoscitiva.

Como se ha de negar la evidencia, así se ha de afirmar con los teólogos en general, dice Kleutgen, la certeza del conocimiento del hecho de la revelación. En su conocimiento se cumplen las condiciones que se requieren para la certeza libre: las dudas posibles son conocidas como irrazonables. Por eso está justificada ante la razón el influjo de la voluntad imperando el asentimiento. Desde el punto de vista de la crítica del conocimiento podemos juzgar con seguridad; desde el punto de vista moral no nos está permitido decidirnos ligera y arbitrariamente, sobre todo en cosa tan grave como la fe, y nos está permitido imperar el asentimiento cuanto hay motivos suficientes. Si fuera lícita la duda, no nos sería lícita la fe, por exigir ésta una firmeza absoluta<sup>35</sup>.

Podemos preguntarnos: ¿aplica Kleutgen la doctrina de la certeza reductivamente metafísica al conocimiento del hecho de la revelación? Si la aplica, ¿la exige en todos o en algunos o es simplemente un grado posible pero no necesario? Defendiendo contra Hermes el conocimiento vulgar de los preámbulos de la fe asequible a todos, afirma que da certeza absoluta («unbedingte Gewissheit») y que ella es indispensable para la firmeza de la fe, que no da opción ninguna a dudar<sup>36</sup>. Pero según la terminología de Kleutgen, «certeza absoluta» es la metafísica al menos reductivamente<sup>37</sup>. Por tanto, este grado de certeza es necesario en todo conocimiento del hecho de la revelación previo al acto de fe.

Una confirmación en su doctrina de la certeza libre ve Kleutgen en las palabras de Pío IX (D 1638), «quibus humana ratio luculentissime evinci omnino debet...». Debe dejarse convencer, interpreta Kleutgen, si quiere guiarse por la razón<sup>38</sup>.

<sup>33</sup> Cf. *ib.*, pp. 429, 432 s., 455.

<sup>34</sup> Cf. *ib.*, p. 435.

<sup>35</sup> Cf. *ib.*, p. 437. Cree que los teólogos en general han exigido certeza de los motivos de credibilidad precedente a la fe.

<sup>36</sup> Cf. o. c. V, p. 458.

<sup>37</sup> Cf. o. c. IV, pp. 414 s.

<sup>38</sup> Cf. *ib.*, pp. 464 s.

7. De la certeza del hecho de la revelación se sigue la *evidencia de credibilidad*. «Creible» significa «que algo puede ser creído razonablemente»<sup>39</sup>, y por tratarse de la credibilidad de la doctrina cristiana, que no solamente puede, sino también debe ser creída. Y esto es lo que aparece evidente. El juicio de la credibilidad lo distingue Kleutgen claramente del juicio sobre el hecho de la revelación. La evidencia de credibilidad no significa un tipo de certeza de este juicio. Significa una evidencia estricta, que se refiere al acto intelectual de creer<sup>40</sup> (como ponía una evidencia refleja de la razonabilidad de la certeza del hecho de la revelación). Volvemos a encontrar referido a este acto el adjetivo «razonable»; y no tiene nada de particular, puesto que «creer» es asentir con certeza libre, derivada del hecho de la revelación, que funda la creencia. Al hablar de «creer», «creible», se refiere al acto de fe sobrenatural, aunque no lo especifique ni se fije en su condición sobrenatural. Y es que en el fondo de su sistema está la teoría lugoniana de la elevación meramente entitativa del acto de fe.

De esta diversidad, y al mismo tiempo dependencia, entre juicio de credibilidad y juicio del hecho de la revelación deduce la diversidad en cuanto a la necesidad subjetiva del juicio (evidencia y certeza) y el que el de la revelación tenga que ser cierto con certeza absoluta y no pueda ser probable o cierto en certeza condicionada. La evidencia de credibilidad tiene que fundarse en motivos que den certeza absoluta de los hechos históricos. Pero basta certeza libre de ellos para que tengamos evidencia del deber de asentir a su contenido por respeto a Dios. Evidencia de que las dudas posibles son irracionales y evidencia de que con tales dudas tenemos que reconocer el hecho de la revelación y creer en su contenido<sup>41</sup>. No es más que una aplicación de la distinción que hizo entre necesidad del asentimiento y necesidad de la proposición en sí misma considerada. La primera es algo extrínseco al objeto; depende de que su manifestación al entendimiento sea más o menos perfecta. La segunda depende de la naturaleza misma del objeto, pues se trata de los motivos por los cuales es así y no de otro modo. El vínculo que existe entre lo revelado y el hecho de la revelación exige, para que lo revelado sea creído con certeza absoluta, que el hecho de la revelación sea afirmado con igual certeza. Pero que lo uno en cuanto creible aparezca evidente y lo otro solamente cierto, es cosa extrínseca a la estructura de la fe. Se basa en que el uno es un hecho de conciencia inmediatamente intuible y el otro un hecho externo.

<sup>39</sup> Cf. *ib.*, p. 440.

<sup>40</sup> Cf. *ib.*, pp. 440 s.

<sup>41</sup> Cf. *ib.*, p. 443

Para explicar la diferencia existente entre el juicio directo sobre el hecho de la revelación y el reflejo sobre la obligación de asentir a ella, pone Lugo, como otros teólogos, el ejemplo de la obligación de obedecer a los padres. Lugo establece un paralelismo entre esta evidencia práctica y la evidencia de credibilidad<sup>42</sup>. Kleutgen trae también estos ejemplos, pero en sentido muy distinto. En Kleutgen no se da este paralelismo, sino solamente una semejanza, consistente en que los objetos de las dos afirmaciones son distintos. Pero mientras en el caso de la obediencia a los padres (citado sólo incidentalmente para refutar el concepto de certeza moral de Hermes) hace falta, para establecer la obligación, el principio auxiliar de que en casos, en que es posible el error, tenemos sin embargo la obligación de obrar según las prescripciones comunes, aun con peligro de equivocarnos, en el caso de la fe rechaza este principio por ser incompatible con el asentimiento y deriva la percepción de la obligación de la percepción absolutamente cierta, aunque no evidente, del hecho de la revelación<sup>43</sup>. Lugo daba como razón común a ambos casos, «quia non est ratio prudenter dubitandi»<sup>44</sup>. Kleutgen, por el contrario, afirma que en un caso la obligación persiste aun con la previsión del error, mientras que en el caso de la fe existe sólo porque se excluye toda posibilidad de error.

8. Una distinción entre *juicio especulativo* y *juicio práctico de credibilidad* no la encontramos en Kleutgen. Lo llama juicio práctico, porque impone una obligación moral, referida a un caso personal y concreto<sup>45</sup>. Pero no se funda en un precedente juicio de credibilidad especulativo y universal, sino directamente en la certeza libre del hecho de la revelación y en la evidencia de que basta la certeza libre del hecho de la revelación para que haya obligación de creer a su contenido, o en otras palabras, según acabamos de ver, tenemos evidencia de la obligación de creer, cuando es evidente que las dudas posibles son irracionales<sup>46</sup>. Con esta formulación acentúa Kleutgen que la evidencia está en el fundamento de la preparación del acto de fe.

Pero este juicio práctico por su contenido de prescripción moral creemos que, según Kleutgen, por la estructura del conocimiento no difiere del especulativo. De las dos percepciones en

<sup>42</sup> Cf. *De fide*, d. 5, s. 3, n. 46.

<sup>43</sup> Cf. o. c. IV, p. 442. Al relacionar el caso de la obediencia con el de la fe, escribe: «está claro que el deber de creer no nos puede ser impuesto también como consecuencia del principio citado del posible engaño» (ib.).

<sup>44</sup> Cf. o. c., ib.

<sup>45</sup> Cf. *Beilagen* III, p. 78.

<sup>46</sup> Cf. *Theol. der Vorzeit* IV, p. 443.

que se puede descomponer, la del hecho de la revelación es ciertamente especulativa; la que le sigue de la obligación de creer, no parece ser de otra clase, pues para nada menciona el influjo que la disposición subjetiva puede tener en ella (como es propio del conocimiento práctico), sino que la deriva de la irracionalidad de la duda. Kleutgen ha definido la credibilidad como «lo que puede ser razonablemente creído», y ya dijimos que razonable tiene para él un sentido predominantemente objetivo (lo que se funda en una percepción suficientemente clara para garantizar el valor del conocimiento) como fundamento del valor moral. Esta indiscriminación de tipos de conocimientos explicaría que no hable del juicio de credibilidad especulativo. Tendríamos un juicio especulativo por su estructura psicológica y práctico por su contenido.

El papel de este juicio práctico, o al menos de la evidencia de credibilidad, aunque no llegue a un juicio formal, es hacer razonable la voluntad de creer<sup>47</sup>. Esta voluntad es necesaria, dado que el juicio es un «dictamen».

9. En todo lo que antecede ha tratado Kleutgen del conocimiento precedente al acto de fe sin aludir a *la gracia*. La impresión en todo ello es que no es necesaria, puesto que se trata de la adquisición del conocimiento de un hecho externo, de tipo histórico-filosófico, en el que el entendimiento se comporta de un modo connatural. Cuando se plantea expresamente la cuestión dice efectivamente que el hombre puede conocer el hecho de la revelación y asentir a lo revelado sin la gracia tan perfectamente como con ella, con la sola diferencia de que ese asentimiento no tendrá valor sobrenatural. Por eso, aunque la fe pueda parecer la conclusión de un proceso racional, sin embargo no se excluye la gracia relevante. La gracia no es necesaria para sacar la conclusión, pero es necesaria para que esa conclusión sea saludable<sup>48</sup>. Es decir, admite la posibilidad de una fe natural basada en la capacidad de conocer con certeza el hecho de la revelación y más aún la veracidad de Dios<sup>49</sup>.

De aquí se sigue que la razón sola puede formar un juicio de credibilidad basado en el *conocimiento natural* de los motivos de credibilidad.

Algunas veces esta potencia natural se ve impedida en su ejercicio por la complejidad que presentan los motivos de credibilidad y sobre todo por la mala disposición moral que oscu-

<sup>47</sup> Cf. *Beilagen* III, p. 78; *Theol. der Vorzeit* IV, p. 291.

<sup>48</sup> Cf. *ib.*, p. 452.

<sup>49</sup> Cf. *ib.*, p. 287.

rece el entendimiento. Se pueden presentar tales dificultades, que si no fuera por la gracia parecerían insuperables. Contando con ella, conociendo los motivos de credibilidad «en la luz de la gracia», nunca se perderá el convencimiento de la fe. Es la clave de la perseverancia<sup>50</sup>.

Este auxilio de la gracia tiene lugar para dar el conocimiento claro del valor y fuerza de los motivos de credibilidad y la confianza de que cuanto más se investiguen más verdaderos aparecerán, así como la conciencia del deber de no apartarse de la fe<sup>51</sup>.

Resumiendo, Kleutgen defiende que existe siempre una posibilidad física de certeza libre absoluta del hecho de la revelación, adquirida por la razón natural. Algunas veces es también posibilidad moral. Otras hay imposibilidad moral de llegar a tal certeza. En estos casos se nos da la gracia sanante que nos permite alcanzarla. En otros casos facilitará de hecho su adquisición.

10. Al final de su tratado de «la ciencia precedente a la fe» dedica Kleutgen un apartado al *análisis de la fe*. En este punto hemos de tener en cuenta ambas ediciones, pues mientras en la primera defiende la sentencia de Lugo (al menos según él la entiende), en la segunda, después de la crítica de Scházler<sup>52</sup>, declara hallarse en una aporía; analiza las diversas soluciones que han dado los teólogos y muestra por qué ninguna de ellas satisface<sup>53</sup>.

La cuestión la plantea preguntándose, si esa ciencia precedente a la fe, que ha demostrado actuar en algún modo en la formación del acto de fe y ser necesaria para él, es sólo preparatoria o está contenida en el mismo acto de fe como elemento cooperante a su formación; si es exclusivamente condición o es también motivo. Se reduce, por tanto, a determinar como es conocido y afirmado el motivo.

Ilustra mucho la concepción que Kleutgen tiene de la racionalidad de la fe el hecho de considerarla independiente de la cuestión del análisis:

«No se trata en ella de si se puede presentar, y cómo, la fe en la Revelación divina como razonable y de este modo defender hacia afuera el principio de la Teología. Porque todos los teólogos coinciden en que la demostración de esa

<sup>50</sup> Cf. o. c. V, pp. 465 s.

<sup>51</sup> Cf. ib., p. 462.

<sup>52</sup> Cf. C. SCHÄZLER, *Neue Untersuchungen über das Dogma der Gnade...*, Mainz 1867. Para las diferencias entre la 1.<sup>a</sup> y la 2.<sup>a</sup> ed. cf. W. BARTZ, *Das Problem des Glaubens*, pp. 47 ss.

<sup>53</sup> Cf. o. c. IV, p. 525.

racionabilidad se puede llevar a la más plena evidencia y se puede defender tan invenciblemente que no deje escapatoria a la incredulidad... Pero la fe no es simplemente la fuente de conocimiento de la Teología como ciencia de las verdades reveladas por Dios; es también el comienzo y raíz de una nueva vida...»<sup>54</sup>.

Por la racionalidad de la fe se «presenta» y «defiende hacia afuera» la fe en cuanto que es principio o fuente de Teología, es decir, en cuanto establece cuáles son las verdades que se han de creer, las cuales son los principios de la ciencia teológica. Va dirigida al incrédulo que niega esas verdades. Tiene pues sentido objetivo; sólo mira a establecer con certeza esas verdades sin entrar en la estructura del acto intelectual con que se afirman. Todas las opiniones que discuten la naturaleza del acto de fe no afectan a su racionabilidad. Esta es pura Apologética, que queda fuera, « en el atrio » de la Teología, mientras el análisis de la fe está en su interior. La fe que establece la Apologética, la fe de la cual se muestra la racionabilidad y que es fuente de la Teología, prescinde de la sobrenaturalidad, del ser principio de nueva vida y ser ella misma verdad teológica. La racionabilidad no es para Kleutgen una cualidad concomitante a todo el proceso intelectual de creer, sino un prerequisite que toma en consideración solamente las propiedades más genéricas del acto de fe. Una cuestión, a la que tendremos que responder más adelante, es si Kleutgen prescinde solamente de la sobrenaturalidad de la fe al tratar de su racionabilidad, o si en vez de prescindir sustituye las propiedades sobrenaturales por otras naturales.

A pesar de la declaración de Kleutgen, no podemos prescindir por completo de su doctrina sobre el análisis de la fe, porque en realidad, además de exigir una solución conforme a la racionabilidad, muestra hasta qué punto el conocimiento adquirido por la razón influye en el mismo acto de fe.

En la primera edición afirma con Lugo que el conocimiento de los motivos de credibilidad, además de condición, es concausa del acto de fe. Es condición en cuanto nos lleva al juicio que es razonable y debido creer; es concausa, en cuanto la razón, aunque interviniendo una decisión libre, asiente bajo la luz de ese conocimiento de la revelación<sup>55</sup>.

En favor de su sentencia aduce que satisface a los tres puntos en que todos los teólogos están de acuerdo: 1.º, que la fe descan-

---

<sup>54</sup> Cf. *ib.*, p. 522.

<sup>55</sup> Cf. o. c., letzter Band, p. 519. Lo que aquí propone como sentencia de Lugo, lo demuestra y hace propio en las páginas siguientes.

sa enteramente en la palabra y la autoridad de Dios; 2.º, que procede de la gracia, la cual ilumina a la razón y mueve a la voluntad; 3.º, que a la fe precede un conocimiento de los motivos de credibilidad, que nos persuaden de la obligación de creer y de su valor moral<sup>56</sup>.

Comenzando por el tercero, muestra que el conocimiento de los motivos implica un positivo influjo causal, porque en virtud de la firmeza del asentimiento a los motivos de credibilidad se forma el juicio que hay que rechazar las dudas imprudentes y asentir con firmeza, en virtud de esos motivos, al origen divino de la doctrina cristiana. Luego esos motivos nos mueven a asentir a la revelación y por tanto a la fe en su contenido<sup>57</sup>. El raciocinio creo que es impecable y estaba ya implícito en su exposición sobre el juicio de credibilidad; la fe, que en éste aparece razonable (y por tanto verdadera), aparece tal en cuanto fundada lógicamente en las dos premisas, que son el hecho de la revelación y la veracidad de Dios. El juicio de credibilidad en el pensamiento de Kleutgen es el resultado de la reflexión sobre el propio acto de creer en cuanto acto intelectual que se conoce a sí mismo, según la doctrina de Santo Tomás. Para que al conocerse a sí mismo el asentimiento aparezca razonable, el objeto de ese asentimiento tiene que aparecer verdadero, y en tanto es razonable el asentimiento en cuanto su objeto aparece verdadero.

Quedaría por demostrar únicamente que esta fe fundada en los motivos de credibilidad se identifica con la fe divina. Kleutgen pretende llegar a ello en primer lugar de modo negativo, excluyendo todo origen del conocimiento del motivo de la fe diverso de los motivos de credibilidad. Demuestra contra Suárez que este conocimiento no puede ser una fe y rechaza como contrarios a la experiencia el que se deba a una locución de Dios interna o a una visión sobrenatural de la divinidad del cristianismo. Sólo quedaría como posible causa el impulso de la gracia (Cano). Pero la gracia es un elemento subjetivo y lo que se busca es una causa objetiva o conocimiento. A la gracia como elemento subjetivo corresponde un conocimiento. Pero este conocimiento de las verdades de fe no es conocimiento inmediato según lo dicho, luego es mediato o fundado en motivos; es decir, la gracia ilumina a la razón en el conocimiento de los motivos de credibilidad. De esta manera el conocimiento se hace sobrenatural, pero sin que la ra-

<sup>56</sup> Cf. o. c. IV, p. 520. Considera como uno de los puntos indiscutibles en la Escolástica la precedencia, que él entiende también temporal, del juicio de credibilidad.

<sup>57</sup> Cf. ib. Según Kleutgen, el juicio de credibilidad no dice solamente se debe creer, sino que se debe creer fundándose en los motivos de credibilidad. Muestra la vinculación existente entre la credibilidad y el acto de fe.



zón cambie por eso su modo natural de actuar. Es un dato de experiencia, afirma siguiendo a Lugo, la unión de la acción de la gracia con la percepción de los motivos.

En estas expresiones aparece un efecto experimental o intencional de la gracia. Esto puede dar origen a una confusión. Para evitarla examinemos más de cerca la idea que Kleutgen tiene de la sobrenaturalidad del acto de fe.

Se trata de sobrenaturalidad en sentido absoluto, que dice relación a la visión beatífica<sup>58</sup>. Como Lugo, afirma que esta sobrenaturalidad es solamente una elevación entitativa. Aprueba su concepto de «supernaturale quoad modum», que no se diversifica de lo natural en el modo de tender a sus objetos. Existe, por tanto, un conocimiento y quizás también un asentimiento natural, que sólo se diferencia del sobrenatural en que le falta el modo de sobrenaturalidad<sup>59</sup>. La sobrenaturalidad consiste en la relación a la vida eterna y el correspondiente valor entitativo de esos actos. A la preparación del acto de fe, para que positivamente conduzca a él, corresponde una sobrenaturalidad igualmente entitativa<sup>60</sup>. Dado este concepto de lo sobrenatural, con toda razón puede prescindir de él al tratar de la racionabilidad, como realmente vimos que hacía.

La experiencia de la gracia de la que hablaba Kleutgen, para que concuerde con sus otras afirmaciones, solamente puede referirse a la gracia sanante, no estrictamente sobrenatural. Sus efectos intencionales serán ayudar a nuestra atención, inclinarnos a aceptar la predicación, etc., efectos que no superan las fuerzas naturales<sup>61</sup>.

Para establecer este concepto de sobrenaturalidad se basa en la experiencia. Pero al analizar la experiencia se fija en un aspecto muy parcial. Una sobrenaturalidad intencional tendría que consistir en un modo de obrar el entendimiento distinto del natural, es decir, independiente de lo sensible y por intuición inmediata o sin raciocinio. No considera la posibilidad de un efecto intencional, que, sin mudar este modo de obrar, consista en un objeto formal distinto. Por esto, rechazado como contrario a la experiencia el conocimiento inmediato, se queda con un conocimiento que es intencionalmente en todo igual al natural.

11. Nos resta determinar la solución de Kleutgen a la cuestión del *último resolutivo* de la fe. Parte del supuesto de que

<sup>58</sup> Cf. ib., p. 531.

<sup>59</sup> Cf. ib., pp. 533 s. Sobre la falta de objeto formal sobrenatural en el acto de fe cf. o. c. III, p. 530.

<sup>60</sup> Cf. ib., pp. 531 y 537.

<sup>61</sup> Cf. ib., pp. 537 s.

Dios ha de ser el motivo único y consiguientemente último. Pero esto no exige más, dice citando a Lugo, que dar el asentimiento por la palabra de Dios, del mismo modo que la fe humana se apoya en la palabra del hombre. Fe divina y fe humana son dos procesos psicológicos enteramente semejantes<sup>62</sup>. Es una consecuencia de su modo de entender la sobrenaturalidad.

Puesto que ha establecido que los motivos de credibilidad son no sólo condición, sino también motivo de la fe, una objeción se presenta: la fe se resolvería en cosas creadas, como son esos motivos o signos de credibilidad. Responde que los signos no son externos a la revelación, sino una parte de ella; su valor se basa en su carácter divino y no en la autoridad humana de los que transmiten la revelación. La Iglesia es también prueba de la revelación, pero no en cuanto posee una autoridad humana, sino como el mayor de los milagros<sup>63</sup>. Pero precisamente al decir que es una «prueba» (Beweis) da pie a una dificultad, que no resuelve: una prueba no es un testimonio, pues no exige fe, sino ciencia. No basta probar el carácter divino; hace falta además que los signos sean ellos mismos revelación, que sean conocidos como testimonio divino, no como efecto divino. De otro modo no se puede afirmar que «forman un todo con la palabra de sus enviados y que este todo es la revelación, que se nos da a conocer por sí misma».

Una respuesta a esta objeción puede ser la distinción entre esos signos en cuanto motivos de credibilidad, y bajo este aspecto con sólo condición previa, y esos mismos signos en cuanto pertenecen al hecho de la revelación; pertenecen al hecho de la revelación en cuanto hacen que la predicación de la Iglesia se nos muestre como palabra de Dios, y en este sentido están contenidos en el motivo de la fe<sup>64</sup>.

Pero en la segunda edición crítica ya abandona Kleutgen la posición defendida en la primera. Aunque los signos de la revelación estén unidos realmente a ella, respecto a nuestro conocimiento son medios. El conocimiento de la veracidad de Dios e igualmente el conocimiento del hecho de la revelación son conclusiones; son el conocimiento de la causa por sus efectos:

«La frase: 'Dios nos habla por medio de la Iglesia', es por tanto una verdadera conclusión, no un conocimiento inmediato, y además una conclusión de dos juicios, de los cuales a su vez ninguno de ellos es inmediato.»<sup>65</sup>

<sup>62</sup> Cf. ib., p. 525, donde cita a Lugo, *De fide*, d. 1, s. 7, n. 117: «neque enim unquam a nobis exigitur, quod magis resolvatur fides nostra in testimonium Dei, quam fides humana in testimonium hominis, cui credimus».

<sup>63</sup> Cf. ib., p. 523.

<sup>64</sup> Cf. o. c. IV, p. 524.

<sup>65</sup> Cf. ib., pp. 502 s.

En *Beilagen* III, resumiendo y sacando la consecuencia, afirma que el motivo último de nuestro asentimiento estaría en esas otras verdades, en que se apoya el conocimiento de Dios y de su revelación, y no en el testimonio divino. Pero puesto que esto iría contra la divinidad del acto de fe, vuelve a declarar otra vez: la cuestión no resuelta<sup>66</sup>.

12. Sin embargo, una *solución* apunta en la última página de las delicadas al análisis de la fe. Considera la fe como un conocimiento intermedio entre la visión beatífica y el conocimiento natural de Dios. Este tiene su comienzo en las criaturas; aquél, en Dios. La fe, en la Palabra de Dios externa, en la que en cierto modo se une lo creado con lo increado. Esta palabra es como lo espiritual, que se manifiesta en lo sensible, que son los signos de credibilidad. Sería ésta una posición intermedia entre el conocimiento inmediato de la revelación, que había defendido en la primera edición de su *Teologie der Vorzeit*, y el mediato por medios «ex quibus» («aus»), a que se ha referido en los párrafos anteriores. Una determinación exacta de su pensamiento no es posible, por estar solamente esbozado. El conocimiento de la Palabra de Dios es «en la manifestación de la Iglesia». Esta estructura del acto de fe le daría una *especial racionabilidad* por ser proporcionado al modo de conocer el hombre en su estadio terreno, conocimiento de lo inteligible en lo sensible<sup>67</sup>. Esta concepción llevaría a una racionabilidad que no consista en un conocimiento natural precedente al acto de fe, sino que sea una cualidad de este mismo acto y que esté a su mismo nivel sobrenatural, del mismo modo que el acto intelectual no es razonable adecuadamente porque le preceda uno sensible sino por sí mismo. Y como la gracia es la que da ese conocimiento superior, habría una racionabilidad precedente de la gracia. Esto es contrario a lo que anteriormente hemos visto escribe Kleutgen expresamente sobre la racionabilidad exclusivamente presupositiva. Por eso y por tratarse sólo de ideas apuntadas, sólo podemos afirmar que se da en su pensamiento —que él mismo reconocía imperfecto— una cierta apertura en este otro sentido. Por otra parte, también aquí señala la necesidad de un conocimiento natural precedente y deja en duda una diferenciación esencial e intencional del mismo acto de fe.

13. En la exposición precedente tenemos los elementos que nos permiten valorar la doctrina de la racionabilidad de la fe en

<sup>66</sup> Cf. pp. 172 y 173.

<sup>67</sup> Cf. o. c. IV, p. 531.

Kleutgen. El mismo pretendió que fuera una reactualización de la Escolástica. Y efectivamente creemos que se puede considerar como el resultado de dos corrientes doctrinales: una, la Teología Postridentina, que se concreta en uno de sus autores más representativos en la doctrina de la fe, Juan de Lugo; la segunda, la filosofía moderna, especialmente el cartesianismo y kantismo. El problema de la unión de la Filosofía y la Teología es para Kleutgen, al menos en uno de sus aspectos fundamentales, el problema de la racionalidad de la fe.

Plantea la cuestión en un plano filosófico. Es el planteamiento que hasta entonces se le había dado en el siglo XIX por parte del tradicionalismo y del hermesianismo. Este último es el que principalmente condiciona la exposición de Kleutgen. Para Hermes, las cuestiones fundamentales son puramente filosóficas. En su concepto de fe no entran aspectos específicamente teológicos; ni siquiera define la fe como asentimiento dado por la autoridad de Dios, sino como estado de certeza opuesto a la duda, cuyo motivo puede ser o bien la autoridad de Dios o bien la razón. La negación de la sobrenaturalidad no es más que un corolario de la negación de la libertad.

Desde este punto de vista lo esencial de la racionalidad de la fe era probar que un asentimiento libre es al mismo tiempo objetivo. El problema lo circunscribe a la racionalidad de la libertad del acto de fe, que en su pensamiento no se diferencia de la propia de otros asentimientos naturales. Lo que realmente muestra es la racionalidad de la certeza libre. Su mérito es plantear la cuestión con profundidad filosófica, yendo a la esencia misma del conocimiento intelectual, y en esto aventaja notablemente a otros autores contemporáneos suyos. Muestra un conocimiento de la gnoseología de Santo Tomás superior al habitual en su época; especialmente se dio cuenta de la importancia de la doctrina de la reflexión del acto intelectual sobre sí mismo. Esto llevaría a concebir la racionalidad de un modo concomitante, no previo al acto de fe, y a que entrasen en ella los elementos subjetivos. Y es lo que efectivamente le hace a Kleutgen considerar la racionalidad de la libertad. Sin embargo, la concepción que domina en Kleutgen no es ésta, sino la de una racionalidad previa al acto de fe y que prescinde de las cualidades específicas de este acto. Vimos cómo consideraba la cuestión de la racionalidad como una cuestión liminar, independiente de la naturaleza íntima del acto de fe. Hace inconscientemente una reducción del principio tomista de la reflexión del acto sobre sí mismo a un plano puramente filosófico, dejándose llevar, como decíamos, del planteamiento que se daba en el siglo XIX a la racionalidad de la fe, especialmente por parte del hermesianismo.

Lugo se le presenta como el autor más a propósito para una fundamentación del acto de fe, que resista la crítica de la razón. Como Lugo excluye toda acción de la gracia que no sea o pura elevación entitativa de orden estrictamente sobrenatural, o mero auxilio de las fuerzas naturales, que no cambia el modo de obrar de éstas ni es sobrenatural en sentido estricto. Esto es lo que le parece fundado en experiencia. De aquí se sigue que la racionalidad de la fe tenga como ley fundamental el proceder por raciocinio, que para Kleutgen se reduce a silogismo, es decir, a raciocinio deductivo. Esto rige para la racionalidad, prescindiendo de que valga también para el acto de fe<sup>68</sup>. Sin embargo, creemos que donde su pensamiento es armónico es en la primera edición de su *Theologie der Vorzeit*, en que extiende el raciocinio al acto de fe. La segunda es una revisión incompleta. La crítica que hace de su primera teoría del análisis de la fe tendría que haberla extendido a la racionalidad, pues no son problemas independientes.

Como los postridentinos distingue claramente el juicio de credibilidad del juicio del hecho de la revelación. Pero ya notamos que en el modo de concebir el juicio de credibilidad se diferencia de los postridentinos; elimina de un modo constante el concepto de «prudencia» y lo sustituye por el de «racionalidad». Nunca, sin embargo, hace una observación a este respecto. Debía de parecerle que la prudencia ofrecía menos garantías bajo el aspecto crítico por introducir elementos subjetivos; lo razonable, por el contrario, dice relación exclusiva al objeto. De aquí se sigue la diferencia en el grado de certeza del hecho de la revelación exigida para el acto de fe. En Kleutgen es absoluta, porque la evidencia de credibilidad recibe toda su firmeza (aunque no su claridad y por esto tampoco su necesidad subjetiva) de la que tiene el juicio del hecho de la revelación. Es «razonable» lo que es suficientemente conocido; «evidente», lo que es conocido de modo que necesite al asentimiento. Pero la «racionalidad» no cambia en nada la firmeza exigida por la proposición; precisamente porque la percepción es suficiente, basta para que su objeto aparezca con la firmeza que le es propia. En Lugo y en otros postridentinos no es así. La evidencia de credibilidad tiene certeza propia. Aunque presuponga cierto conocimiento del hecho de la revelación, su certeza es mayor. Tampoco alude nunca Kleutgen a esta corrección introducida por él en la certeza del hecho de la revelación. Simplemente afirma que era doctrina común el exigir la certeza. Por otra parte, no hay ningún indicio de que conociera a autores como Elizalde o Tirso González, que exigían la certeza absoluta; nunca los cita. La innovación creo que hay que atribuirla al influjo de

<sup>68</sup> Cf. *Beilagen* III, p. 88.

la nueva filosofía, cuyas exigencias críticas ya vimos que Kleutgen fundamentalmente aceptaba. En esta orientación crítica está la diferencia principal respecto a los postridentinos, que buscaban ante todo una justificación moral del acto de fe.

Unido al aspecto crítico va el especulativo. Este es el sentido que tiene la eliminación de la prudencia o norma práctica de acción.

Por último conviene notar que en Kleutgen, junto a una racionabilidad que responde a las exigencias del entendimiento en general, existe una racionabilidad propia del entendimiento humano en cuanto tal. Esta última es la que exige los signos externos de credibilidad y que el entendimiento conserve su modo conatural de conocer por raciocinio. Sin embargo, ésta no es absoluta; se funda en experiencia, pero admite excepciones.

## II. EL ESQUEMA REFORMADO DEL VATICANO I

Una vez conocidas las ideas de Kleutgen sobre la racionabilidad de la fe, pasemos a estudiar lo que dice el Vaticano I. Pero antes de analizar el párrafo dedicado a la racionabilidad de la fe según el texto definitivo (Denz. 1790), vamos a fijarnos en su génesis, limitándonos al esquema reformado, en el que intervino el mismo Kleutgen. Es el tránsito entre el esquema de Franzelin y el texto definitivo.

1. Son conocidas las críticas de que fue objeto el esquema elaborado por Franzelin, entre ellas la famosa de Mons. Connolly: que sea remitido a la Comisión «non ad corrigendum sed ad sepiendum»<sup>69</sup>. Mourret utiliza un diario manuscrito de Icard («Journal de mon voyage et de mon séjour à Rome»), director del Seminario de San Sulpicio y teólogo de Mons. Bernadou. En este diario se recoge la actitud contraria de una serie de teólogos: del P. Matignon, del P. Ballerini, de la mayor parte de los teólogos jesuitas reunidos por el P. General, de Gay, consultor de la Comisión dogmática; de Vecchiotti, canonista romano<sup>70</sup>. Después de oír a Franzelin el 11 de enero fue acordado reformar el esquema. La Comisión teológica encargó este trabajo a tres de sus miembros: Pie, Dechamps y Martin. Este último fue encargado de la nueva redacción y para este trabajo se sirvió de su antiguo compañero de estudios el P. Kleutgen, que hasta enton-

<sup>69</sup> MANSI 50, 135.

<sup>70</sup> Cf. E. MOURRET, *Le Concile du Vatican d'après des documents inédits*, Paris 1919, pp. 191 ss y 128.

ces había estado apartado de las tareas del Concilio<sup>71</sup>. A fines de febrero estaba terminado el nuevo esquema.

Mons. Martin expuso las normas que había seguido en la nueva elaboración: conservar la sustancia del esquema y, en la medida de lo posible, las mismas palabras; a veces incluir en el texto lo que estaba dicho en las anotaciones y explicitar lo que estaba implícito, procurando por lo demás satisfacer a las enmiendas de los Padres; reserva a la Comisión las modificaciones de fondo<sup>72</sup>. Por lo que se refiere más directamente a la racionalidad de la fe, afirma Mons. Martin que el párr. 2.º del cap. 3 recoge sustancialmente el cap. 7 del esquema de Franzelin y va contra los racionalistas y contra los pietistas<sup>73</sup>. Estas declaraciones deben servir de norma en la interpretación del texto.

Comparemos el párrafo sobre la racionalidad de la fe con el c. 7 del esquema de Franzelin:

«Quamvis autem fides, qua fideles nominamur et sumus, non sit ex intrinsecus perspecta veritate rei creditae,

ea tamen est *rationabile obsequium*,

quoniam revelator Deus testimonia sua credibilia fecit nimis.

Neque enim talem instituit suae revelationis ordinem, quo homines interno duntaxat instinctu ad fidem perducerentur, sed cum *internis Spiritus Sancti auxiliis externa* credibilitatis motiva, veluti *certa revelationis divinae argumenta*, praestro esse *voluit*.

Ita namque Salvator noster quum mandatum suis Apostolis daret, ut in universum mundum proficiscentes omni creaturae evangelium praedicarent, in virtute et in Spiritu Sancto eosdem misit;

*illi autem profecti praedicaverunt ubique, Domino cooperante et sermonem confirmante, sequentibus signis,*

«Ut nihilominus *rationabile* esset *obsequium nostrum*,

*voluit* Deus una cum *interna Spiritus Sancti motione externa* praesto esse *revelationis suae argumenta*.

[cf. (1)]

<sup>71</sup> Cf. MANSI 53, 161; TH. GRANDERATH, *Geschichte des Vaticanischen Konzils II*, p. 363; F. LAKNER, *Kleutgen und die kirchliche Wissenschaft Deutschlands im 19. Jahrhundert*, ZKT 57 (1933) 197; C. BUTLER, *The Vatican Council 1869-1870*, p. 170; P. GALLETTI, *Memorie storiche intorno alla Provincia Romana della Compagnia di Gesù dall'anno 1814 all'anno 1870*, II, p. 456. Sobre la intervención de Ch. Gay, teólogo de Mons. Pie, cf. W. BARTZ, *Zur Geschichte der «constitutio dogmatica de fide catholica» des Vaticanums*, ThG1 39 (1949) 275-277. Creo que lo único que se desprende de sus cartas es que intervino en las discusiones preparatorias del esquema reformado y que redactó el proemio, pero no, como quiere Butler, que elaborara juntamente con Kleutgen todo el esquema.

<sup>72</sup> Cf. MANSI 53, 177.

<sup>73</sup> Cf. MANSI 51, 313 D.

quibus constaret Deum esse loquutum.

Secundum ipsum igitur evangelium Iesu Christi et secundum praedicationem Apostolorum tenendum est, notas aliquas ad dignoscendam divinam revelationem a Deo ipso esse dispositas,

atque ad has notas iuxta ordinem a Deo institutum pertinere *facta divina*,

quae externa sint

et hominibus etiam ante fidem susceptam cognoscibilia tamquam *signa* divinae locutionis.

Humana enim ratio, dum ad veram fidem nondum pervenit, ne in tanti momenti negotio decipiatur et erret, divinae revelationis factum diligenter inquirat oportet, ut certo sibi constet, Deum esse loquutum; tum vero cognoscens Deum revelatorem, quavis difficultate et dubitatione penitus abiecta, plenam eidem supremae maiestati et infinitae veritati praestet fidei obedientiam.»

*facta imprimis divina nomina-  
timque miracula et vaticinia,  
quae cum Dei potentiam et  
sapientiam manifeste revelent,  
divinae locutionis*

*signa sunt certissima, et om-  
nium intelligentiae accommo-  
data.*

(1) Quare scriptum legimus: *Illi autem projecti praedicaverunt ubique, Domino cooperante et sermonem confirmante, sequentibus signis.»*<sup>74</sup>

2. Teniendo en cuenta las modificaciones introducidas por el esquema reformado, nos podemos preguntar por su alcance respecto a la racionalidad de la fe.

Sobre el conocimiento actual de los signos, hay que notar la omisión de las últimas frases, a pesar de ser palabras tomadas de una encíclica («diligenter inquirat oportet...»), en las cuales se puede uno apoyar para afirmar que se trata también del conocimiento actual de los signos. Pero otro argumento se puede tomar de unas palabras de Franzelin en la *Brevis expositio* y en la *Defensa*, en que se afirmaba que los motivos de credibilidad se «acomodaban» a la capacidad de cada individuo, porque, aunque esta acomodación sea algo objetivo, en el contexto aducido connota un conocimiento actual<sup>75</sup>. Precisamente estas palabras referentes a la acomodación han sido introducidas en el nuevo esquema. Como se han de entender en el sentido que tenían en el texto de procedencia, podemos afirmar que también en el esquema reformado

<sup>74</sup> Cf. MANSI 53, 166 C.

<sup>75</sup> Cf. E. BARÓN, *La racionalidad de la fe en el Concilio Vaticano I. Esquema de Franzelin*, p. 15.



se trata del conocimiento actual de los signos. Ciertamente se ha cambiado la perspectiva y con ello se ha satisfecho el deseo de algunos Padres: antes se veía este conocimiento desde el punto de vista del esfuerzo o la «diligente investigación» del sujeto; ahora, desde el objeto que es tal que de hecho será percibido el valor probativo de los signos. La sustitución de «captui» por «intelligentiae» puede ser un indicio confirmativo de que quiere referirse al conocimiento actual, pues éste es el sentido que tiene «intelligentia» poco más adelante («ad aliquam mysteriorum intelligentiam proficit»<sup>76</sup>). Los límites de esta afirmación general se habrán de entender como en el esquema de Franzelin. La sustitución de «singulorum» en la *Brevis expositio* por «omnium» parece una mitigación que da cabida a excepciones, como explicó Franzelin.

Con la omisión de las palabras «diligenter inquirat oportet» queda más claro que no se quiere imponer un tipo particular de actividad intelectual. Más aún, se puede suponer que el conocimiento del hecho de la revelación no depende exclusiva ni quizás principalmente de la diligencia intelectual, sino más bien de otros factores, que en concreto pueden ser la disposición moral-religiosa y lo que por alcanzarla se haga.

No tenemos ningún indicio para afirmar que con el superlativo «certissima» aplicado a los signos se haya querido introducir la idea de una certeza absoluta ni menos de una evidencia necesitante. Sería una innovación sin fundamento ni en el esquema de Franzelin ni en los pareceres de los Padres y que conforme a la declaración de Mons. Martin no se ha de admitir.

Al omitir «etiam ante fidem susceptam» queda libre la cuestión de si es necesaria la gracia de la fe para conocer los signos. Pero creo que omití estas palabras, más que por tener en cuenta esta sentencia, por prescindir de todo lo que no se refiere a la racionabilidad debida a los signos. Respecto al esquema de Franzelin decíamos acerca de la gracia que, si hablaba de los signos externos refiriéndose a la credibilidad y de la gracia interna refiriéndose al asentimiento de fe, no se podía interpretar en sentido exclusivo, sino simplemente precisivo, y aun notábamos algunos pasajes del c. 9 en que la gracia actuaba sobre todo el proceso desde la misma credibilidad<sup>77</sup>. En el esquema reformado estos pasajes han desaparecido. Cuando en el párr. 4.º, correspondiente al c. 9 del esquema anterior, habla de la gracia, la refiere a los fieles, a los que se adhieren a la verdad primera, y su acción es confirmarlos en la fe:

<sup>76</sup> MANSI 53, 167 C.

<sup>77</sup> Cf. *La racionabilidad de la fe...*, pp. 27 ss.

«Piissimus autem Dominus, qui non deserit nisi deseratur, eos quos de tenebris transtulit in admirabile lumen suum, in hoc eodem lumine ut perseverent, sua gratia confirmat. Itaque vere fideles, per caeleste hoc donum primae veritati adhaerentes, magno intervallo discernuntur ab iis qui falsam religionem, opinione humana ducti, sectantur: neque fieri potest ut fideles catholici ullam unquam iustam habeant rationem fidem mutandi aut in dubium vocandi.»<sup>78</sup>

Cuando trata del acceso a la fe, menciona a la Iglesia como motivo de credibilidad, pero no a la gracia interna. Pero creo que sigue valiendo lo que decíamos a propósito del esquema de Franzelin: no hay que interpretarlo como exclusión de la gracia en la credibilidad, sino como mera precisión. Y también vale lo que decíamos: que la gracia se da en orden a una fe razonable («ullam unquam iustam habeant rationem fidem mutandi»). Se confirma además que se trata de una mera precisión, porque la omisión de las palabras «ante fidem susceptam», si no fuera precisión, se interpretaría en el sentido de una credibilidad procedente de la luz de la fe, es decir, en sentido contrario a la interpretación del párr. 4.º en sentido exclusivo.

Hay una conexión indudable entre el conocimiento del hecho de la revelación (en el párr. 2.º) y el juicio de credibilidad (en el comienzo del párr. 3.º y en el canon 2); aquél es el fundamento de éste, puesto que precede. Pero no aparece que ambos conocimientos se identifiquen.

La evidencia de credibilidad es mencionada en la misma única ocasión en que lo hacía Franzelin. Aunque ha desaparecido la «certeza de credibilidad», que en el esquema anterior contrastaba con la evidencia, el sentido obvio de ésta sigue siendo el objetivo: es la Iglesia la evidente, no el acto con que yo la conozco como signo.

Tampoco se advierte cambio respecto a la naturaleza especulativa o práctica de los juicios. El del hecho de la revelación se presenta como especulativo, pues se refiere a hechos, signos, argumentos, y el de credibilidad como práctico, pues se refiere a la obligación («esse credendum»).

3. A la labor de Kleutgen en la reforma del esquema podemos añadir la intervención de Mons. León Meurin, S. I. Se refiere a la enmienda propuesta por el P. Jandel, General de los Dominicos. Este deseaba que en la expresión «evidentem creditatem» se sustituyera «evidentem» por «certam aut indubiam»,

<sup>78</sup> MANSI 53, 167 A.

porque si hubiese evidencia de credibilidad ¿quién no creería? ya que la evidencia es necesitante; no hay evidencia de credibilidad, decía, como no hay evidencia de la revelación<sup>79</sup>. Meurin coincide con Jandel en dar a «evidens» el sentido de conocimiento necesitante, pero disiente en el modo de entender el objeto de este asentimiento no libre. Para Jandel, la evidencia de credibilidad equivale a la evidencia del hecho de la revelación y a la evidencia del mismo objeto de fe. Meurin distingue entre «evidencia de credibilidad» y «evidencia de verdad». El concepto de prudencia es el que le sirve para hacer la distinción: en la evidencia de credibilidad es evidente que es prudente creer; pero para que sea prudente creer basta que el hecho de la revelación sea moralmente cierto<sup>80</sup>. En esto seguía una doctrina común entre los postridentinos; véase, por ejemplo, Lugo<sup>81</sup>. A los signos también los llama evidentes; lo afirma de pasada como una consecuencia de la evidencia de credibilidad y, por tanto, se ha de referir a ella. La Comisión le dio la razón a Meurin, manteniendo la palabra «evidentem», aduciendo en su favor la doctrina de Santo Tomás y la común de los teólogos<sup>82</sup>.

### III. EL TEXTO DEFINITIVO DEL VATICANO I

En esta última parte tomaremos por guía las palabras del Vaticano I sobre la racionabilidad de la fe (Denz. 1790), iluminándolas con los dos apartados anteriores: la teología de Kleutgen como representante cualificado de la de la época, y la génesis del párrafo, teniendo también en cuenta el esquema de Franzelin.

1. «*Ut nihilominus fidei nostrae obsequium rationi consentaneum esset*». En estas palabras, como en general en todo el párrafo 2.º, la redacción aprobada por el Concilio es sustancialmente la de Kleutgen; el único cambio son las palabras «rationi consentaneum», que sustituyen a «rationabile». La reforma de Kleutgen había respetado la expresión de Franzelin, que aplicaba a la fe, como era frecuente, las palabras de la Vulgata en Rom. 12,1. El que no hubiera discusión sobre este cambio es señal que lo consideraron de puro estilo. Puede verse quizás un matiz de apertura, de no exigir o evitar una concepción demasiado racional de la fe. Ciertamente había bastantes Padres predispuestos en contra

<sup>79</sup> Cf. MANSI 51, 219 s.

<sup>80</sup> Cf. MANSI 51, 235 B-C.

<sup>81</sup> *De fide*, d. 5, s. 1, nn. 24-26.

<sup>82</sup> Cf. MANSI 51, 326 A.

de todo lo que pudiera ser conceder demasiado a la razón, por influjo tradicionalista u ontologista o simplemente por sentido pastoral. Pero de cualquier manera que sea, en este pequeño cambio se refleja una mentalidad propia del siglo XIX. Al decir «rationabile» la fe es lo sustantivo; la racionalidad es una cualidad de este conocimiento que es la fe. Cuando, por el contrario, se dice «rationi consentaneum», la razón se presenta como otro sustantivo frente a la fe; fe y razón son dos esferas de conocimiento que se han de relacionar entre sí; son los dos «órdenes de conocimiento» de que hablará en el c. 4. Más aún, en «rationi consentaneum» la razón tiene un valor absoluto; es a ella a quien dice relación la fe y no al contrario. Esto es lo moderno, lo que no estaba en los teólogos postridentinos, al menos en los que inspiraban a los teólogos del Vaticano I.

Aunque la expresión no procede del esquema reformado, la idea sí está presente en las obras de Kleutgen, en alguna manera.

Kleutgen sigue bastante de cerca a la teología tradicional en el modo de tratar la fe, pero aparte de las exigencias de una crítica del conocimiento llevada hasta las últimas consecuencias, distingue un tratado «sobre la fe» de otro «sobre la ciencia anterior a la fe (o Apologética)». Este segundo, que trata de los motivos de credibilidad, lo ha desglosado del tratado sobre la fe, del cual formaba parte en los postridentinos. Como lo atribuye a la razón, aunque sin negar que se pueda admitir que exista una operación de la razón interna al mismo acto de fe, ha separado de este modo los dos órdenes de conocimiento de la razón y de la fe.

En resumen, el pequeño cambio, insignificante en su contenido formal, introducido con las palabras «rationi consentaneum» referidas al «obsequium fidei», es indicio de una nueva mentalidad que en el siglo XIX se hace presente a la Teología: la razón ya no sirve meramente para adjetivar a la fe; adquiere categoría sustantiva; es, también ante la reflexión teológica, un orden de conocimiento con sus límites y sus leyes propias; más aún, es el fondo o substrato en el que todo otro conocimiento, y en concreto el de la fe, se ha de insertar.

Para precisar algo más hemos de ver cómo se entienden los dos términos de la relación: fe y razón.

2. «*Fidei obsequium*»: Doy por asentado que el c. 3 del Concilio siempre que nombra a la fe se refiere a la virtud sobrenatural, como se dice en el párr. 1.º, y nunca a una fe meramente natural. También que, aunque en el párr. 1.º se habla de la virtud, ya en el mismo párr. 1.º y en los siguientes se trata del acto de fe. Por último, que la fe es un obsequio. «*Fidei*» es un genitivo epexegetico: un obsequio que es la fe. Del mismo obsequio.

se habla en el párr. 1.º: «plenum revelanti Dei intellectus et voluntatis obsequium fide praestare tenemur»<sup>83</sup>.

En los esquemas tanto de Kleutgen como de Franzelin se trataba igualmente del acto de fe sobrenatural.

3. «*Ratio*»: Podemos señalar una coincidencia casi total entre el uso que de esta palabra hace el Concilio y el del esquema de Franzelin. Como en éste, en el Concilio tiene «ratio» cuatro sentidos, no divergentes, sino incluidos unos en otros: 1.º Facultad intelectual de conocer, que en las criaturas será una participación de la correspondiente perfección increada. Este es el sentido de «ratio creata» (Denz. 1789). Es el más general. Lo pide la generalidad de la frase y el que se deduzca de aquí el «plenum intellectus... obsequium», en el cual consiste la fe. En este sentido no se opone a la fe, sino que la comprende. 2.º Facultad creada de conocer el nexo intrínseco de las cosas, en oposición a la fe: «non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam» (Denz. 1789). 3.º Facultad creada de conocer el nexo intrínseco de las cosas procediendo de lo sensible a lo inteligible. Por esto es «rationi consentaneum» lo que es conocido por signos externos (Denz. 1790). 4.º Facultad creada de conocer el nexo intrínseco de las cosas procediendo de lo sensible a lo inteligible con las fuerzas naturales. Esta facultad es aquella con que se puede conocer a Dios por las cosas creadas: «naturali rationis humanae lumine» (Denz. 1806); o en general el nexo intrínseco de las cosas (Denz. 1789), aunque esto no quiere decir que siempre que se conozca el nexo intrínseco sea por la luz natural. Se podría añadir una 5.ª determinación que procedería de las condiciones concretas de ejercicio de esta facultad; pero el Concilio no las toma en cuenta, sino que se queda en el plano de los «principios» de la razón o de la razón «en cuanto tal».

Como hemos notado a propósito de Franzelin<sup>84</sup> la nomenclatura no es fija; el sentido de «ratio» podrá ir desde el 1.º hasta

<sup>83</sup> R. AUBERT afirma (*Le problème de l'acte de foi*, 1950, p. 159) que el obsequio de que aquí se trata no es el acto de fe, sino la sumisión previa, por la cual el hombre reconoce que su razón no es la regla suprema de toda verdad y acepta usar otro medio de conocimiento. Creo que Aubert se ha dejado llevar por su predilección por esta idea. La única razón que aduce es que Franzelin contraponía este obsequio al «lumen rationis» (MANSI 50, 64). A lo más que esto nos puede llevar es a admitir también la obsequiosidad de este acto previo al de fe, pero no exclusivamente ni en primer término, pues «obsequium fide praestare» significa obviamente que el mismo acto de fe es el obsequio. Además, si trata del «pleno» obsequio, éste será la fe y no su preparación.

<sup>84</sup> Cf. *La razonabilidad de la fe...*, p. 34.

el 4.º. Tomarla en el sentido más restringido es ponerse en el punto de vista de la realidad concreta. Por el contrario, siempre que se le añaden adjetivos que la determinen («creata, perspicuens propter intrinsecam rerum veritatem, humana, naturalis, recta»), se la considera desde el punto de vista de la estructura. Para que estas expresiones no sean simples tautologías se ha de admitir que la «razón» puede no ser creada, no percibir el nexo intrínseco de las cosas, no ser humana, no ser natural, no ser recta. Significará lo más profundo de una estructura intelectual lo que está abierto a una serie de posibilidades, que sólo insertándose en ella se harán realidades concretas.

Entre el texto definitivo del Concilio y el de Franzelin no advertimos más diferencia que haber introducido la expresión «ratio naturalis» (Denz. 1795), nunca usada por Franzelin. Este prefería poner «lumen naturale rationis», y el mismo Concilio conserva este modo de hablar (Denz. 1785, 1789, 1806), en el cual se señala mejor que la misma razón puede tener otra luz que no sea la suya natural, sino infusa o sobrenatural. Puede ser la de la fe, y entonces tendremos la «ratio fide illustrata» (Denz. 1796, 1799), que penetra en el conocimiento de las verdades creídas. Pero esta apertura de la razón a lo sobrenatural no hay por qué restringirla a la perfección del acto de fe ya constituido; podrá extenderse también a su misma constitución y preparación.

La función de radicar todos los actos intelectuales, incluso los sobrenaturales, se expresa mejor con las palabras «lumen naturale rationis» que con «ratio naturalis», y por esto creemos que Franzelin prefería aquéllas; pero podemos explicar la segunda expresión por la primera, puesto que el Concilio conserva esta primera.

En las palabras «rationi consentaneum» el contexto inmediato, que es la necesidad de argumentos externos sensibles, hace que entendamos «razón» en el 3.º de los sentidos arriba enumerados. Pero el contexto más remoto nos permite ver algo más. Aunque el conocer por argumentos externos sea para la razón humana su modo «consentaneo» de actuar, la posibilidad de admitir otros modos, la apertura a la fe y al conocimiento sobrenatural, responden a su estructura más íntima.

4. «cum internis Spiritus Sancti auxiliis»: El texto definitivo vuelve a las palabras del Esquema de Franzelin, que habían sido cambiadas en el de Kleutgen por «una cum interna Spiritus Sancti motione».

En el Esquema de Franzelin, a la gracia interna no hay por qué limitarla al asentimiento de fe. Hay razones para extender su acción al conocimiento del hecho de la revelación por los sig-

nos, siendo ella un medio de conocer o «inductivo para creer». El juicio de credibilidad estará, por consiguiente, bajo la acción de la gracia.

Kleutgen atribuye a la gracia un papel supletorio para salvar las deficiencias en el conocimiento de los signos y explicar la obligación de perseverar. Según él, la gracia eleva el juicio práctico de credibilidad, que de este modo tiene valor sobrenatural y guarda proporción con el acto de fe; pero esta gracia no da un mayor conocimiento.

5. «*externa iungi revelationis suae argumenta*»: Es la afirmación central del párrafo. De ella depende como subordinada final la afirmación de la racionabilidad y lo referente a los milagros y profecías como una ulterior explicación. Por esto se recoge en el cn. 3. «Externo» se opone a «interno»; como «interno» incluye dos notas, hallarse dentro del sujeto y ser espiritual (porque es espiritual, puede estar dentro del sujeto), «externo» incluirá las dos opuestas: exterioridad al sujeto y no ser espiritual, sino sensible.

En el esquema de Franzelin encontrábamos ya esta frase, que sólo sufrió algún retoque conservando la idea esencial, como vimos a propósito del esquema de Kleutgen. Respecto a éste, el único cambio es «iungi», que sustituye a «praesto esse». Ya en el esquema de Franzelin se hacía depender la existencia de estos argumentos de la voluntad de Dios en la presente providencia, idea que persiste en el texto de la Constitución dogmática al decir «*voluit Deus...*». De lo cual se sigue, como notaba Franzalin, que son posibles excepciones.

De aquí se deduce que la exigencia de signos externos no coincide, según Franzelin, totalmente con la exigencia del acto de fe de no ser un impulso ciego del alma, puesto que es absoluta y depende de la misma naturaleza del acto de fe, mientras aquella no es absoluta porque no depende en último término de la naturaleza del acto de fe, sino de la voluntad de Dios. Sin embargo, esta voluntad tiene un fundamento, que es hacer al acto de fe conforme a la razón humana, «*rationabile*» según Franzelin o «*rationi consentaneum*» según el Concilio. Esta es la idea que desarrollaba Franzelin más ampliamente en el *De habitudine* cuando presentaba la revelación como una manifestación sensible en la que conocemos al mismo Dios del modo como la razón humana conoce lo inteligible en lo sensible. Pero esta doctrina no la desarrolla después consecuentemente. Desarrolla más bien la concepción silogística lagoniana en la que el conocimiento de Dios se presupone a la revelación en vez de ser dado en ella. Sobre el co-

nocimiento humano como intelectual-sensible predomina el conocimiento humano como racionante.

La doctrina de Kleutgen se asemeja a la de Franzelin. Pone una exigencia de signos externos (principalmente milagros y profecías), pero no absoluta, sino de ley ordinaria. Esta necesidad es debida a que la revelación es mediata. En este modo de conocer por signos externos hay una especial conveniencia a la naturaleza humana. Como Franzelin, también habla de una manifestación de lo espiritual (la revelación) en lo sensible (sus signos o la manifestación de la Iglesia). Tampoco en Kleutgen está muy desarrollada esta idea, pero presenta su última forma de pensamiento al abandonar la posición de Lugo.

6. «*divinae revelationis signa sunt certissima*»: Vimos que «certissima» aparecía en el esquema de Kleutgen sin previa discusión ni propuesta de enmienda, sustituyendo a «certa» en el de Franzelin.

Dos cuestiones se pueden poner aquí. La primera es si la certeza del hecho de la revelación es necesitante o libre. Kleutgen hace notar que esta certeza no es necesitante. Para la necesitante reserva en general él como otros autores el nombre de «evidencia». Pero algunos al ponderar su valor se expresan de tal modo que la aproximan a la necesitante.

Generalmente distinguen claramente la cuestión de la libertad del asentimiento y la del grado de firmeza. Esta la presentan o bien como alternativa, certeza o probabilidad (no certeza), o bien certeza absoluta o certeza no absoluta, o bien, triple grado de certeza, metafísica, física, moral.

En general, los teólogos de la época no se contentan con una mera probabilidad. Unos exigen certeza absoluta, como Franzelin, para quien ésta es la única verdadera certeza; sin embargo, esta cuestión no la tocó en el Concilio. Kleutgen igualmente exige certeza absoluta o reductivamente metafísica.

7. «*argumenta*», «*signa*», «*motiva credibilitatis*»: La declaración de estos términos nos da ocasión de recoger algunas cuestiones que en el Concilio no están expresamente tratadas, sino sólo a través de ellos aludidas. «*Motiva credibilitatis*» no aparece en el párr. 2.º, sino en el párr. 6.º (Denz. 1794), en singular, referido a la Iglesia. Pero es claro que esto no quiere decir que la Iglesia bajo este aspecto se diferencie de los signos antes citados. Aparte de la correspondencia existente entre ambos párrafos y de que «*motivos de credibilidad*» es designación habitual en el mismo siglo XIX para los «*signos*» en general, en el cn. 3 (Denz. 1812) hace el mismo Concilio la conexión entre ambas denominaciones:



«externis signis credibilem fieri non posse...». Si en el capítulo los signos están referidos al hecho de la revelación, en el canon lo están a la credibilidad.

En cuanto al uso de estos términos coincide el texto definitivo con el esquema de Kleutgen y éste sustancialmente con el de Franzelin. En el de Franzelin «motiva credibilitatis» aparecía en el mismo cn. 7, correspondiente al párr. 2.º; «signa» se referían en general a los «facta divina».

Las cuestiones que hemos de tratar serán: conocimiento especulativo y conocimiento práctico, y evidencia de credibilidad.

1.º Conocimiento especulativo y conocimiento práctico: La distinción aparece en aquellos que están más ligados a la teología postridentina, como Franzelin. El juicio especulativo tiene por objeto el hecho de la revelación, mientras el práctico tiene por objeto la credibilidad. El carácter práctico del juicio de credibilidad aparece claramente al definir ésta, según la tradición postridentina, en función de la prudencia. En Kleutgen era significativa la sustitución, en el mismo esquema postridentino del juicio de credibilidad, de la prudencia por la «racionabilidad». Puede marcar un cierto deslizamiento hacia lo especulativo. Este mismo predominio creo que se puede apreciar en el texto conciliar, particularmente en el párr. 2.º, que no se refiere a la credibilidad.

2.º Evidencia de credibilidad: Generalmente distinguen el juicio de credibilidad del juicio sobre el hecho de la revelación. «Evidencia» tiene el sentido de certeza necesitante. «Evidencia de credibilidad» es una certeza necesitante que tiene por objeto la credibilidad.

Aunque en las discusiones conciliares se defendió a la evidencia de credibilidad (Meurin), el único texto que se podría referir a ella y que procede del esquema de Franzelin («quae ad evidentem fidei christianae credibilitatem...», Denz. 1794) nos inclinamos a interpretarlo en sentido objetivo; la evidencia será una propiedad del objeto del acto, la credibilidad, y no del mismo acto con que se conoce la credibilidad.

ENRIQUE BARÓN, S.I.

Facultad de Teología. Granada.