

Función de la voluntad en orden a la certeza de la fe cristiana

SUMARIO: INTRODUCCIÓN.—1. Dos presupuestos.

§ I.—LA CERTEZA DE LA FE.—2-4. Las nociones del problema.—5. La firmeza y la infalibilidad del asentimiento cierto.—6. La certeza de adhesión y de infalibilidad en el asentimiento de fe.—7. La certeza de infalibilidad, por el motivo de la fe.—8. La certeza de infalibilidad, por la sobrenaturalidad del acto de fe.—9. De dónde proviene la certeza de adhesión en el acto de fe.—10. Resumiendo.

§ II.—LA FIRMEZA SOBRE TODAS LAS COSAS EN EL ACTO DE FE.—11. Mínimo y máximo de esta firmeza y adhesión.—12. Valores que se descubren en el acto de fe.—13.—Dificultad por razón de la certeza imperfecta con que se conoce el hecho de la revelación.—14. Solución a la dificultad.

§ III.—LA PROPOSICIÓN 19 DE LAS CONDENADAS POR INOCENCIO XI (1679).—15. Origen de la condenación.—16. La doctrina de Gil Estrix.—17. Doctrina de la «*Diatriba theologica*».—18. Juicio de la doctrina de Estrix.—19. Valor de la condenación.—20. Sentidos falsos que puede adoptar la proposición 19.—21. Lo que se deduce de la proposición condenada.—22. Modos cómo la voluntad influye en la fe.

CONCLUSIÓN.—23. En resumen.

INTRODUCCION

1.—DOS PRESUPUESTOS.—El enunciado de este trabajo indica *dos presupuestos* de todo él, que es menester recordar al principio. El primer presupuesto es *la certeza* de la fe cristiana; es decir, el acto de fe es cierto. El segundo presupuesto es *el influjo de la voluntad* en el asentimiento del acto de fe.

Nuestro cometido en todo nuestro trabajo será el de establecer y precisar en lo posible *qué clase o clases de influjo* ejerce la voluntad sobre el entendimiento; *cuánto* puede influir; y *qué modo o modos* tiene de influir. Nos interesa, no sólo el influjo de la libertad en la determinación del acto de fe, pero sobre todo su influjo en orden a *la certeza* de este acto. De esta suerte creemos satisfacer a lo que indica el enunciado de este tema.

I.—LA CERTEZA DE LA FE

2.—LAS NOCIONES DEL PROBLEMA.—Comenzando por la certeza del acto de fe, y precisando las nociones y términos que hemos de usar, según el uso común de las Escuelas, o al menos según los entendemos, para que después no haya lugar a duda sobre nuestro pensamiento, todos sabemos que *certeza* es la forma abstracta que denomina lo que en concreto llamamos *cierto*, designando así bien *el estado de la mente* de quien dice «estoy cierto», bien *el juicio o asentimiento* de quien dice estar cierto.

En ese *estado de la mente* la certeza es la *firmeza del entendimiento* en adherirse a una verdad, a un juicio, sin temor prudente de equivocarse.

Decimos «sin temor *prudente* de equivocarse», porque se concibe que hay casos en los cuales es compatible la firmeza en el asentimiento con un temor *imprudente* de engañarse, que se conoce como tal; v. gr., si el ánimo es combatido de escrúpulos, perplejidades y dudas que zarandean esa firmeza sin llegar a destruirla o impedir-la.

Esta firmeza de la mente en su asentimiento es algo que está en el sujeto que la posee; es una afección subjetiva del mismo; y, por esto, suele llamarse *certeza subjetiva*; que podrá ser *meramente subjetiva* si no hay motivos que la funden.

3.—Pero si hay motivos objetivos que fundamenten válidamente la adhesión firme de la mente, entonces esa certeza subjetiva o firmeza en la adhesión depende primariamente de esos motivos y va unida con esos motivos que se conectan con la verdad y muestran que el juicio basado en ellos tiene que ser verdadero. Hay entonces *certeza objetiva*, en contraposición con la meramente subjetiva.

El juicio que se ha formado en virtud de esos motivos objetivos y válidos, tiene que ser verdadero, tiene exigencia de verdad; y esta necesidad de ser verdadero, que hay en el juicio, es lo que llamamos certeza en el sentido propio de esta palabra; es la *certeza formal*.

Esta certeza formal está en el juicio, *denomina el juicio cierto*, y responde a los motivos intelectuales que han fundamentado esta exigencia de verdad que hay en el juicio cierto. La *especie y grado de intensidad* de esta exigencia de verdad, depende de la especie y grado de intensidad o eficacia que haya en los motivos. Si esos motivos son de especie diferente, si son de orden metafísico, si son de orden físico, o son de orden psicológico, también habrá diferente especie de certeza formal, que podrá ser de orden metafísico, físico o moral. Y, si dentro de cada uno de estos órdenes o especies diferentes, los motivos presentan fuerza o intensidad diversa, también habrá una diferencia de grado dentro de cada una de estas especies.

4.—La certeza subjetiva o firmeza de la mente *denomina un estado de la mente* que se adhiere firmemente a su juicio. No es que esta firmeza en la adhesión sea cosa *realmente distinta* del juicio ni cosa *realmente distinta* de la certeza formal o exigencia de verdad que hay en el juicio. Todo es *la misma entidad*, el mismo juicio o asentimiento cierto; que ontológicamente se diversifica del juicio probable u opinativo, realizado con temor prudente de equivocarse.

5.—LA FIRMEZA Y LA INFALIBILIDAD DEL ASENTIMIENTO CIERTO.—
Encontramos, por consiguiente, en todo asentimiento cierto:

1.º Una *firmeza en la adhesión*, firmeza que excluye todo temor prudente de equivocarse. A esta firmeza la llamaremos, como suele llamarse hoy por muchos, *certeza de adhesión*.

Esta firmeza tiene un *elemento negativo*, que no admite grados, y está en la exclusión *de todo temor* prudente de equivocarse. Pero en su *elemento positivo* responde naturalmente a la calidad y fuerza de los motivos.

Estos motivos son primeramente de orden intelectual; y así la firmeza de la mente procede primeramente de la inclinación natural de la potencia intelectual, que tiende hacia su objeto, lo verdadero; y tanto más, cuanto más lo conoce con exigencia de verdad, es decir, con certeza.

Pero esta firmeza o certeza de adhesión no procede solamente de la inclinación intelectual hacia lo verdadero. También procede de la voluntad que, en verdades que no se imponen a la mente con una evidencia lucidísima y necesitante, puede imperar un asentimiento más o menos firme, según sean las razones de bondad o los valores que encuentre en este asentimiento. No es que la firmeza imperada sea un acto de la voluntad. Es formal y elícitamente un acto del entendimiento; pero tiene su causa y origen en la voluntad.

Los ejemplos de este influjo de la voluntad en la firmeza de la adhesión intelectual son manifiestos: La conclusión a que uno ha llegado después de largas investigaciones personales, que se mira como algo muy propio, también se retiene y se defiende con mayor firmeza que otras verdades tan ciertas o más que la que uno ha encontrado. Y, en general, es conocida la adhesión a afirmaciones no sólo ciertas, pero aun sólo probables, que viene motivada por afecciones de la voluntad.

2.º Encontramos también en todo asentimiento cierto, además de esta certeza de adhesión, una exigencia de verdad en ese juicio cuyos motivos se conocen como objetivos y válidos y en conexión con la verdad. Esta conexión con la verdad, por razón de los motivos del asentimiento, es decir, esa intrínseca necesidad de ser verdadero que hay en el juicio, es lo que llamaremos *certeza de infalibilidad*; que en

el caso del asentimiento de la fe procede de la conexión que se conoce entre lo que motiva la fe y lo que se afirma, es decir, por la conexión que se conoce entre el objeto formal y el objeto material de la fe.

6.—LA CERTEZA DE ADHESIÓN Y DE INFALIBILIDAD EN EL ASENTIMIENTO DE FE.—Ahora bien —nos bastará aquí recordarlo— el asentimiento de fe tiene que ser cierto con certeza de adhesión y con certeza de infalibilidad.

Porque se exige la *firmeza en la adhesión* en multitud de profesiones de fe, donde aparece la expresión «*firmiter credo*» o semejante (Denzinger [D] 40.343.428.468.480.703.706.708.709.711.712.713.714.810.994.995.998.2145...; cf. 1837.1838.1839). Y en el Concilio Vaticano se dice que tenemos obligación de prestar con la fe a Dios revelante un obsequio *pleno* del entendimiento y de la voluntad.

Por otra parte, respecto de la *certeza de infalibilidad*, en el Tridentino se habla «de certitudine fidei, cui non potest subesse falsum» (D 802). Y, cuando define el mismo Concilio que no puede constar de la perseverancia «con certeza absoluta e infalible», a no ser por revelación (D 826), a la cual sigue la fe, da a entender que la fe tiene certeza absoluta e infalible. También es corriente en los documentos eclesiásticos dar como motivo de la fe un motivo infalible: *Dios, que no puede engañarse ni engañarnos*: D 1789.1637.1638.1639.2145. Y en el Vaticano quedó definido que no hay justa causa de dudar de la fe (D 1815.1794).

Si la fe se llama *argumentum* (ἔλεγχος) *non apparentium* (Heb 11, 1), con una palabra tomada del lenguaje jurídico, para probar con certeza su propio derecho, es porque la fe es aquello con que uno se forma una persuasión cierta en las cosas que no ve. Y contra la aberración nominalista, que pretendía que Dios podría mentir de potencia absoluta, los teólogos se han levantado unánimemente, y han insistido en que la fe no puede ser falsa, porque tiene a Dios, la primera verdad, por motivo¹.

Estudiemos más en particular esta infalibilidad que es propia de la fe.

7.—LA CERTEZA DE INFALIBILIDAD, POR EL MOTIVO DE LA FE.—Al asentimiento de fe le corresponde (por su misma esencia) la infalibilidad. Y esto, en primer lugar, por razón de su motivo. Porque el motivo intelectual del asentimiento de fe es la autoridad de Dios revelante, con la cual repugna absolutamente la falsedad. Es Dios omnisciente y veraz el motivo de la fe; y Dios no puede engañarse ni

¹ Cf. SANTO TOMÁS, 2. 2, q. 1, a. 3.

engañarnos. La mentira es algo intrínsecamente malo, que no puede darse en Dios; y Dios mentiría, si nos revelara algo falso, y se pondría en contradicción con su santidad obligándonos a asentir a ello.

Las razones de credibilidad que establecen el hecho de la revelación divina y que aplican la autoridad de Dios a una verdad en concreto como dicha y atestiguada por Dios, no son el motivo próximo e inmediato de la fe. Serán una condición previa, según unos²; o serán un motivo remoto, mediato, instrumental, un *motivum quo*, según otros³; y en ningún caso —según creemos— pondrán en contingencia el peso de la autoridad científica de Dios, que es el *motivum quod* y principal y especifica el asentimiento de fe.

Estas razones de credibilidad encierran muchas razones de orden histórico y, por tanto, la certeza que producen es ciertamente una certeza de orden moral. Pero con frecuencia, dado el cúmulo de razones y argumentos apoloéticos, la certeza moral producida será reductivamente metafísica, y alejará absolutamente y en toda hipótesis la posibilidad de error.

Pero, aun en el caso en que estas razones no produjeran sino la mera certeza moral (no reductivamente metafísica), aunque es verdad que absolutamente hablando la certeza moral es falible, y que teóricamente hablando se podría admitir la posibilidad de error en el hecho de que Dios hubiera hablado; sin embargo, en la hipótesis de tal certeza, y en sentido compuesto (*in sensu composito*) de tal certeza, no hay actual temor prudente de equivocarse (porque, si lo hubiera, desaparecería tal certeza e hipótesis), y por tanto no hay por qué pensar que el acto de fe no sea absolutamente infalible por razón de su motivo formal y especificante.

8.—LA CERTEZA DE INFALIBILIDAD, POR LA SOBRENATURALIDAD DEL ACTO DE FE.—Hay otra razón por la cual el asentimiento de fe tiene que ser absolutamente verdadero y tiene esa certeza de infalibilidad, de que venimos hablando.

Se trata, en efecto, de un asentimiento *sobrenatural*, por razón de la gracia elevada con que se realiza; y un acto sobrenatural de conocimiento, por necesidad está unido con la verdad. La gracia perfecciona la facultad intelectual, y la perfección del entendimiento depende de su tendencia hacia su propio objeto formal; en este caso,

² Pueden verse los defensores y la exposición de esta sentencia, v. gr., en J. A. DE ALDAMA, *De virtutibus infusis*³, n. 120.124 s. (en *Sacrae Theologiae Summa*, vol. III³ Matriti 1956).

³ V. gr. Stentrup. Hurter, Mitzka (véase este último autor, *De fide qua creditur*, n. 638-640, en LERCHER-SCHLAGENHAUFEN, *Institutiones Theologiae dogmaticae* I, Oeniponte 1939). Además, Io. STUFLER, *Zur Analyse des Glaubensaktes*: Zeitschrift für katholische Theologie 66 (1942) 183-195.

la perfección del entendimiento debería conmensurarse según su tendencia hacia lo verdadero.

Por esto la gracia no se da para un asentimiento erróneo; porque se daría para un acto intrínsecamente vicioso. Por esto, la fe religiosa sobrenatural, de que hablamos, nos procura una nueva razón de su infalibilidad, que no se verificaría en una fe puramente científica y natural.

No es que al asentimiento de fe le venga la certeza inmediatamente de la gracia. La certeza le viene inmediatamente de su motivo verdadero, que es la autoridad de Dios; pero, por hacerse tal asentimiento con la gracia, consiguientemente no puede ser erróneo y debe ser cierto. Si, por hipótesis, quisiera uno hacer un acto de fe en una proposición falsa, no revelada por Dios, la gracia divina no concurriría a tal acto.

9.—DE DÓNDE PROVIENE LA CERTEZA DE ADHESIÓN EN EL ACTO DE FE.—Además de esta certeza de infalibilidad que corresponde al acto de fe por razón de su motivo u objeto formal, y por razón de su principio sobrenatural elicitivo, hay también en él una *certeza de adhesión* o firmeza en la adhesión de la mente, que responde a la calidad del motivo intelectual que causa esta certeza. Como el motivo de la fe es un motivo supremo, la autoridad de Dios revelante, también la firmeza por ese concepto deberá ser suprema.

Pero no es sólo el motivo intelectual lo que produce siempre la firmeza en la adhesión. Podrá haber casos en que la firmeza dependa sólo de esos motivos intelectuales, como ocurre de ordinario en el juicio científico. Pero también sabemos que puede haber casos en que la firmeza sea preponderantemente efecto de la voluntad, como sucede en el juicio *pertinaz*. En otras ocasiones la firmeza del asentimiento depende de la razón intelectual, y también de la voluntad; y así acontece en el juicio *opinativo*. En la fe *depende de los motivos intelectuales* que dan certeza, y por tanto inclinan la potencia intelectual hacia su objeto verdadero; pero *también depende de la voluntad*, por cuanto esos motivos, aunque razonablemente suficientes, no fuerzan el asentimiento de la inteligencia. En el curso de nuestro trabajo tendremos que volver todavía sobre este influjo de la voluntad, que determina la fe y determina la intensidad de esta firmeza.

No creamos, sin embargo, que esta adhesión del asentimiento al objeto de fe, aunque imperada por la voluntad, sea una denominación extrínseca al asentimiento; es una *denominación intrínseca*, que está en el mismo asentimiento. La voluntad impera un *asentimiento firme en sí mismo*.

10.—RESUMIENDO podemos decir que *la certeza de infalibilidad* proviene, por lo menos, de la fuerza del motivo inmediato y principal de la fe, la autoridad de Dios re-

velante⁴; según no pocos, motivo único de la fe. La infalibilidad del acto de fe proviene también de su sobrenaturalidad, aunque esto no sea inmediata, sino sólo consiguientemente.

La certeza de adhesión, o la firmeza en la adhesión de la mente, proviene de la inclinación natural del entendimiento hacia lo que conoce como verdadero, y también de un acto de la voluntad que *imperea* esa adhesión firme. No la hace, porque esa adhesión es elicítivamente de la mente y del entendimiento. Pero este imperio de la voluntad, por lo mismo que la voluntad se mueve por razones de bien que descubre en su objeto apetecido, se proporciona a los valores que el entendimiento descubre y presenta a la voluntad; como tendremos ocasión de estudiar más adelante.

II.—LA FIRMEZA SOBRE TODAS LAS COSAS EN EL ACTO DE FE

11.—MÍNIMO Y MÁXIMO DE ESTA FIRMEZA Y ADHESIÓN.—Relacionado con los presupuestos de que hemos hablado, y como culmen y corona de ellos, encontramos otra verdad teológica que es menester exponer. El asentimiento de fe tiene que tener una firmeza sobre todas las cosas. Es *firmus super omnia*.

Al decir que el asentimiento de fe tiene firmeza sobre todas las cosas, connotamos en primer lugar la adhesión firme de la mente o la *certeza de adhesión*, sobre todas las cosas.

Hay un *mínimo en esta adhesión*, y consiste en una disposición intelectual tal, que esté uno dispuesto a dejar cualquier juicio que se oponga u opusiera a las verdades de fe. También presupone esta mínima adhesión una estima grande de la fe como un bien intelectual superior a todos los otros bienes intelectuales de esta vida natural. Así resulta que el entendimiento se adhiere a las verdades de fe con una adhesión *apreciativa* sobre todas las otras verdades.

Pero esto se refiere al mínimo de la adhesión. Se comprende que, dentro de esta apreciación suma, pueda haber grados de intensidad diversa, bien en el fervor, bien en la facilidad, en el deleite y gusto con que se efectúen, según sea la ilustración y moción de la gracia con

⁴ También puede concebirse que proviene remotamente de los motivos de credibilidad, si éstos concluyen con certeza metafísica el hecho de la revelación. Entonces por necesidad lógica tiene que ser verdadero y absolutamente infalible lo que dice la fe. Pero aun en el caso en que esos motivos sólo lo concluyeran con certeza moral, por esta certeza moral y mientras ella dure se afirmará sin duda prudente de equivocarse y con exigencia de verdad o certeza de infalibilidad lo que dicta la fe.

que se realicen, y según sea el hábito adquirido de fe en la frecuente repetición de sus actos. Y así podrá haber en un individuo o en diversos individuos una fe mayor o menor, no por razón del objeto formal, que es el mismo en todos, pero sí por razón del objeto material que explícitamente se cree; y, sobre todo —que es lo que ahora nos interesa— *secundum participationem subiecti*, para hablar con Santo Tomás, cuando estudia (2. 2, q. 5, a. 4) «*utrum fides possit esse maior in uno quam in alio*».

«Si consideretur fides —escribe el santo Doctor— *secundum participationem subiecti*, hoc contingit dupliciter: —nam actus fidei procedit et ex intellectu et ex voluntate, ut supra dictum est, quaest. 2 art. 1 et 2, et quaest. 4, art. 2. Potest ergo fides in aliquo dici maior uno modo ex parte intellectus, propter maiorem certitudinem et firmitatem; —alio modo ex parte voluntatis, propter maiorem promptitudinem, seu devotionem, vel confidentiam.»⁵.

Si buscamos ya *el máximo de la adhesión* en la fe, se comprende que no se podrá poner límite y nunca podrá haber exceso en el acto propio de esta virtud; como sucede con las virtudes teologales, en las cuales no cabe exceso por razón de su motivo, que es Dios. Tampoco en la fe, por razón de su objeto formal, cabe exceso en la adhesión; porque el motivo es algo divino, y nos adherimos a Dios y a lo divino sobre todas las cosas, al menos de una manera apreciativa.

Aun en el orden humano la firmeza de la fe aumenta sus quilates según sea la dignidad y el valor moral y científico de quien da testimonio. No hay la misma firmeza en la fe que se presta a un desconocido que parece saber aquello que afirma, pero que no está ligado a nosotros con lazos afectivos, que la firmeza que se presta al dicho de personas conocidas y ligadas a nosotros por la estima y el afecto que les profesamos. Cuando se trata de estos amigos o de personas unidas por íntimo parentesco las creemos no sólo en cosas de poca monta pero aun en cosas de mayor envergadura, y, sobre todo, en los descubrimientos o revelaciones que nos hacen de sus íntimos secretos, proyectos y modos de pensar.

La firmeza sube de punto, cuando un afecto cálido hacia una persona (pongamos por caso la fe que se tienen dos enamorados) inclina con eficacia a aceptar su dicho.

Esa relación personal influye en aceptar y en *subrayar* su dicho, influye en la firmeza con que se acepta, que es decir, influye en la certeza con que se afirma.

De ahí que la fe en otro tiene una firmeza tanto mayor, cuanto mayor sea el conocimiento que se tenga de esa persona en sus cuali-

⁵ 2.^a 2.^o, q. 5, a. 4, in corpore.

dades de sabiduría y honradez, y mayor sea el amor que se le tiene para aceptar sus cosas y sus dichos.

Por esto los grados y la intensidad de la adhesión en la fe dependen también —como hemos dicho— del imperio de la voluntad. Y este imperio es tanto más intenso y eficaz, cuanto mejor se aprehendan valores o aspectos de bien en el objeto apetecido, en nuestro caso presente, en el asentimiento de fe.

12.—VALORES QUE SE DESCUBREN EN EL ACTO DE FE.—¿Qué valores descubre el entendimiento en la fe, o puede descubrir y presentar a la voluntad?

1) Primero, *la verdad*. Como dice San Agustín: «Quid enim fortius desiderat anima quam veritatem?» Y así, si es cierto que «trahit sua quemque voluptas, nos trahit revelatus Christus a Patre»⁶. La verdad que se manifiesta en Cristo nos atrae.

2) *El obsequio a Dios*, que hay en la fe religiosa. Con la fe se honra su ciencia y su veracidad; se honra su palabra que ha hablado. La fe en otro, *el creer a otro* es tomar libremente una actitud personal respecto a él. Es no sólo conocer que su dicho es verdadero; es también *reconocer* sus valores personales en orden a decir la verdad; y es, por tanto, adoptar una actitud de estima y obsequio respecto de él. En este libre reconocimiento de los valores del otro está el mérito de la fe y el obsequio que prestamos a otro con nuestra fe en él.

3) Esta fe religiosa es *necesaria para salvarse*; porque sin ella es imposible agradar a Dios (Heb 11, 6).

4) Y es *necesaria también para la santidad*; porque la fe es «el comienzo, fundamento y raíz de toda justificación» (D 801), y por la fe la voluntad apetece aquello sin lo cual no hay santidad.

5) *La verdad revelada, Cristo, es lo que más nos conviene conocer*; tanto para nuestra felicidad en esta vida como en la otra.

6) En los vaivenes y tribulaciones de la vida, sin la fe, *no hay sostén sólido ni contenido de más excelente valor* en el quehacer del hombre⁷.

13.—DIFICULTAD POR RAZÓN DE LA CERTEZA IMPERFECTA CON QUE SE CONOCE EL HECHO DE LA REVELACIÓN.—Hemos hablado de la fir-

⁶ *Tractatus 26 in Io.*, n. 5: ML 35, 1609.

⁷ Estos valores de la fe los expone hermosamente el Beato Avila, precisamente para hacerla amar, sobre todo en el *Audi, Filia*. Cf. M. NICOLAU, *La virtud de la fe en las obras del B. Avila*: Manresa 17 (1945) 243-244.

meza *super omnia* que es propia del acto de fe. Pero también aquí nos sale al paso una grave dificultad, tan grave por lo menos como cuando estudiábamos la certeza de infalibilidad en la fe. ¿Cómo podrá el asentimiento de fe tener una firmeza sobre todas las cosas, si la certeza del hecho de la revelación, que se presupone a la fe, no es una certeza sobre todas las cosas? Si el fundamento sobre el que se apoya el edificio no tiene una firmeza sobre todas las cosas, ¿cómo la podrá tener el edificio?

Es verdad que el hecho de la revelación divina es un hecho histórico y, como tal, si no se trata del mismo que recibe la revelación divina, que frecuentemente tendrá de ella una certeza física, para los demás serán un hecho cognoscible de ordinario por el testimonio fehaciente del que la ha recibido y de los otros que han aceptado su testimonio por una serie de hechos o criterios que nos han transmitido. La certeza que se alcanzará comúnmente de este hecho de la revelación divina será, por consiguiente, una certeza de orden histórico—como decíamos— y, por tanto, certeza moral.

Pero el cúmulo de pruebas que atestigüen este hecho puede ser tal, como antes hemos insinuado, que, aunque pertenecientes al orden histórico y psicológico, al orden moral, no dejen, no sólo lugar ninguno a duda prudente, pero aun repugne absolutamente la posibilidad de error, si hay manera de *reducir esa certeza moral a la metafísica*, por la contradicción absoluta con los primeros principios que tal error produciría. Tal sucede con el cúmulo de los argumentos apologeticos mirados en su conjunto cuando se trata de probar el hecho de la revelación divina por medio de Jesucristo y de sus Apóstoles.

Pero demos caso que no llegara a establecerse con este cúmulo de argumentos la certeza de la revelación divina, sino con uno solo que sólo produzca mera certeza moral, no reductiva a la metafísica; o supongamos que se ha obtenido mera certeza moral del hecho de la revelación de una verdad determinada, v. gr., por el solo testimonio de dos o tres sacerdotes, dado ante el pueblo; en estos casos ¿subsiste la dificultad antes propuesta?

Es fácil la evasiva, si se dice que el conocimiento cierto del hecho de la revelación divina es sólo una *condición previa*, pero no una causa o motivo intelectual, para la afirmación del acto de fe. El motivo intelectual para la afirmación de fe, se dirá, es sólo la autoridad de Dios revelante, que influye en el acto de fe y lo especifica; y como esta autoridad es de valor absoluto y supremo y totalmente incompatible con el error, la fe que se edifica sobre ella es de certeza absoluta y suprema.

Menos fácil parecerá la evasiva, si se dice que las razones que establecen con certeza el hecho de la revelación son, no condición, sino verdadero motivo intelectual, *remoto ciertamente*, no próximo, para

el acto de fe, que se encuentra al hacer el análisis de la fe en sus últimos motivos o razones; o si se dice que es un motivo concomitante e instrumental, no principal ni especificante, un *motivum quo*, no un *motivum quod* para el acto de fe, como antes (n. 7) quedó indicado. Porque entonces, en tal hipótesis, parece que tal motivo lábil y de menos fuerza ha de comunicar su propia debilidad a lo que se edifica sobre ella, y ha de arrastrar a la ruina el acto de fe.

Sin embargo, aun en tal hipótesis de una mera certeza moral en el conocimiento del hecho de la revelación, y aun admitiendo que estas razones de credibilidad influyen como *motivo remoto e instrumental quo*, que aplique la autoridad divina a la verdad concreta que se afirme, todavía podrá decirse que por razón del motivo próximo y especificante, por razón del motivo principal *quod*, que influye en la naturaleza específica del acto de fe, este asentimiento tiene una certeza absoluta y suma, mayor que cualquier otra certeza de orden natural; y que, por consiguiente, este asentimiento tiene una superioridad sobre los demás, por lo pronto, por razón de la certeza de infalibilidad.

No falta, con todo, algún autor (que sostiene en su análisis de la fe que las razones de credibilidad influyen como motivo remoto, instrumental *quo* en la fe⁸) para quien el asentimiento de fe tiene una firmeza sobre todas las cosas *sólo por razón de la certeza de adhesión*, no por razón de la certeza de infalibilidad; porque dice «haec certitudo [infallibilitatis] dependet a cognito nexu inter obiectum formale et materiale fidei. Firmitas assensus qui hunc nexum affirmat, iterum dependet a motivis credibilitatis, quae non assensu super omnia firmo affirmantur. Ideo *actus fidei super omnia firmus est sola certitudine adhesionis*»⁹.

14.—SOLUCIÓN A LA DIFICULTAD.—En nuestra opinión, sin embargo, creemos que también dentro de este análisis de la fe se puede decir, y conviene decir, que *aun por razón de la certeza de infalibilidad* el asentimiento de fe es superior a todo otro asentimiento natural, si se considera su motivo *quod*, principal y especificante. Claro, que no tendría una certeza suprema de infalibilidad, si se atendiera a la certeza con que se conocen los motivos de credibilidad; pero los defensores de este análisis de la fe dicen que tampoco esto se requiere y que tal supremacía de infalibilidad por razón de tales motivos tampoco llega a probarse y, por tanto, ni se requiere.

De todos modos y en cualquier hipótesis o análisis de la fe, el asentimiento de fe tiene una firmeza por encima de todo otro asentimiento, por razón de su *certeza de adhesión* imperada por la voluntad.

⁸ F. MITZKA, *De fide*, n. 638-640.

⁹ *Ibid.* n. 652, nota.

Las razones que tiene la voluntad para imperar este asentimiento firmísimo nos son ya conocidas. Son razones o motivos de valor, de bien, que corresponden a esta potencia del alma. Y estos valores o bienes son de carácter supremo, al menos algunos, y, por tanto, la voluntad puede imperar una firmeza suprema en la fe.

Se dirá que ¿cómo puede la voluntad razonablemente —y no por un golpe de fuerza— imponer al entendimiento la emisión de un acto de fe irrevocable, más firme que el exigido por la razones que certifican la existencia del testimonio divino, las cuales de ordinario no producen sino certeza moral?

Ya hemos respondido en parte a esta dificultad. Porque con frecuencia estas razones al menos en su conjunto, dan certeza moral, pero reductiva a la certeza metafísica. Y aunque no produjeran sino mera certeza moral, son suficientes para proceder prudentemente y para que la voluntad impere un asentimiento firmísimo; como acontece en tantas ocasiones de la vida cotidiana, v. gr., en el conocimiento de los propios padres, aunque sólo se conozcan con mera certeza moral, que basta para las resoluciones más graves.

La sola duda teórica de que la certeza moral con que se conoce el hecho de la revelación no sea absolutamente infalible y en algún caso pueda ir acompañado del error, no basta para debilitar esa firmeza imperada por la voluntad. Porque, en el supuesto de esa certeza, tal duda o posibilidad se considera *imprudente* y por tanto no se atiende psicológicamente en la emisión del acto de fe, ni es atendible, ni tiene por qué enflaquecer de hecho el asentimiento supremo imperado por la voluntad.

La voluntad entonces no procede por un golpe de fuerza, sino razonable y prudentemente, supuestos los motivos ciertos que certifican el testimonio divino, aunque sólo lo certificaran con mera certeza moral.

III.—LA PROPOSICION 19 DE LAS CONDENADAS POR INOCENCIO XI (1679)

15.—ORIGEN DE LA CONDENACIÓN.—Aquí parece llegado el momento de estudiar la proposición 19 condenada por Inocencio XI, en decreto del Santo Oficio de 4 de marzo de 1679. Esta proposición se encuentra entre otras proposiciones relativas a la Moral, concernientes al llamado *laxismo*, que Inocencio XI, a petición de teólogos principalmente *lovanienses*, se propuso proscribir¹⁰. Dice así la proposición:

¹⁰ Los autores que más de propósito estudian esta condenación por Inocencio XI son A. Sohler, A. M., *Gilles Estrix (1624-1694)*: Gregorianum 28 (1947) 236-292; *La foi probable. L'acte de foi d'après Gilles Estrix*: Grego-

19. «Voluntas non potest efficere, ut assensus fidei in se ipso sit magis firmus quam mereatur pondus rationum ad assensum impellentium.» (D 1169.)

Y unida con ésta, la proposición 20: «Hinc potest quis prudenter repudiare assensum, quem habebat, supernaturalem.» (D 1170.)

Estas proposiciones se encuentran literalmente en unas tesis defendidas en Amberes el 16 de abril de 1674 por el franciscano Tomás Spohie, bajo la dirección del también franciscano *Arnoldo Marchant*. El original de estas tesis se puede ver en el archivo del convento de Weert en Holanda y, aunque desconocido de S. Harent, el autor del artículo *Foi* del *Dictionnaire de Théologie Catholique*, se ha publicado en nuestros días ¹¹.

A las dos proposiciones condenadas precedía en las tesis la siguiente introducción: «Iudicium credibilitatis [hoy diríamos: credenditatis] quo iudicamus de honestate fidei eiusque necessitate, voluntati servit ut firmiter invicteque assensum imperet, non intellectui ut certius firmitusque assentiatur. Voluntas non potest efficere...» [y sigue la proposición condenada] ¹².

16.—LA DOCTRINA DE GIL ESTRIX.—Pero la doctrina de los franciscanos de Amberes procede sin duda ninguna de las enseñanzas del jesuita profesor de Lovaina *Gil Estrix* (1624-1694) ¹³. Estrix es autor de la *Diatriba theologica de sapientia Dei, benefica optimi mundi architecta, de sapientia Dei verace, Ecclesiae in mundo militantis moderatrice et magistra; sive manuductio ad fidem divinam pervestigandam, confirmandam, expoliendam; asserta potissimum auctoritate Romani Pontificis, eaque nulli obnoxia errori etiam in quaestione facti vulgo dicta*. El lugar de la impresión es Amberes 1672 ¹⁴. Es un libro hoy raro, que no había podido consultar S. Harent cuando redactó su artículo *Foi* para el mencionado *Dictionnaire de Théologie Catholique*.

rianum 28 (1947) 511-554; R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi* ², Louvain 1950, pp. 93-102; IO. DE CÁRDENAS, *Crisis Theologica...*, Hispali 1687, p. 331 s.; D. VIVA, *Damnataram thesium theologica trutina*, t. I, ed. 10^a, Patavii 1723.

¹¹ «*Conclusiones theologicae de fide, spe et caritate quas praeside Fr. Arnoldo Marchant Ordinis Fratrum Minorum Recollectorum, S. T. L., defendet Fr. Thomas Spohie eiusdem ordinis*. Antuerpiae in conventu fratrum minorum recollectorum die 16 aprilis, hora 3^a post meridiem». Cf. A. SOHIER: *Gregorianum* 1947, p. 254 en la nota; R. AUBERT, *l. c.*, p. 94.

¹² Cf. R. AUBERT, *l. c.*, p. 94, nota 24.

¹³ Sobre su vida y otras, cf. los artículos de A. SOHIER, citados en la nota más arriba n. 10; C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, III, 466-474.

¹⁴ Cf. SOMMERVOGEL, III, 468-469, n. 21.

Esta *Diatriba theologica* de Gil Estrix es todo una construcción apologética, que comienza por probar la sabiduría, veracidad y providencia de Dios en lo tocante a la salvación de los hombres (sección I); y fija las cuestiones tocantes a la fe divina y a los criterios para conocer que Dios ha hablado (sección II). El análisis de la fe es objeto de la sección III de este libro. Pero es en la sección IV (pp. 66-97) donde de propósito se trata de la certeza, obscuridad y firmeza de la fe, y donde aparecen las opiniones más originales del autor¹⁵. La sección V se ocupa de la autoridad de los concilios generales, mientras que la VI prueba la superioridad del Papa sobre el concilio. La infalibilidad pontificia es objeto de la sección VII hasta la IX¹⁶.

La reacción producida por este libro fué varia. Hallaron eco favorable sus proposiciones sobre la fe, como se vió en las tesis de Amberes defendidas bajo el patrocinio de Arnoldo Marchant¹⁷. Pero también suscitó graves polémicas y oposiciones. En contra de Estrix se escribieron la *Defensio Petri Van Buscum*, combatido en la *Diatriba* por su *Instructio ad Tyronem theologum*; también un *Dialogue de la foi probable*, de un anónimo francés, que ponía de relieve las opiniones de Estrix, a veces fuera de su sentido y contexto; también se publicó otro escrito que atribuía al autor jesuíta el error que San Bernardo a su vez adscribía a Abelardo: *Abailardus redivivus, in quo exhibentur errores Diatribae theologicae P. Estrix jesuitae, in qua fidem constituebat in discursu naturali*. Otro escrito de la misma tendencia fué el titulado *Contra novi Abailardi errores Bernardus etiamnum exsposulat apud Clementem X, Pontif. Max*¹⁸.

Estrix se defendió con su *Apologia pro Summis Pontificibus Romanis, generalibus Conciliis et Ecclesia catholica, contra D. Petri Van Buscum... Instructionem ad tyronem theologum...* (Amberes 1672)¹⁹; y con su *Dilucidatio communis doctrinae theologorum de fide imperfecta quorundam rudium hominum, nuper asserta in Diatriba theologica...*²⁰. Pero tanto la *Diatriba*, como la *Apologia* y la *Dilucidatio*, escritas para defenderla, fueron puestas en el Índice por decreto de 14 de febrero de 1674, y hoy día continúan. Según *Duplessis d'Argentré* la causa de la prohibición de la *Diatriba* fué la aserción 34 (p. 85), en que se defiende que basta la probabilidad del hecho de la revelación

¹⁵ Sus palabras más significativas han sido recogidas por H. LENNERZ, *De virtutibus theologis*⁴, Romae 1938, n. 24-31, pp. 11-14.

¹⁶ Da un resumen del libro de Estrix A. SOHIER, l. c.: *Gregorianum* 1947, pp. 246-250.

¹⁷ *Ibid.* p. 254.

¹⁸ Véase A. SOHIER, l. c. pp. 250-254.

¹⁹ Cf. SOMMERVOGEL, III, 469, n. 22.

²⁰ Cf. *ibid.*, col. 470, n. 23.

para la fe sobrenatural; lo cual es la proposición 21, de las condenadas por Inocencio XI ²¹.

Pero en la cuestión que ahora nos ocupa nos interesa saber cuáles son las ensañanzas de Estrix que tienen relación con las proposiciones 19 y 20, tomadas de las tesis de Amberes.

17.—DOCTRINA DE LA «DIATRIBA THEOLOGICA».—El P. Lennerz la ha transcrito en sus puntos más significativos, copiando frases de la *Diatriba* que se refieren a la teoría de la fe condenada en esas proposiciones y son como su substrato ²².

Dejando otros puntos que ahora no nos interesan tanto, en la Aserción 28 trata Estrix de la firmeza del acto de fe y dice que «el asentimiento de fe no puede tener mayor firmeza que la de aquellos asentimientos de los cuales depende» (p. 68). Entiende por tal firmeza la certeza que llama formal, percibida por el mismo modo de asentir y como gustada por el entendimiento que asiente; se trata —dice— de aquella seguridad y como descanso del entendimiento que le procuran las razones que mueven al asentimiento; es aquella claridad y perspicuidad con que entendemos que debe ser así aquello a que asentimos (p. 68 s.) ²³.

La proposición 19 condenada se halla en un corolario añadido a la aserción 28: «Non potest efficere voluntas nostra, ut assensus fidei sit in seipso magis firmus, quam mereatur pondus rationum ad assensum impellentium» (p. 70).

Y conforme a esto dice en la aserción 29: «El asentimiento de fe que fuera más firme que los asentimientos de los cuales depende, o más de lo que merecen las razones que mueven, no sería asentimiento sabio» (p. 72).

Pero en la aserción 30 habla de una firmeza del asentimiento de fe, que llama *extraña* y proviene de la voluntad, y es mayor que cualquier otra firmeza que tenga un asentimiento evidente (p. 73). Porque una voluntad firme, constante, pertinaz, puede imperar un asentimiento firme, constante, pertinaz; y así el asentimiento de fe tiene que ser firmísimo, con esa firmeza que proviene de la voluntad, ni hay otro asentimiento que merezca tanta firmeza como el de la fe.

Como se ve, Estrix admite la *certeza de adhesión*, que todos reconocemos en el asentimiento de la fe, que él prueba por la importancia de este asentimiento para la salud eterna, y porque agrada a Dios,

²¹ *Collectio iudiciorum*, 1736, t. III, p. 338; citado por R. AUBERT, *l. c.*, p. 94, nota 27.

²² *De virtutibus theologicis*⁴, Romae 1938, n. 23 s.

²³ Texto latino en LENNERZ, *l. c.*, p. 12. También para las citas de Estrix, que ponemos a continuación, puede verse LENNERZ, *l. c.*, p. 11.12.

y lo contrario sería una injusticia grave a la autoridad divina... Por eso en el conflicto de la fe con otros asentimientos de orden natural, el entendimiento dejará estos asentimientos y retendrá el de fe (p. 73 s.).

18.—JUICIO DE LA DOCTRINA DE ESTRIX.—Si Estrix por firmeza y certeza del asentimiento de fe, cuando dice que la voluntad no puede hacer que el asenso de fe sea más firme en sí mismo de lo que merezca el peso de razones que impelen al asentimiento, si no entendiera más que la que hemos llamado *certeza de infalibilidad*, no se diferenciaría mucho de aquellos autores que aun hoy explican la firmeza de la fe sobre todas las cosas sólo por la certeza de adhesión, pero no por la certeza de infalibilidad²⁴. Así parecería indicarlo el mismo Estrix con estas palabras suyas textuales: «Assensus fidei non est certior ex modo assentiendi, quam sunt eae notitiae, ex quibus dependet» (p. 66). Y lo explica de la siguiente manera: «plus lucis et claritatis [assensus] non habebit, quam ferat modus illius notiae, quae est debilissima earum, ex quibus dependet assensus. Neque de his iure dubitaverit, qui persuasit sibi id quod dici assolet: conclusio sequitur debilissimam praemissarum» (p. 67). Y añade como corolario: «Si quam mereantur formidinem notitiae illae, ex quibus dependet assensus fidei, eandem merebitur assensus ipse» (p. 67)²⁵.

Sin embargo, aun queriendo entender de la sola certeza de infalibilidad esta posición de Estrix, nosotros no la admitimos simpliciter, como antes no la hemos admitido en algún autor; porque esta postura parece olvidar que la certeza de infalibilidad de la fe se tiene y conmensura por la autoridad de Dios, que es de valor absoluto. Los motivos de credibilidad, bien se miren como condición previa, bien como motivo remoto instrumental, no conmensuran el efecto principal producido por la autoridad de Dios revelante ni impiden que este motivo principal produzca su efecto; como ya antes tuvimos ocasión de exponer (n. 7, 13-14).

Además Estrix, aunque admite en el acto de fe una firmeza que procede de la voluntad, llama a esta firmeza *extraña*, como si no fuera algo intrínseco al mismo asentimiento de fe. Nosotros hemos admitido esa firmeza, imperada por la voluntad, en la fe; pero entendemos como se entiende comúnmente, que no difiere de la firmeza intrínseca que hay en la adhesión cierta.

Pero sin duda que las palabras de la proposición 21, que dicen bastar para la fe un asentimiento sólo probable al hecho de la revelación, aún con el temor de que Dios no haya hablado, ofrecen blanco más patente para condenación pontificia, y descubren más claramente el

²⁴ F. MITZKA, *De fide* n. 652, nota; supra n. 13.

²⁵ Citado por LENNERZ, *l. c.*, n. 24, p. 11.

error que encierran, al no exigir certeza previa del hecho de la revelación, sin la cual la fe no sería firme, prudente ni irrevocable.

19.—VALOR DE LA CONDENACIÓN.—Se preguntará si las proposiciones 19 y 20, que directamente nos ocupan, han sido condenadas como falsas o en qué forma lo han sido.

Es sabido que estas proposiciones se condenaron conjuntamente y en globo —como suele decirse— y, como mínimo, cual *escandalosas* y *en la práctica perniciosas*²⁶. También es verdad, como lo hizo notar Estrix, al defenderse con el pseudónimo de *Guillermo Sandaeus* en su escrito *Refutatio accusatoris anonymi damnatas ab Innocentio XI propositiones adscribentis ordinum religiosorum theologis ac praecipue Societatis Iesu*²⁷, que las proposiciones habían sido condenadas *prout iacent* y que no se decía «in sensu ab assertoribus intento», como en el caso de Bayo y de Jansenio, y que de algunas proposiciones se decía que eran «noviter adinventae», sin pretender por tanto que alguien las hubiera escrito y publicado²⁸. Era una condenación en términos muy moderados, sin tratar de la cuestión de autor e insinuando que algunas proposiciones no estaban en ninguno²⁹. Los esfuerzos contra Estrix y contra el llamado *laxismo*, emprendidos en Roma por los representantes de la Universidad de Lovaina, tildados de tendencia *jansenizante*, que habían presentado para la condenación 111 proposiciones, y sólo obtenían la condenación de 65 en esos términos de moderación, no era un triunfo excesivamente rotundo.

Es verdad que este acto de condenación, aunque emanado oficialmente del Santo Oficio, se atribuía personalmente al Papa³⁰. Pero es claro que esto no basta para darle un alcance definitivo como acto *ex cathedra*. Se concibe que pueda ser una intervención privada o un acto de magisterio ordinario³¹.

Además, en rigor, una proposición condenada como escandalosa y pernicioso, puede serlo por razón de un sentido general de sus pala-

²⁶ En la introducción del decreto del S. Oficio que las condenaba. Puede leerse en D. VIVA, *Theologica Trutina* t. I, ed. 10.^a, Patavii 1723, p. 175; y en DENZINGER, n. 1215.

²⁷ Moguntiae 1679; y puesta en el Índice el 14 de marzo 1680. Cf. SOMMERVOGEL, II, 471; n. 26.

²⁸ A. SOHIER, *l. c.*, p. 278. Las mismas ideas en otro escrito de ESTRIX, *Confutatio triumvirorum...* (cf. SOMMERVOGEL, III, 472, n. 27); SOHIER, *l. c.*, p. 280.

²⁹ Cf. A. SOHIER, *l. c.*, p. 512.

³⁰ El Secretario de Estado, Cibo, en carta de 14 de junio 1679, decía: «Non sono i Cardinali, ma il Papa che parla in propria persona e condanna le propositioni suddete.» Cf. F. DE BOJANI, *Innocent XI. Sa correspondance*, p. 61; AUBERT, *l. c.*, p. 90, nota 11.

³¹ Como lo hizo notar A. SOHIER, *l. c.*, p. 271.

bras, o por un sentido falso que fácilmente late en ellas, aunque no sea el que el autor ha querido darle, y que benévolamente interpretadas podrían tener sentido especulativamente verdadero.

20.—SENTIDOS FALSOS QUE PUEDE ADOPTAR LA PROPOSICIÓN 19.— Juan de Cárdenas, S. I., en su *Crisis Theologica...* publicada en Sevilla en 1687³² discute los sentidos falsos y heréticos que podría tener la proposición 19 condenada por Inocencio XI. Tendría sentido falso y herético si quisiera decir que el asentimiento de fe no tiene certeza y firmeza omnímota. Pero el misma Cárdenas confiesa que no es éste el sentido del autor. Y, en efecto, Estrix atribuye una firmeza suprema a la fe, como hemos visto (n. 17-18).

Otro sentido posible de la proposición 19 es que el asentimiento de fe tiene sí firmeza omnímota; pero que ésta no proviene de la voluntad. Y entonces podría deducirse el absurdo de que el asentimiento de fe ni es voluntario ni libre ni meritorio.

Además, si el asentimiento de fe no tuviera mayor firmeza que la que merecen las razones que impelen al asentimiento, no tendría una certeza y firmeza omnímota. Pero esto es falso. Luego el asentimiento de fe debe tener mayor firmeza de la que le da el peso de las razones de credibilidad. Pero, como estas razones dan sólo evidencia moral, y la firmeza del asentimiento de fe es mayor que la que proviene de la evidencia moral; luego de otra parte debe recibirla. Porque —escribe Cárdenas— «certitudo quam accipit ex auctoritate Dei revelantis est ex notitia obscura, quae ideo non determinat intellectum ad assensum. Atqui assensus fidei habet multo maiorem certitudinem, quam quae provenit ab evidentiâ morali. Ergo hanc maiorem firmitatem aliunde debet participare. Sed nihil aliud est unde illam participet, nisi pia affectio supernaturalis. Ergo voluntas media pia affectione supernaturali potest dare assensui fidei maiorem firmitatem quam mereatur pondus rationum»³³.

Con esto hemos descubierto sentidos falsos a que fácilmente podría dar lugar la proposición condenada. Pero de ahí no se sigue que éstos fueran los sentidos del autor. El mismo Cárdenas, que los ha puesto en descubierto, dice, a propósito de la partícula *hinc* con que se junta la proposición 20 con la 19: «...cum ea particula *hinc* denotet esse consequentiam deductam ex propositione immediate antecedenti; ego non video quomodo talis consequentia inferatur ex praefata propositione 19, nisi haec trahatur ad sensum haereticalem. *Et ideo non im-*

³² P. 333 s.

³³ *Crisis theologica*, propositio 19 et 20, p. 335, n. 17.

pugno quod non capio; satis enim impugnata manet propositio quae a Romano Pontifice damanatur»³⁴.

21.—LO QUE SE DEDUCE DE LA PROPOSICIÓN CONDENADA.—Pero una proposición que resulta escandalosa y se condena como tal es porque fácilmente adopta un sentido falso. Y este sentido falso parece ser, en el caso presente, *el de que la voluntad no influye en la firmeza intrínseca de la fe*.

De debe, por consiguiente, sostener que la voluntad puede hacer que el asentimiento de fe tenga mayor firmeza de la que provendría de los solos motivos de credibilidad que impelen al asentimiento. Es decir, la doctrina de la Iglesia, según se desprende de la condenación de la esta proposición 19, admite y enseña un influjo de la voluntad en la firmeza de la fe.

22.—MODOS CÓMO LA VOLUNTAD INFLUYE EN LA FE.—Si tratamos de explicar el modo de este influjo y en qué consiste, comenzaremos diciendo con Cárdenas que quien admitiera una mera *no resistencia de la voluntad, pero no un positivo imperio*, sostendría una doctrina que no se condena expresamente, pero que resulta anticuada³⁵ e insostenible.

Pero ¿cómo influye la voluntad?

Se concibe que la voluntad, en cuanto a la firmeza del asentimiento, pueda desempeñar un *papel negativo*. Como puede impedir que uno mire y que vea, así podrá provocar un asentimiento menos firme de lo que merecen las razones, desviando la atención de ciertas razones. Esta manera, *negativa*, de influjo de la voluntad lo admite también Estrix³⁶.

También se concibe otro influjo de la voluntad *indirecto*, moviendo al entendimiento a considerar las razones o a buscar nuevas razones y luces. Y esto también lo admite Estrix³⁷.

Todavía más. Estrix admite un influjo *directo*, que corresponde a la voluntad sobre el entendimiento. Y lo concibe de esta manera: Quien juzga prudentemente que Dios ha hablado, debe formar el juicio de «credibilidad», por el que juzga que es honesto y necesario creer a la palabra divina [nosotros lo llamaríamos hoy —como antes indicamos— más bien juicio de credendidad]. Como la fe es un asentimiento tan importante, la voluntad procurará alejar otros asentimientos que le son opuestos, y se tendrá la *firmitas adhaessionis* de que

³⁴ Ibid., propositio 20, p. 337, n. 30.

³⁵ Ibid., p. 336.337, n. 22-26.

³⁶ Cf. SOHIER, *l. c.*, p. 525.

³⁷ Cf. SOHIER, *l. c.*, p. 526.

habla San Buenaventura ³⁸. Pero, aunque se la llama *certeza de adhesión*, esta certeza es propia de la voluntad y de la voluntad recibe su firmeza suprema ³⁹. Estrix no duda «quin non solum in se *firmus* sit sive certus assensus fidei, *sed et firmissimus* [pero, notémoslo bien] *illa firmitate extranea voluntatis* assensum imperantis, foventis nec patientis sibi elabi conditione ulla» ⁴⁰.

Lo que no admite es el influjo *directo* de la voluntad en la misma firmeza de la adhesión *de la mente*. Si la voluntad ama, y a veces con más fuerza de lo que merecen las razones, no vale lo mismo —dice— para el asentimiento de la inteligencia. Porque la firmeza no se distingue de la certeza. Firmeza y energía tocan a la voluntad y no a la inteligencia; y no se debería hablar de asentimiento más firme, como no se habla de sentimiento más ardoroso o inflamado de lo que permiten las razones que mueven a ello. Por esto, aunque la voluntad pueda causar un amor superior a lo que merece su objeto, esto no se refiere a la firmeza o a cualquier perfección de nuestro entendimiento ⁴¹.

Y, sin embargo, nosotros creemos con la explicación común de los teólogos, que la voluntad puede imperar *directamente* una firmeza *intrínseca* en el asentimiento de fe [no *extraña*, como diría Estrix]. Puede imperar y determinar el mismo asentimiento *libre*; también podrá imperar un asentimiento *firme* y *más firme* de lo que parezcan exigir las meras razones de credibilidad. Lo cual no es negar que la voluntad se mueve por razones de bien al imperarlo.

Sobre la libertad del acto de fe, la opinión común es que la voluntad impera *directamente* ese acto libre. Si esto es así, no se ve por qué no podrá también imperar una firmeza mayor o menor *directamente*.

Las opiniones de Estrix a este respecto las ha resumido el P. Sohier en uno de los artículos que le ha dedicado. Podrían expresarse de esta manera:

La libertad del acto de fe viene según Estrix de que sus motivos no son la interna evidencia del objeto, sino del testimonio; y esta evidencia vale menos, y deja el entendimiento insastifecho, porque no da las razones internas de lo que se cree. La evidencia interna se acepta sin la intervención de la voluntad; y para la otra evidencia hace falta el consentimiento de la voluntad.

Además —dice—, para salvar la libertad del asentimiento de fe

³⁸ 3, d. 23, a. 1, q. 4.

³⁹ *Diatriba*, p. 73 s.; *Dilucidatio*, n. 20 s.; *Confutatio*, p. 178 s.; cf. SOHIER, *l. c.*, p. 526.

⁴⁰ *Diatriba*, p. 72; cf. SOHIER, *l. c.*, p. 526.527.

⁴¹ Cf. SOHIER, *l. c.*, p. 526.

basta que la voluntad se adhiera, dispuesta a rechazar otro asentimiento que le estorbe.

Esta firmeza de la voluntad, aunque extraña al acto de fe, marca la plena sumisión a Dios. No es necesario que el asentimiento de fe sea libre en sí mismo; el Tridentino no lo exige así: *libere moventur in Deum credentes...*

Quiere confirmar su doctrina con Santo Tomás, quien parece admitir un asentimiento de fe que no sería libre en sí mismo (la fe forzada de los demonios: 2-2, q. 5, a. 2, c. 1m, 2m).

Cree que basta para la libertad de la fe, el que la voluntad pueda apartar la consideración de los motivos o atender a ellos; es decir, cree bastar que el acto de fe sea *libre indirectamente*⁴².

CONCLUSION

23.—EN RESUMEN: presupuesta la función o el influjo de la voluntad sobre el entendimiento, que consta ya por la misma psicología humana y modo común de proceder de los hombres; presupuesto que el *pius credulitatis affectus*, como hoy día se llama el imperio de la voluntad en la fe, *determina libremente el asentimiento de fe*; la voluntad influye también en la fe determinando en multitud de casos *el asentimiento a los juicios de credibilidad y de credendidad*, que la mayoría de las veces no se imponen con una evidencia tan lúcida y necesitante, que fuerce al asentimiento firme y cierto.

Pero, además de influir en el acto de asentimiento, influye la voluntad *en la firmeza intrínseca* de este asentimiento; no sólo *indirectamente* imperando la consideración de las razones que certifican la verdad que hay que afirmar, ni sólo impidiendo que otros asentimientos opuestos ocupen el campo de la conciencia; pero también *directamente*, imperando una afirmación más firme todavía de lo que parece seguirse del conocimiento de las razones de credibilidad, influida por los valores que se ven en el asentimiento, o sea, por las razones de bondad que mueven la voluntad, presupuesto que se conciben las razones intelectuales como prudentemente suficientes.

Este imperio de la voluntad explica suficientemente la firmeza mayor del acto de fe, por encima de lo que parece seguirse del conocimiento imperfecto de las razones de credibilidad; sin que nos parezca ser necesario para explicarlo recurrir, fuera de los auxilios ordinarios de la gracia interna elevada, a una iluminación interior del Espíritu Santo; la cual iluminación, aunque posible, difícilmente constaría ni se

⁴² Cf. SOHIER, *l. c.*, p. 528-530.

demostraría por la experiencia de los hombres en la mayoría de los casos.

Por esto no acabamos de estar de acuerdo con R. Aubert⁴³ que, al hablar de la condenación de la proposición 19 por Inocencio XI, atribuye la condenación a que «pone en peligro la certeza absoluta del acto de fe, al no ver en ella sino la conclusión de un raciocinio natural, y por descuidar el papel iluminador de la gracia, que la intervención de la voluntad hace posible»⁴⁴. Tales explicaciones parecen presuponer un análisis de la fe, que se resolvería en una iluminación interior, que no todos admiten ni se impone por sí misma.

También Cárdenas, al querer resolver la dificultad de cómo la evidencia de credibilidad produce una evidencia metafísica de las verdades de fe, dice que esta verdad absoluta no procede de la evidencia de credibilidad, sino «de la autoridad divina y de la interna ilustración»⁴⁵.

A nuestro juicio basta explicar la condenación de la proposición 19, por cuanto fácilmente se podría entender que no hace falta o es superfluo el influjo directo de la voluntad en la firmeza de la fe; o fácilmente podría dar a entender que la fe no tiene una firmeza mayor intrínseca de la que provendría del conocimiento de los motivos de credibilidad.

MIGUEL NICOLAU, S. I.

⁴³ *Le problème de l'acte de foi*², p. 99.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Crisis Theologica*, p. 335.336.