

Evidencia y Fe según el Doctor Eximio

¡Evidencia y fe! ¡Ver y creer! Una de las antinomias fundamentales en la vida del hombre. Aun en el orden puramente humano, por una ley misteriosa que rige nuestra economía racional, tenemos tanta necesidad de ver como de creer. No descansa nuestra mente inquieta hasta saturarse de evidencia; pero ¡cuántas veces no descansa en creer, en apoyarse en otras mentes! Exigimos ver, por un imperativo absoluto de nuestra esencia racional; pero por otro imperativo no menos absoluto, no es menos fuerte nuestra exigencia a creer, a aceptar. El misterio nos asedia con cerco implacable, se nos impone la "aceptación" de un cerco problemático, que se resiste frío e impenetrable a toda penetración luminosa, se niega duramente a una fecundación de luz; y una de las visiones más patéticas de la historia humana es la lucha titánica del hombre contra este cerco de sombras reales que le atenazan. La filosofía es en este aspecto la ciencia de lo patético; los sistemas escépticos no son sino las desesperaciones jerarquizadas de esta lucha colosal. Se nos impone una fe, una creencia, una aceptación que pugna con nuestra apetencia fundamental y esencial de ver. Ambas nos invaden y nos dominan; ambas se hallan prodigiosamente equilibradas en la naturaleza racional del hombre. Equilibradas, decimos, en su fuerza esencial, porque en sus respectivos dominios, en su respectivo radio de acción, la desproporción es enorme, con desventaja palpable para la evidencia. Uno de los mayores castigos que Dios podría infligir al hombre en esta vida sería abandonarle a sus evidencias, para que de ellas exclusivamente viviera. Su campo vital se reduciría extraordinariamente, y lo que ahora cree sería reverbero de luz, se convertiría de hecho en cerrazón de sombras.

Uno de los fenómenos que sorprenden en la meditación

filosófica, fenómeno que no pocas veces se escapa a la observación, es el fenómeno de la oscuridad racional de lo evidente. E indudablemente, el esfuerzo del filósofo es más laborioso y más desesperante cuando trata de penetrar y atomizar mentalmente lo evidente, que cuando trata de penetrar en la oscuridad profunda de un problema. El hombre, cuando llega a ese terreno, como ya decía Lacordaire, gira sobre sí mismo, la mente patina, vuelve y revuelve sin avanzar, se fatiga en la lucha estéril por un progreso imposible. No es raro el caso en que la revelación viene a descubrirnos puntos oscuros en esos que nosotros juzgábamos océanos de luz, para reducir a su justo nivel las aspiraciones ambiciosas de la mente humana.

En la vida creemos más que vemos; vemos poco, sospechamos mucho, y lo creemos casi todo. Tan es así, y es tan fuerte esta necesidad de autoridad (creencia, fe) en nosotros, que no ya para las verdades suprarracionales, en lo que no cabe discusión, sino aun para ciertas verdades filosóficas, puede defenderse una cierta necesidad o cuasinecesidad moral de la revelación, al menos en ciertas concepciones sobre el fin y naturaleza de la filosofía.

Si la filosofía es el planteamiento y solución del problema de la vida, como lo era en las concepciones platónica, estoica, epicúrea y en Kant, que ha hecho culminar la filosofía en la ética y ha presentado toda su filosofía crítica para abrir la puerta a una *fe moral*¹, podemos asegurar que la revelación nos refuerza la potencia racional y es una ayuda preciosa para hacernos conocer con más penetración y con más densidad de contenido y más rápidamente muchas verdades, que por ser asequibles racionalmente caen bajo el control y dominio de la filosofía. Pero la filosofía es lenta, su camino es largo y sus conquistas son no raras veces conquistas de siglos; y ¿pueden todos los hombres seguir ese camino, esas jadeantes jornadas mil veces estériles, sin meta ni término, esperar siglos para saber la razón, el porqué, el fin de su vida? La perspicacia genial de San Agustín procedía de la revelación a la razón; su nervio íntimo era que aceptar la

¹ No rechazamos esa concepción de la filosofía, que ha tenido un genial representante en San Agustín, porque tal concepción, si bien materialmente difiere de la concepción aristotélica, que considera la filosofía como la ciencia de los primeros principios y de las primeras causas, es, con todo, fundamentalmente coincidente con ella. Porque si la filosofía aristotélica va tras la solución del problema del *todo*, tiende a resolver también el problema del hombre y el valor de la vida humana. La filosofía, con toda su aparente abstracción, gravita profundamente sobre la vida.

revelación se hace sentir en la dificultad de resolver el problema adecuadamente por la razón². Y Platón nos dice por boca de Simmia, en el *Fedón*, que al atravesar el mar de la vida con la fe en la inmortalidad, puede hacerse con seguridad en la sólida embarcación de la fe en una revelación divina.

Los que oponen la razón a la fe, los que establecen una oposición irreducible entre las conquistas de la razón y los datos de la revelación, desconocen la naturaleza íntima del hombre. Quien penetre profundamente la esencia de la filosofía descubrirá una identidad de problemas: el del saber racional y el del saber religioso. Filosofía y religión actúan sobre un mismo objeto, un idéntico problema: el problema de la vida. Sólo hay una distinción de método y modo de solución, pues mientras la filosofía pretende resolverlo con la razón, la religión lo resuelve con la fe³.

Estas elementales consideraciones previas tienden a descubrir en la naturaleza racional del hombre el punto de aproximación entre la evidencia, o las exigencias de la razón y la fe, o las exigencias de la autoridad. Así, cuando se acerca al hombre la luz fulgurante de la palabra de Dios, el hombre, lejos de rechazarla, halla en sí la razón de su sumisión, y la halla precisamente en el punto nebulosamente luminoso de su evidencia. La paradoja no es un simple juego literario; la paradoja es esencialmente ideológica, y de ella, como del choque del pedernal y el eslabón, brota la chispa, brota la luz que muchas veces no brota del lenguaje llano. La revelación se nos presenta a nuestra miope razón con caracteres de paradoja; la fe nos impone divinas y solamente aparentes contradicciones; pero de esas paradojas y contradicciones brota una luz vivísima, superior a la luz de la razón, luz que nos descubre fosos de oscuridades en el mismo seno de la evidencia humana.

Personalmente hemos sentido siempre predilección por el tema; y eso, en la actualidad del problema, nos ha impelido a dedicarle estas páginas y verlo a través de la mente luminosa del Doctor Eximio, y así rendir un tributo de admiración a la prócer figura del gran filósofo y teólogo, español y jesuita.

² Véase el siguiente pasaje del Angélico: "Ad ea etiam quæ de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina: quia veritas de Deo per rationem investigata a paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum homini proveniret; a cuius tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus..." S. Th. I q. I, a. 1; C. G. c. 4.

³ Cf. S. VANNI-ROVICH, *Elementi di Filosofia*, I, p. 25.

No vamos a detenernos en la exposición filosófica de la evidencia como valor gnoseológico en el Eximio. Su doctrina es la tradicional, o sea la única admisible en una sana gnoseología. El objeto, para ser conocido con certeza objetiva, debe acoplarse a la potencia cognoscente, y ese acoplamiento sólo puede darse en la fuerza de la evidencia, esa fuerza indefinible que imperiosamente obliga al entendimiento. Si ese acoplamiento entre la potencia no se da, no se dará la evidencia, ni se dará conocimiento cierto, aunque pueda darse una apariencia de evidencia, que fallará precisamente en el acoplamiento objeto-potencia previamente exigido.

Así, pues, la evidencia es criterio de sí misma; es la imposición absoluta del objeto, que acoplado cognoscitivamente a la mente, la *informa* y crea el conocimiento cierto. La última conexión que Suárez exige entre la realidad y el acto para que pueda darse la verdad, sólo proviene de la evidencia, que queda convertida en medida y criterio supremo de verdad; esa evidencia, indefinible como la luz, y que descriptivamente puede definirse: "*fulgor quidam veritatis mentis assensum rapiens*"⁴.

La doctrina es, pues, la clásica de la Escuela, producto inmediato de la teoría general del conocimiento. El hombre tiene hacia esta evidencia. Ver, y ver totalmente, es la suprema ambición del hombre, y la misma felicidad eterna se concreta en definitiva en un acto de evidencia: *la visión de Dios*, y en esa visión gozar del placer de penetrar e ir disolviendo los misterios, agotarlos en su sugestiva tenebrosidad a la luz de la evidencia divina.

I. INEVIDENCIA IMPERATIVA DE LA FE

Para no extendernos demasiado, y alejarnos del peligro de no exponer con la justeza que deseamos la mente del Doctor Eximio, nos atendremos a una forma de exposición casi proposicional, la más clara en estas materias.

Y en primer lugar advirtamos que la inevidencia de la fe puede comprender dos problemas muy diversos entre sí: uno, la inevidencia de la fe *como objeto*, y otro, la inevidencia de la fe *como testimonio*. Ante estos dos problemas, la actitud de la mente humana puede ser, y de hecho es, muy diversa; sus exigencias son de muy diversa naturaleza⁵.

⁴ Pueden consultarse, entre otros, los siguientes pasajes del Eximio: *Disp. Metaph.*, VIII, s. 7, n. 25, 28; IX, s. 2, n. 6, 7, 8; XIX, s. 6, n. 3; *De Gratia*, IX, 9, n. 3, 4; II, 10, n. 10, 11, 15..., etc.

⁵ *De fide*, d. III, s. VII, n. 1.

1. *Inevidencia del objeto de la fe*

La fe, en una quizá la principal de sus grandes luminosas paradojas, no sólo no es inevidente en su objeto y contenido, sino que incluye, atacando más directamente el nervio mismo de la exigencia humana por lo evidente, una positiva oscuridad de su concepto u objeto. La trascendencia gnoseológica de esta condición fundamental, la primera de las condiciones incluidas en el objeto de la fe⁶, es clara y palmaria. No se nos impone la fe por una inevidencia relativa, sino por una *inevidencia absoluta*. No es que podamos llegar a dilucidar lo inevidente de la fe echando mano de medios y métodos quizá desconocidos; el objeto siempre será oscuro, es decir, inevidente absolutamente. Y esto en cualquiera hipótesis, pues la visión beatífica, la suprema evidencia a que está llamado el hombre, sólo nos será posible mediante la habilitación que en nosotros obrará el *lumen gloriæ*. Así, pues, la fe, considerada en relación con el entendimiento humano puro, se impone siempre y absolutamente como inevidente y oscura en su objeto.

Para el Eximio es ésta una cuestión sin posibilidades de discusión. Pues si la fe pudiese dilucidarse en su objeto, y el entendimiento, por sus propias fuerzas, pudiese penetrar en el seno del objeto de la fe, entonces ese objeto se volvería evidente, no sería objeto de fe, y el asentimiento dejaría de ser libre, pues el entendimiento humano, ante lo evidente, opera necesariamente. Todo el trabajo de la inquieta mente humana no puede sino dilucidar algunos preámbulos a la fe, que, aun evidentes y todo, no tienen fuerza suficiente para quitarle la libertad al acto del entendimiento⁷.

Es, pues, la fe, como objeto, algo que no da evidencia alguna sobre lo que ha de creerse; mas no solamente exige esa inevidencia de las cosas en sí mismas, sino que positivamente exige una oscuridad que pugna con la evidencia⁸. No se trata en la fe de una evidencia de lo probable; lo probable invita a la búsqueda y a la investigación. La fe corta todo intento de avanzar; es la oscuridad misma la que nos cierra el

6 "Inter has vero conditiones, primum locum videtur tenere obscuritas..." *De fide*, d. III, s. VII, n. 1.

7 *De fide*, d. III, s. VII, n. 2.

8 "Certum est fidem non præbere evidentiam rerum creditarum, et ita ex parte objecti non solum non postulare evidentiam rerum in se ipsis, verum etiam postulare obscuritatem repugnantem evidentiam, saltem ex parte objecti formalis." *De fide*, d. III, c. VI n. 3.

paso. Y la razón es obvia, nos dice Suárez, porque la autoridad del que testimonia es de la esencia misma del objeto de la fe. Ahora bien: todo testimonio, considerado como puro testimonio, no nos manifiesta la cosa en sí misma; si así fuese, lo que nos movería no sería el testimonio ni la autoridad, por muy valiosa que ésta fuera, sino la misma cosa, la imposición evidente del objeto, superior a toda autoridad y a todo testimonio. Es, pues, esencial en el objeto de la fe la oscuridad, y tal oscuridad que no desaparezca ni en el mismo medio cognoscitivo, o sea en el *motivum credendi* o testimonio.

Notemos que en toda esta cuestión se trata de un conocimiento estricto, y no de un conocimiento analógico y metafórico; no se trata de un objeto admitido ciega y sentimentalmente⁹; por lo tanto, se trata de un acto intelectual en el más puro sentido de la palabra. Y sin embargo la fe es oscura en su objeto, pero no es ciega racionalmente. Este es el secreto de la fuerza e inmovilidad de la doctrina católica. Al entendimiento humano se le exige el máximo sacrificio en el ara de la fe, pero se le paga el tributo que pide su ansia de evidencia, como veremos. El secreto misterioso de la fe se nos entrega a los hombres envuelto en las transparentes gasas de la evidencia. No es, por lo tanto, la fe, como nervio de la religión, un vago sentimiento, una manera de *sentir* el mundo y la vida; la fe es una manera de *conocer* el mundo y la vida¹⁰, y en esta base cognoscitiva radica su estabilidad y fuerza.

Es evidente que la *oscuridad* o la *inevidencia* de la fe no pueden pertenecer al objeto formal de la fe, que ha de ser positivo. La negación (inevidencia = non visum) no puede ser objeto del conocimiento humano; y la fe es sobre *algo*. Pues bien, ese *algo*, fundamentado de los términos negativos y positivos de la fe, es el objeto de la fe, y conocido como algo *concreto y positivo*.

⁹ En la prueba teológica admite Suárez las siguientes igualdades al explicar el texto "Videmus nunc per speculum..." videmus=cognoscimus; videmus nunc per speculum = visio ænigmatica = cognitio obscura (l. c.).

¹⁰ Desde Kant, la religión es considerada como sentimiento; una cosa de administración puramente afectiva y cordial; una valoración del mundo y de la vida hecha por la voluntad y el corazón. Véanse algunas afirmaciones sobre lo dicho: "Soprattutto la religione non è una conoscenza... ma un sentimento (una maniera cioè di senti-ri) del mondo e della vita...; la religione vuol valutare i rapporti che vincolano l'essere e farli operare sulla volontà e sul sentimento... Filosofia e religione sono tra loro così diverse, como conoscenza e volontà... Conoscere un uomo è qualcosa di ben diverso que amarlo o odiarlo". R. RICHTER, *Introduzione a la Filosofia*, p. 27-28, vers. ital. de P. DONNINI, Vecchioni, Aquila, 1929.

2. *Compatibilidad de la evidencia y la fe en un mismo objeto*

Se nos presenta aquí una cuestión que Suárez expone extensamente¹¹, y que nosotros no haremos sino enunciar. Es la cuestión de la coincidencia de la ciencia y la fe en un mismo objeto. Porque, en efecto, cabe preguntarse si es posible tal coincidencia; y si es posible, todavía cabe una nueva pregunta, de compleja solución, a saber: ¿qué significa para mí me es ya evidente? O lo que es lo mismo, ¿qué grado de necesidad tiene entre las condiciones de la fe la condición de la inevidencia? A primera vista parece que se nos plantea un dilema igualmente peligroso: o la inevidencia no es necesaria para la fe, o se nos impone admitir lo evidente como inevidente. Ambos extremos parecen contradictorios en sus mismos términos.

La controversia es interesante y extensa, y las diversas escuelas sostienen sus puntos de vista propios¹². Sin detenernos ahora a exponer esos puntos de vista, la posición del Doctor Eximio puede concretarse en las siguientes proposiciones:

a) *Puede darse una evidencia humana compatible con el hábito de la fe*¹³.

O sea, la fe que habitualmente tiene un hombre de la existencia de Dios, de la unidad de Dios, etc., no se pierde por el hecho de que ese hombre llegue a esas mismas verdades por vía científica, es decir, por evidencia racional.

Desde luego parece tal aserto un hecho de experiencia, pues no se ve por qué el fiel ha de creer con menos intensidad que antes las verdades que ha mejor conocido por la ciencia.

Además "no parece verosímil—dice Suárez—que el fiel cristiano, por el hecho de conseguir la evidencia científica del objeto, quede reducido a una peor condición espiritual con relación a los fieles ignorantes, y sobre todo en la fe, que es el fundamento de todos los demás... Por otra parte, la razón es clara: todo acto no se opone formalmente a un hábito, sino a otro acto; añádase que el hábito de fe, si actualmente no obra, no pone una actual oscuridad en el entendimiento; por lo tanto no puede impedir un acto de evidencia científica¹⁴.

¹¹ *De Fide*, d. III, s. IX.

¹² *De Fide*, d. III, s. IX, n. 1-3.

¹³ "Habitús fidei simul esse potest cum actu scientiæ respectu eiusdem veritatis", l. c. n. 4.

¹⁴ "...fidelis factus doctior circa has veritates. (Deus est, est unus,

b) *Tampoco son incompatibles el acto de fe con el hábito de la evidencia científica* ¹⁵.

En primer lugar un acto infuso no encierra oposición alguna con un hábito adquirido, excluida, naturalmente, la oposición moral por razón de culpa.

Cayetano sostiene que en esta hipótesis no es necesario que el filósofo que se hace cristiano crea que Dios existe por un acto de fe infusa, pues Cayetano parte de la incompatibilidad fundamental entre la evidencia y la fe.

Suárez no solamente rechaza la posición de Cayetano, como contraria al texto paulino, sino que juzga falsa la interpretación de Cano, más suave, pero que parte de la misma incompatibilidad fundamental. Como supone no una compatibilidad, sino una dualidad de objetos, y así la evidencia del filósofo que se hace cristiano tendría por objeto a Dios como autor de la naturaleza, mientras que su fe tendría por objeto a Dios como autor de la gracia. Esta dualidad no tiene sentido para el Eximio, porque ni el filósofo que se hace cristiano tiene menor certeza en la existencia de Dios que los demás fieles, ni andan tan separados, por así decir, cognoscitivamente, el Dios autor y fin de la naturaleza y el Dios autor y fin de la gracia, porque el Dios autor de la naturaleza es como el fundamento del de la gracia, y por lo tanto parece imposible poder creer con mayor certeza lo supernatural de Dios, que lo natural. ¿Por qué ha de perder el filósofo el hábito de evidencia por el acto de fe, siendo además éste necesario en el orden sobrenatural, o a dónde se va la evidencia adquirida al recibir la infusión de la fe?

Hábito y acto no son en sí mismos incompatibles, y por lo tanto no se ve dificultad en que puedan coexistir, aunque uno sea de orden infuso y otro de orden adquirido. Si se añade que la evidencia como hábito científico no siempre está operante, al menos en esa circunstancia, no se ve cómo pueda impedir la actuación del acto de fe.

La contradicción, pues, en la existencia de ambas realidades, hábito de fe con acto de evidencia, o hábito de evidencia con acto de fe, no aparece de ninguna manera clara; al con-

Creator) per scientiam, non minus firmiter illas credit quam antea... Neque est verisimile fidelem, propter acquisitam scientiam, factum esse peioris conditionis in spiritualibus donis, et maxime in fide, quæ est aliorum fundamentum... Ratio denique clara est, quia actus non opponitur formaliter habitui sed actui. Item quia habitus fidei, si actu non operatur non inducit actualem obscuritatem, ut sic dicam in intellectu; ergo non potest impedire formaliter actum scientiæ", l. c., n. 4.

¹⁵ "Dicendum est actum fidei posse simul esse cum habitu scientiæ", l. c., n. 5.

trario, sólidas razones, y sobre todo el gran argumento a que recurre Suárez, está apoyada por una experiencia que parece innegable¹⁶.

Pero no es éste el punto difícil de la cuestión, y en las cuestiones precedentes no son las posiciones tan rígidas. Ni tampoco presenta una verdadera dificultad la hipótesis de coincidencia de hábitos, hábito de fe y hábito de ciencia o evidencia en un mismo objeto. "No hay por qué detenerse en este asunto—dice el mismo Suárez—, pues es un punto admitido por todos, y no es más que un corolario y consecuencia de lo dicho."

Donde realmente se encierra una verdadera dificultad es en la *coincidencia de actos*; y la dificultad se puede concretar en estas preguntas: ¿pueden obrar esos hábitos simultáneamente sobre un mismo objeto?, o lo que es lo mismo, ¿puede el acto de evidencia coincidir con el acto de fe?

No se trata aquí de ver si el entendimiento humano en general puede simultáneamente conocer varias cosas con pluralidad de actos. Esta cuestión, aun resuelta afirmativamente, dejaría completamente intacto el punto que estudiamos. Aquí no se trata de ver la potencialidad psicológica del entendimiento humano, se trata de una cuestión específicamente *gnoseológica*, a saber, la coexistencia de dos valores, *evidencia e in-evidencia*, en un mismo objeto.

Así planteado el problema, parece contradictorio, pues evi-

16 "... demus ergo Philosophum habentem evidentiam de existentia Dei accedere ad Deum ut iustificetur; ergo necesse est ut ille etiam credat Deum esse; credendū autem non ammittit habitum scientiæ, ut potest esse evidens experientia et ratione, quia actus infusus non habet oppositionem cum habitu acquisito... Propter hoc Cajetanus... existimat necessarium non esse ut philosophus factus christianus, fide infusa credat Deum esse. Sed hoc reprobavi in superioribus quia manifestum est contra contextum Pauli... Et ideo Cano reprobat expositione Cajetani, respondet ipse distinguendo de Deo, ut principio et fine naturæ, vel ut fine supernaturali; dicitque non oportere ut ille Philosophus per fidem infusam credat Deum ut finem naturæ esse, sed tantum ut finem gratiæ et in hoc sensu locutum esse Paulum. Existimo tamen... et sententiam esse falsam et expositionem: primum patet, quia philosophus ille non minori certitudine credit Deum esse quam reliqui christiani; tum etiam quia Deus ut finis naturæ supponitur et (ut sic dicam) est quasi fundamentum alterius habitudinis supernaturalis: ergo impossibile videtur majori certitudine credere supernaturalia de Deo quam naturalia... Tum denique quia supra dixi principium Deum esse veracem ut cognitum per solam evidentiam naturalem non sufficere ad fundandam fidem et certitudinem eius in aliis que creduntur... Ratio denique assertionis est supra facta, quia habitus acquisitus non opponitur formaliter actui infuso. Item quia si habitus scientiæ actu non operatur, non facit rem præsentem aut visam, ergo non habet unde impediatur verum actum fidei... etc., ...", l. c., n. 5.

dencia, claridad, necesidad cognoscitivas, pugnan con la inevidencia, oscuridad y libertad de la fe. ¿Qué libertad cognoscitiva me queda en un acto que por hipótesis me obliga por la necesidad imperativa de su evidencia? ¿Puede darse un asentimiento al objeto presentado por la fe, suponiendo que a ese objeto le damos nuestro asentimiento por la evidencia?

c) *Puede darse un asentimiento de fe que puede coexistir con asentimiento naturalmente evidente*¹⁷.

Suárez cree esta proposición sencilla y casi evidente, y su argumento lo considera eficazísimo.

“En este caso, dice, concurren dos medios o motivos suficientes para dar nuestro asentimiento a la verdad propuesta, a saber, la demostración y la autoridad divina; luego actúan ambos, es decir, actúa el entendimiento por medio de ambos. Ahora bien, esos motivos, demostración y autoridad, son de naturaleza diversa y no están subordinados entre sí, sino que cada uno es capaz de producir su acto específico; pueden, por consiguiente, producirse y darse esos actos específicamente distintos, que no pueden ser otros que los actos de fe y evidencia”¹⁸.

Este sencillo argumento, de corte al parecer apodíctico, nos ilumina definitivamente la oscuridad del objeto de fe.

Como dijimos anteriormente, el objeto de fe es inevidente, oscuro. Sin embargo, el objeto de fe, que tiene que ser inevidente, so pena de dejar de ser objeto de fe para convertirse en objeto de ciencia, no excluye en sí otras evidencias de origen distinto al medio de fe; puede, por lo tanto, ser evidente por otra razón, y por lo tanto, a su vez, la inevidencia no entra en la razón formal del objeto de fe de una manera total; porque aunque la incluye esencialmente por el medio persuasivo de la fe, la autoridad no excluye totalmente el que podamos tener evidencia de ese objeto por otro medio, por ejemplo, la razón.

Al leer esta página del Eximio, se nota cierta satisfacción vencedora. La misma sobriedad en la exposición arguye en él una plena confianza, y no sin cierto aire de fruición escribe

¹⁷ “Dico assensum fidei simul esse posse cum assensu naturaliter evidente”, l. c., n. 7.

¹⁸ “Et probatur breviter, quia in dicto casu concurrunt duo media, seu motiva sufficientia ad assentiendum veritati propositae, scilicet demonstratio et auctoritas divina; ergo utrumque actu operatur, vel potius intellectus actu operatur propter utrumque; sed illa motiva sunt diversarum rationum et non subordinata inter se, sed unumquodque est sufficiens ad efficiendum suam speciem actus; ergo tunc simul efficiunt duos actus specie distinctos, qui non possunt esse nisi fidei et scientiae”, l. c., n. 7.

sobre su argumento: "In hac ratione dissolvenda laborant maxime et inter se dissentiunt auctores..." (l. c.).

Nos es imposible en este breve artículo recorrer, siquiera sea brevemente, las diecisiete extensas y nutridas columnas en las que Suárez recoge cuanto contra su argumento se objeta.

Con todo, intentaremos dar un esquema general de ellas, en cuanto nos ayude a conocer mejor la mente del Eximio.

a') La primera posición adversa a la teoría del Eximio es la defendida, entre otros, por Escoto, y sostiene que en la coincidencia de evidencia y fe la fe queda inoperante, actuando sólo el acto de evidencia, ya porque la ciencia humana previene en esta hipótesis a la fe y actúa de manera necesaria y no libre; ya también porque la autoridad divina no destruye el objeto formal de la ciencia, y en cambio la demostración destruye el objeto formal de la fe.

Suárez no admite semejante teoría; su censura es un poco seca: "revera est incredibilis". Arguye por la diferente motivación de ambos actos; pues si cree más firmemente el que conoce por evidencia de fe que el que conoce por sola evidencia, es porque *actúa* la fe. Esta coincidencia de actos es un dato de experiencia, y si en los ángeles no repugna la evidencia y la fe, no se ve cómo haya de repugnar en el hombre, siempre que éste atienda a la doble motivación del doble acto¹⁹.

b') Tampoco admite Suárez la doble actuación de la evidencia y de la fe que no produjesen dos actos diversos, sino un solo y único acto, el cual poseyese a la vez la evidencia de la ciencia y la certeza de la fe. "Haec vero sententia juxta vera principia philosophiae et Theologiae, sustineri non potest"²⁰.

c') ¿Podría sostenerse que dicho acto único, producto de la evidencia y la fe, fuese realmente uno en su realidad y doble en su formalidad? O sea, ¿que tuviese dos formalidades *ex natura rei distinctas*? "Mihi tamen omnino displicet". El argumento del Eximio se resume así: Ambas formalidades, o son las dos esenciales al acto, o las dos accidentales, o una es esencial y otra accidental; pero como ninguna de estas hi-

¹⁹ *De Fide*, d. III, s. IX, n. 8. Se podria excogitar la hipótesis de que en el conflicto actuase sola la fe: "quae (responsio) a nemine datur... Hoc tamen facilius impugnatur tum exemplis et rationibus factis, tum etiam quia, licet in potestate voluntatis sit avertere actualem cogitationem demonstrationis, si tamen in illa persistat non potest facere ut intellectus retineat assensum juxta communem sententiam philosophorum...", l. c., n. 9.

²⁰ "Est ergo tertia responsio... docens tunc intellectum actu operari ex utroque motivo, non tamen efficere duos actus, sed unum habentem evidentiam scientiae et certitudinem fidei...", l. c., n. 10.

pótesis tiene a su favor una verdadera probabilidad, ninguna de ellas puede admitirse.

La primera, porque dos formalidades esenciales en una misma realidad repugnan²¹; la segunda, porque si ambas son accidentales, suponen por necesidad metafísica otra tercera esencial, la cual no se ve cómo pueda darse, pues sólo existen dos motivos de dicho acto, o sea, dos razones de su existencia; la tercera, porque no se sabe cuál ha de ser la accidental y cuál sustancial, y ni puede ser accidental la formalidad de la fe, pues es constitutiva esencial del acto sobrenatural, ni tampoco puede serlo la formalidad de la evidencia, por razón de su misma necesidad como fundamento²².

d') Suárez tropieza con un adversario de su argumento en el P. Luis de Molina²³. Con Molina está Fonseca, y como indica el mismo Suárez, "multis modernis theologis placet hic modus".

Según esta explicación, en la coincidencia de la evidencia y de la fe se da un acto resultante, que tiene una verdadera razón específica, simple y sustancial, distinta de las razones específicas de evidencia y fe, pero que contiene a ambas de una manera "evidente". Esa razón específica del acto único proviene de que el doble motivo constituye un total y completo único motivo del acto, y que por estar así constituido incluye "eminenter" las dos razones específicas de evidencia y fe. El fundamento de tal explicación está en evitar el asentimiento de la fe a un objeto actualmente evidente por la demostración; de donde se sigue que tal coincidencia era para estos autores imposible.

"Yo no disiento menos de esta explicación—dice Suárez—que de las precedentes, pues no me parece más probable que ellas, y siempre me pareció, y ahora me parece aún, de no fácil inteligencia"²⁴.

²¹ *Disp. Metaph.* XV, s. 11, n. 23.

²² *De Fide*, d. III, s. IX, n. 11, y el Eximio se extiende largamente en el número 12, de la única sección.

²³ Le dedica once nutridas columnas, que por supuesto, no vamos a trasladar aquí. El proceso de la posición del profundo metafísico de la gracia, y el análisis del mismo por el Eximio, merecen por sí solos un extenso estudio.

²⁴ "Est ergo ultimus modus dicendi, actum illum habere veram rationem specificam simplicem et substantialem, distinctam ab specificis rationibus scientiae et fidei eminenter utramque continentem, quia sumit illam ex duplici motivo fidei et scientiae, ut constituyente unum totale, et adaequatum motivum quae opinio potest tribui Durando... et magis hoc declarant Molina, Fonseca... et multis modernis theologis placet hic modus... Ego vero non minus dissentio huic modo quam praece-

A *priori* no ve el Eximio la razón suficiente de ese acto único y la inclusión eminential en él de las dos ramas específicas distintas. Los dos motivos en cuestión son distintos, suficientes en sí mismos, irreducibles entre sí, y por lo tanto no pueden ser elementos de una unidad verdadera; además, que no puede darse un mismo acto interno que juntamente provenga de dos motivos próximos específicamente distintos. Sólo puede admitirse eso cuando estando los motivos coordinados entre sí, de manera que uno actúe como principio próximo y otro como principio remoto, hipótesis que no se da en el presente caso.

Pero, y esto es lo principal, ¿cuál es la naturaleza de aquel acto? ¿Es sobrenatural, es natural o es mixto?

Que sea mixto no puede admitirse ni como hipótesis, pues se trata de un acto indivisible, totalmente simple.

Que sea puramente natural tampoco es admisible, pues se trata de un acto de fe sobrenatural, y por lo tanto no puede hacerse sin el auxilio de la gracia, y encierra una certeza superior a la que pueden darnos las fuerzas de la naturaleza.

Pero tampoco puede ser meramente sobrenatural (acto puro de fe), pues por hipótesis es un acto *evidente*, y con una evidencia estrictamente natural, proveniente de un medio natural conocido de manera exclusivamente natural. Es necesario que esa evidencia provoque una *certeza natural*. ¿Cómo puede ser, por consiguiente, puramente sobrenatural?

Si este acto no puede darse, tampoco puede admitirse la justificación que del mismo se hace, pues esa justificación se funda en la fusión de esos elementos, completamente irreducibles entre sí²⁵.

dentibus, quia, non probabilius nec minus difficilis ad intelligendum mihi semper visus est, et nunc etiam plane videtur...”, l. c., n. 13.

²⁵ Et primo argumentor a priori... quia ibi concurrunt duo motiva natura sua formaliter diversa, et sufficientia ad constituendas diversas species actuum formaliter distinctorum, quae sunt medium demonstrationum et auctoritas dicentis... Et ratio omnium est, quia illa motiva manent semper diversa, et non componunt unum... qui melius sentiunt concludunt unum actum internum non posse simul esse ex duobus proximis motivis virtutum specie diversarum, sed solum quando motiva inter se non sunt subordinata, ut unum sit proximum et aliud remotum, quod in praesenti locum non habet. Secundo principaliter argumentor ex parte actus, et inquiri an ille actus sic eminens supernaturalis sit omnino, vel pure naturalis, vel mixtus; certe hoc ultimum cogitari non potest, quia ille actus simplicissimus est et indivisibilis... Deinde non potest cogitari mere naturalis, quia est certus certitudine fidei, et nititur in auctoritate divina credita supernaturaliter, quae est motivum supernaturale... Quod tamen non posset esse mere supernaturalis, probatur, quia est actus evidens, et illa evidencia naturalis tantum est, quae praecise oritur ex medio naturali et naturaliter cognito;

El recurso de Molina a los *hábitos* operantes de la ciencia y la fe no le convence a Suárez, porque no bastando uno de los hábitos por sí solo a producir dicho acto, pues supera en certeza a lo que un hábito solo puede dar; y si operan ambos hábitos, los dos, como completos, tendrán allí su objeto formal propio, y lejos de resolverse la dificultad, queda enteramente intacta y reforzada²⁶.

Suárez ha reforzado su tesis capital, o sea la coexistencia formal de los dos actos de fe y evidencia.

Por consiguiente, no es necesario que el objeto de fe sea *totalmente* inevidente; evidencia y fe pueden caminar conjuntamente y por el mismo camino; pero la fe, en cuanto tal, es decir, el motivo del asentimiento de fe, no dará esa evidencia y esa luz, que tendrán que provenir de otro foco distinto. Tal doctrina no podría admitirse si esa luz y esa oscuridad, si la evidencia y la fe, hubieran de venir de la misma fuente, del mismo motivo cognoscitivo. La contradicción, y por lo tanto la imposibilidad real, sería palmaria. La fe mantiene su oscuridad por consecuencia necesaria de su motivo formal, el testimonio; la ciencia derrama su evidencia por consecuencia necesaria de su motivo formal, la demostración²⁷.

II. LA INEVIDENCIA COMO RAZON FORMAL DE LA FE

La razón, con todo, tiene sus exigencias, que brotan de su misma naturaleza, y por lo tanto plantadas por Dios mismo en la entraña de su esencia. Una fe total y absolutamente oscura sería inadmisibile. La naturaleza racional del hombre es esencialmente luminosa; lo que admita ha de ser, de una u otra manera, a título de luz; ha de entrarse en ella por su única puerta, *la evidencia racional*.

unde necesse est ut in illo actu sit etiam certitudo naturalis scientiae, quia haec necessario comitatur naturalem evidenciam, et ita erit in illo actu duplex proprietates naturalis, et una supernaturalis, et omnes substantiales...”, l. c., n. 13-14.

El Eximio se extiende en la argumentación contra la inclusión eminential en el tercer acto hipotético, de las dos formalidades: evidencia y fe, y la razón más fuerte que aduce es que tal acto como efecto al contener “eminenter” la perfección de ambas causas, las superaría en perfección intensa, lo que no puede admitirse. (l. c.)

²⁶ L. c., n. 15.

²⁷ L. c. n. 17. “Omnia enim (argumenta adversariorum) fundatur in hoc quod inevidentia rei cognitae est necessaria ad assensum fidei, quod nos facile negamus...”, l. c., n. 18.—Ulteriores cuestiones, sobre todo, la cuestión de la fe y su posible coexistencia con la visión intuitiva, no las exponemos aquí, como ajenas a nuestro plan; véase en Suárez, l. c., n. 20-24.

Y no se crea que pueda darse una evidencia de paso, una especie de evidencia ficticia. Es absurdo hasta suponerlo, pues siendo la evidencia el supremo criterio de verdad, la fe, siendo como es verdad, de alguna manera ha de ser evidente.

Nótese que no es esta cuestión la misma que la anteriormente tratada. El que evidencia y fe puedan coincidir en un mismo objeto, y el que deba existir alguna evidencia en la sola línea de la fe, son cosas indudablemente diversas.

La fe supone una evidencia, y esa evidencia es la base para que el entendimiento humano pueda admitirla. Es la oscuridad del ciego "iluminada" por la visión del lazarillo: de lo contrario, se cumpliría la sentencia de Aquel que vino a darnos la luz sobre las oscuridades de nuestra fe: "Si un ciego guía a otro ciego, ambos caerán en el hoyo".

1. *Diversas opiniones.*

Cuando el Eximio se acerca a este punto, se queja de que se haya planteado tan confusamente por los teólogos: "hay en estas opiniones—dice—algo de verdad y algo de falsedad, y me desagradan los autores que hablan confusamente y sin distinguir los aspectos de la cuestión"²⁸.

Las opiniones a que se refiere Suárez pueden resumirse así:

a') La primera, defendida, entre otros, por Durando y Báñez, sostiene que no puede darse la fe en quien tenga evidencia de que es Dios quien revela. La evidencia testificante sería en este caso un obstáculo insuperable para la fe, pues la evidencia, aun la testificante, obliga *necesariamente* al asentimiento intelectual, y es contradictorio que ese entendimiento, así obligado, quede con la libertad que exige la fe. Por consiguiente, esta explicación se funda en este supuesto general: todo asentimiento de fe es incompatible con cualquier clase de evidencia, que vicia en sí mismo el testimonio *como motivo de fe*. Es decir, el asentimiento no sería formalmente producido por el testimonio, sino que la *evidencia* del testimonio originaría una verdadera demostración evidente, que no puede ser de ninguna manera motivo de fe²⁹.

²⁸ "In his opinionibus aliquid verum et aliquid falsum invenire potest, et in hoc mihi displicent earum auctores, quod, indistincte et confuse loquuntur", l. c., s. VIII, n. '7.

²⁹ "Prima (opinio) simpliciter negat posse esse fidem in eo qui evidenter cognoscit Deum esse qui testificatur. Ita tenet Durandus... quam etiam opinionem sequitur Bannez... Fundamentum est quia omnis evidētia, etiamsi sit in testificante, cogit seu necessitat intellectum

b') Otra opinión es la que sostiene la posible concomitancia de la fe por la evidencia, mientras esta evidencia sea del testificante y no de la cosa testificada. Esta segunda parte, es decir, la incompatibilidad de la evidencia de la cosa testificada con la fe, parte del mismo supuesto de la opinión precedente. Por el contrario, la primera parte, o sea la compatibilidad de la evidencia testificante con la inevidencia de la cosa testificada, se explica porque aunque sepamos que Dios es veraz aún pueden darse dos hipótesis: o el que recibe el testimonio es rudo y no penetra los atributos de Dios, aunque tenga evidencia de que le habla, o aun siendo sabio, no atiende "actu" a su propio conocimiento, y de alguna manera prescinde de lo revelado para proceder al asentimiento en fuerza exclusivamente del testimonio³⁰.

c') Hay una tercera explicación, "valde communis", que sostiene sin más que la evidencia testificante no repugna con la fe. Esta opinión, o puede entenderse en el sentido de la precedente, y no se citan autores que de tal manera la interpreten, o según la interpretación más corriente, sostenida por Vázquez, Gregorio de Valencia, Vega, Alejandro de Hales, Escoto, etc., significa que tanto la evidencia testificante como la evidencia de la cosa testificada son absolutamente compatibles con el acto de fe.

El fundamento de tal explicación, indudablemente poco precisa, es claro. De la evidencia de la veracidad de Dios y de la evidencia de su testimonio se sigue necesariamente la evidencia de la cosa revelada; toda conclusión revelada derivada de dos principios evidentes, es ella también evidente. Y sin embargo tal asentimiento no se funda en los principios intrínsecos de la cosa revelada, ni de sus efectos necesarios, ni en algo que de alguna manera se asemeje a esa cosa, sino en una *palabra evidente*, extrínseca a la realidad testificada. Queda, por lo tanto, una oscuridad que garantiza la libertad de la fe como acto de verdadera certeza³¹.

ad assensum; repugnat autem intellectum simul assentiri necessario et libere... Ergo etiam repugnat fidei assensus cum quacumque evidentiā...", l. c., s. VIII, n. 14.

³⁰ l. c., n. 16. No dice el Eximio quiénes defendan esta rara opinión, y más bien parece una hipótesis creada por él mismo para ilustrar mejor su doctrina.

³¹ "Secunda sententia, et valde communis, est evidentiā in testificante non repugnare cum fide... Sensus est non solum evidentiā testificantis Dei... sed etiam evidentiā rei testificatee esse posse cum fide... posita evidentiā testimonii divini, necessario sequi evidentiā rei testificatee...; conclusio autem quae colligitur ex duobus principiis evidentibus per evidentiā illationem evidens est. Quod autem hoc non obstante ille assensus sit fidei probatur... quia assensus ille, prout est

2. Doctrina del Eximio.

Como ya indicamos, Suárez cree que en estas opiniones se da un cierto confucionismo, y que no se separan bien todas las cuestiones que aquí se encierran.

Hay, pues, que distinguir en este aspecto de las relaciones entre la evidencia y la fe dos cuestiones principales:

La primera se puede formular así: *el asentimiento de la fe, ¿puede en sí mismo y formalmente fundarse en la evidente revelación de Dios testificante?*

La segunda: *dándose esa revelación evidente, ¿puede el entendimiento dar el asentimiento a la cosa revelada, fundándose exclusivamente en el motivo de la fe?*

En el primer caso, la evidencia del testimonio sería la *razón formal* del asentimiento; en el segundo, esa evidencia sería un *elemento concomitante y accesorio* del motivo de fe.

Como puede verse por lo dicho en las páginas precedentes, la segunda cuestión está ya resuelta: la evidencia, como *elemento concomitante*, puede darse, puede acompañar el acto de fe, debe acompañarlo. La dificultad se encuentra en la primera pregunta, o sea en la evidencia del testimonio como *razón formal* del asentimiento de fe. Téngase además presente que aquí funcionan, por decirlo así, dos evidencias distintas, la *natural* y la *sobrenatural*, distinción de no escasa importancia en este asunto³².

PROPOSICION PRIMERA: “*Sostengo—dice Suárez—que el asentimiento aquel por el cual uno juzga con evidencia que Dios le habla y le revela algo, no es asentimiento de fe*”³³.

No es posible plantear sobre esto una discusión. Tal asentimiento es *intrínsecamente* evidente; por lo tanto, es a la vez *intrínsecamente* necesario. Es esencialmente distinta de un acto de fe, pues brota de la evidente experiencia de un efecto

de re testificata, revera fundatur in testimonio divino; testimonium autem, etiam, si melius aut evidens cognoscatur, numquam manifestat rem in se... Ratione patet quia ille assensus non fundatur in principiis intrinsicis rei, neque in effectibus qui ab ipsa re quasi intrinsece deriventur, neque etiam in aliqua naturali similitudine rei, sed in verbo significante...”, l. c., n. 15

³² “Oportet... duas quaestiones hic distinguere. Una est formalis, scilicet, an assensus fidei possit per se et formaliter fundari in evidenti revelatione Dei testificantis; alius vero sensus est de sola concomitantia vel accidentario concursu, an scilicet, stante illa revelatione, possit nihilominus intellectus assensum fidei praebere rei revelatae ex solo motivo fidei...”, l. c., n. 17.

³³ “Statuo assensum illum, quo aliquis evidenter iudicat Deum esse revelantem seu sibi loqui, non esse assensum fidei”, l. c., n. 18.

propio de Dios, con evidente conocimiento de la dependencia de tal acción, de tal principio³⁴.

PROPOSICION SEGUNDA: "*El asentimiento de fe, por sí y formalmente no puede nunca fundarse en el conocimiento evidente de la revelación*"³⁵.

Esta proposición, en su sentido más general, coincide con las de Durando y Báñez, antes expuestas, y así lo admite Suárez, y difiere totalmente de la posición de Escoto, Vázquez y otros.

La demostración parece apodíctica. Las dos premisas evidentes en cuestión son: *Dios habla* (i. e. revela actualmente una cosa), y *Dios es absolutamente veraz* (i. e. no se engaña ni nos engaña); por lo tanto, podemos formular el siguiente silogismo: Dios, cuando nos habla (nos revela algo), ni se engaña ni puede engañarnos; es así que ahora nos habla; luego... Supuesto que estas dos premisas son *evidentes*, ¿podrá ser la conclusión *de fe*? Suárez lo niega rotundamente y arguye:

o ambas premisas tienen una evidencia puramente natural, y entonces la conclusión tendrá una evidencia también *natural*; no será, por lo tanto, de fe, que es un asentimiento *sobrenatural e infuso*;

o una de las premisas es evidente con evidencia *sobrenatural* y otra con evidencia *natural*, y entonces la conclusión será necesariamente *natural*, por la ley humana del silogismo: "Pejorem semper", etc...., y por la misma razón anterior tampoco será un asentimiento de fe;

o ambas razones son evidentes *sobrenaturalmente* y con una evidencia infusa, y en este caso el asentimiento sólo se da *por fuerza y eficacia de esta luz* sobrenatural, y por lo tanto será un asentimiento intrínsecamente evidente (necesario), y por consiguiente distinto esencialmente del asentimiento de fe. El que la evidencia provenga de fuentes sobrenaturales no cambia en nada la naturaleza gnoseológica del acto de asentimiento, que si el de la evidencia es necesario, es libre el de la fe, que de ninguna manera puede ser evidente.

¿Podría deshacerse la fuerza de esta argumentación del Eximio diciendo que la libertad y la necesidad son dos condiciones no esenciales, sino meramente accidentales del acto, extrínsecas y provenientes de la potencia?

³⁴ "Sicut in fide humana, assensus quo ego judico Petrum mihi loqui non est assensus humanae fidei, sed cuiusdam evidentis experientiae: ita ergo est tunc in fide divina", l. c., n. 18.

³⁵ "Assensus fidei nunquam potest per se ac formaliter fundari in cognitione evidenti revelationis", l. c., n. 19.

“Tal subterfugio no debilita—dice Suárez—la fuerza del argumento”, pues todo acto puesto por un medio evidente es *intrinsecamente* necesario; precisamente esa es la naturaleza del motivo evidente, obligar necesariamente (*necessitare*) el asentimiento del entendimiento³⁶.

PROPOSICION TERCERA: “*Si una de las premisas es evidente y la otra o no lo es, o no se considera como tal, puede darse un acto de fe con aquella evidencia*”³⁷.

La razón fundamental está en que en este caso el acto de fe no se funda en la evidencia del testimonio.

Si se trata de una evidencia puramente natural, la cuestión es clara, porque tal evidencia no sirve de fundamento a la fe sobrenatural.

Mas si se trata de una evidencia sobrenatural del testimonio divino, la cuestión es más oscura. Desde luego, Suárez no admite que sea fácil el prescindir de la consideración de la veracidad de Dios. La evidencia infusa del testimonio divino va unida a la veracidad de dicho testimonio: “*mihi non est verisimile, regulariter et ordinarie loquendo, illa duo separari*”, aunque especulativamente podamos concebir tal separación.

Con todo, para aclarar teóricamente la cuestión, concedamos—dice Suárez—tal separación, y que se da por la luz infusa la evidencia de la locución divina, y en cambio no juzgamos como tan evidente su veracidad. En tal caso queda un

36 No podemos trasladar aquí las extensas columnas del Eximio, cuyo nervio y síntesis exponemos en el texto. Véase de la Disp. que venimos estudiando la sección VIII, n. 20-22. Unas líneas que sintetizan su argumentación son las siguientes: “... tunc assensus veritatis revelatae habetur ex vi efficacique eiusdem luminis per quod videntur illa principia; ergo ille assensus non potest esse fidei sed alterius speciei, etiamsi uterque sit supernaturalis. Antecedens videtur manifestum, quia principia evidenter cognita non solum sufficient ad efficiendum assensum sibi proportionatum, sed etiam necessitant intellectum ex vi sui luminis ad huiusmodi assensum praestandum, ergo fit ille assensus ex efficacia eiusdem luminis... etc. ... etc. ...”. — Podría objetarse contra el razonamiento del Eximio que tales premisas producirán la evidencia *de modo*, pero no *de dicto*, es decir, se deduciría evidentemente esta conclusión: *es verdad que Dios es trino y uno*, pero no esta otra: *Dios es trino y uno*. “Sed hoc frivolum est, tum quia assensus evidens, de quacumque re sit, non potest esse assensus fidei, tum quia illa duo, scilicet, *verum esse hoc* aut *Ita esse*, in re idem sunt, solumque distinguuntur nostro modo loquendi et concipiendi”, l. c., n. 20.

37 “Probanda est assertio... scilicet, quando unum principium, scilicet *Deus dicit*, est evidens, aliud vero scilicet *Deus non potest mentiri* vel non est evidens, vel non actu consideratur, ut tale; in quo casu factum esse posse actum fidei simul cum illa evidetia”, l. c., n. 22.

lugar para el asentimiento de fe, pues ese asentimiento no se funda *per se* en aquella evidencia.

En primer lugar, esa evidencia no es necesaria, y la fe permanecería sin la evidencia del Dios manifestante, con tal que al menos existiese una evidencia de credibilidad. La fe queda, por lo tanto, desligada de esa evidencia. En segundo lugar, si el acto de fe dependiese de aquella evidencia *como de causa propia*, sería más bien producto de un discurso fundado en un principio evidente; tal acto o asentimiento influido intrínsecamente por una evidencia, quedaría al margen de la naturaleza y exigencia de la fe; simplemente, no sería fe. Y esto tanto más cuanto la evidencia de que tratamos *no se funda en el testimonio divino*, y además de las otras razones, tampoco puede ser por ésta fundamento para la fe.

Por consiguiente, en el caso de una evidencia natural, queda lugar al acto de fe sobrenatural, y en el caso de una evidencia sobrenatural, se puede dar un acto de fe desligado de esa evidencia, independiente de ella, ajeno a la existencia o no existencia de dicha evidencia. El argumento, pues, principal en toda esta cuestión es el general manejado constantemente por el Eximio: Si la evidencia se limita al testificante y no a la cosa testificada, la inevidencia de la cosa será la base del acto de fe... "neque probabilem rationem repugnantiae in hoc invenio"³⁸.

Queda, pues, en pie la evidencia como razón formal de la fe, pero al mismo tiempo se supone que en la fe ha de darse una evidencia, la evidencia necesaria para su aceptación por el hombre.

III. EVIDENCIA Y CREDIBILIDAD EN LA FE: EXIGENCIA DEL HOMBRE

Y sin embargo, a pesar de esta inevidencia esencial al acto de fe, la mente humana, como ya dijimos, tiene sus exigencias justas y razonables de evidencia.

Lo hasta aquí dicho es sólo especulación sobre el objeto formal de la fe, una como matemática sobre la fe, que no se da actualmente. Sería herético exigir una evidencia inmediata de Dios testificante como condición indispensable de la fe³⁹. Ni el objeto ni el testimonio se nos presentan como inmediatamente evidentes; y si ni el objeto, ni el testimonio, ni Dios como revelador se nos presentan con esa luminosidad; y si

³⁸ l. c., n. 22-27.

³⁹ l. c., d. IV, s. I, nn. 1-8.

el hombre sigue con sus exigencias racionales, la fe, totalmente considerada, ha de proponerse al entendimiento de manera que sin repugnancias racionales pueda admitirla.

He aquí el escándalo de la fe para el infiel: suponer, de lo que se quejaba San Basilio, que los creyentes creen “sin razón” y “contra razón”. La fe no cabe en lo *sin razón* ni en lo *contra razón*, como tampoco cabe en lo *todo visto por la razón*. “La verdadera doctrina católica sigue un camino medio, y en la fe corrige a la vez la ligereza de alma y la dureza de corazón; y nos enseña que aunque no siempre podamos dar razón propia de las cosas que creemos, siempre podremos dar razón suficiente de por qué creemos”⁴⁰.

Es pues necesario presentar la fe *como racional*, y como la fe es certeza y es verdad, es necesario presentarla además *como evidente* de alguna manera. La credibilidad de la fe es la *habilitación evidencial* de la misma para poder admitirla.

Dejando ahora las variadas cuestiones que presentan las relaciones entre la fe y la evidencia de lo creíble, vamos a concretar en pocas líneas las ideas fundamentales del Eximio.

1. En primer lugar no basta para una suficiente proposición de objeto y fe presentarlo de una manera general como dicho o revelado por Dios. Es necesario además proponerlo con todas aquellas circunstancias que al menos aparezca como *prudentemente creíble*. Exactamente hablando, el entendimiento humano exige “*credenciales*”, o sea un conjunto de condiciones que acrediten racionalmente el objeto de la fe. Se trata de una exigencia primordial de la naturaleza racional. El hombre no puede asentir a una proposición, sea cual sea, sin que en ella aparezca algo de verdad. La *fe imprudente* (la credulidad), o sea un asentimiento *sin razón suficiente*, “*repugnat fidei Christianae*”, dice Suárez. Evidentemente, es el testimonio divino la razón suficiente del acto de fe; pero el testimonio divino depurado racionalmente. No es el enunciado de fe una conseja fundada en un “sobrenatural” confuso y supersticioso; la fe es un acto *racional*, y por lo tanto exige condiciones muy detalladas y críticamente depuradas⁴¹.

2. Mas para que una proposición de fe sea suficiente ante las exigencias de la razón, es absolutamente necesario que aquello que se propone sea *evidentemente creíble* y como dicho por Dios.

⁴⁰ I. e., d. IV, s. II, n. 1.

⁴¹ I. e., d. IV, s. II, n. 3. No es necesario aducir el texto suareziano tratándose además de una cosa evidente: “*Neque in hac assertione invenio difficultatem*” (ibid.).

Parafraseando el texto del Angélico sobre los fieles: "non crederent nisi viderent esse credibile" (II, II, q. 1, a. 4, ad 2), hace resaltar el Eximio la diferencia de los términos *crederent* y *viderent*; el primero nos habla de la oscuridad de la fe, mientras el segundo nos habla de su evidencia.

Es, pues, necesario que el objeto de la fe se nos presente como *evidentemente creíble*, sin que baste una credibilidad de grado menor, por ejemplo, una credibilidad probable. La fe es *certeza*, y por lo tanto ha de tener, aun en su preámbulo humano, la necesaria garantía de toda certeza: la evidencia. Es verdad que no se da la fe sin la voluntad; pero antes de la acción de la voluntad es necesario el juicio que induzca a la voluntad a creer; y este juicio no es otro que la evidencia de la credibilidad del objeto propuesto; y tal juicio o es cierto, y entonces es evidente en su línea, o es incierto, y entonces es completamente insuficiente para servir de base a la fe cristiana.

De nuevo insistimos en que la fe es *verdad*, y no la podemos admitir sino a título de luz y a título de evidente.

Por eso no basta que la proposición del objeto se haga mediante un juicio *prácticamente cierto*, aunque *especulativamente* ese juicio nos presente el objeto como *probabilísimamente creíble*. En muchos casos de fe humana así procedemos; creemos prudentemente, a veces aun por motivos que por sí mismos no nos ponen delante más que una probabilidad creíble.

Esto no basta, repetimos. En el caso de fe humana, el juicio prudente fundado en la probabilidad especulativa, aunque se le considere cierto prácticamente, es sencillamente *mudable*, precisamente por los principios en que se funda, y por eso la fe humana es mudable. Mas la fe divina de tal manera es *cierta*, que es absolutamente inmutable. Por eso en cualquier hipótesis es necesaria la evidencia de la credibilidad; de lo contrario podrían darse algunas circunstancias en las que el hombre pudiese plantear una duda seria sobre el objeto de su fe, lo que es inadmisibile; podría el hombre abandonar la fe sin pecado, y permaneciendo, por lo tanto, en estado de gracia, lo que es inadmisibile.

La fe no es una cosa de administración o de utilidad meramente práctica; la fe es también especulativa, porque es verdad.

Por eso, por estas exigencias de la naturaleza racional, la Providencia cuida de que la fe vaya avalada de fuertes y

grandes argumentos, de signos inconfundibles de la autoridad divina⁴².

3. Podemos dar aún un paso más en la línea de exigencias evidenciales que venimos exponiendo. "Para que un objeto de fe se nos proponga suficientemente, su objeto no sólo se nos ha de hacer evidentemente creíble, sino que ha de aparecer evidentemente *más creíble* que cualquier otro objeto o doctrina contraria."

Se trata de una consecuencia de la doctrina establecida. En la fe y conocimiento humanos puede darse que dos proposiciones contradictorias sean a la vez evidentemente probables, apareciendo no pocas veces ser más probable lo falso que lo que en sí mismo es verdadero.

Mas en la fe divina no puede admitirse ni darse que una proposición sea evidentemente creíble y que su contradictoria también lo sea, no ya evidentemente, sino ni aun prudentemente, porque el juicio que en fuerza de tal credibilidad formamos debe ser cierto y seguro; y esa certeza excluye en la contradictoria toda clase de probabilidad.

La evidencia de la credibilidad de la fe tiene por consiguiente un valor no sólo absoluto, sino comparativo o relativo a cualquier otro enunciado⁴³.

⁴² "... ut propositio objecti fidei sit sufficiens, necessarium est ut id quod proponitur fiat evidenter credibile tanquam dictum a Deo... Hanc assertionem insinuavit satis D. Thomas... cum de fidelibus dicit: *Non crederent nisi viderent esse credibile*. Ubi notanda est distinctio et variatio illorum verborum *credere* et *videre*, nam prius dicit obscuritatem, unde posterius... dicit claritatem et evidentiam... probatur autem ratione, quia ante fidem necessarium est velle credere, et ante hanc voluntatem necessarium est iudicium quo voluntas inducatur ad volendum credere, quod non est aliud nisi iudicium de credibilitate objecti; ergo vel illud iudicium est certum vel incertum: si est certum est etiam evidens, si autem est incertum, non est sufficiens ad credendum fide christiana... Responderi vero potest iudicium necessarium ad concipiendam voluntatem credendi debere esse practice certum... Ad hanc autem certitudinem practicam sufficere potest iudicium probabile de credibilitate objecti, nam ex probabilitate speculativa sæpe infertur certitudo practica... Verumtamen... addo ulterius esse rationem longe diversam in fide Christiana et humana; nam iudicium prudens, fundatum in sola probabilitate speculativa... est mutabile... At vero Christiana fides ita est certa, et semel concepta mutari non possit... Certitudo fidei non est tantum practica sed speculativa, id est de veritate rei in se; ergo requirit etiam certitudinem speculativam... etc.", l. c., n. 4-5.

⁴³ "... ut objectum fidei sufficienter proponatur non solum objectum debere fieri evidenter credibile, sed etiam evidenter credibilis quocumque alio objecto, sed doctrina sibi contraria, vel repugnante..., in presenti repugnat aliquid esse evidenter credibile fide Christiana, et simul contrarium etiam esse credibile non solum evidenter, verum nec etiam prudenter... etc.", l. c., n. 6.

4. Por fin, hay que distinguir dos cosas entre sí diversas: la evidencia de lo creíble y la evidencia de la obligatoriedad de lo creíble (*evidentia credibilitatis* y *evidentia credentitatis*). Ambas se distinguen como potencia y acto.

La fe exige no sólo la primera, sino también la segunda. Es la obligatoriedad de la evidencia de la fe, y se deduce de lo ya dicho. Si la doctrina de la fe se propone suficientemente, aparece evidentemente como la más creíble; y es claro que en este caso es evidente que *hay que seguirla*, sobre todo supuesto el problema de la salvación, en el que hay que tener alejado todo peligro moral⁴⁴.

IV. VOLUNTAD, EVIDENCIA Y FE

Tal es, brevísimamente expuesta, la doctrina del Doctor Eximio sobre las relaciones entre la evidencia y la fe, doctrina luminosa, que reduce en lo posible el sacrificio del hombre en aras de la fe.

La fe es oscura, pero camina flanqueada de luminosidades evidentes, y no pocas veces exigimos más al hombre de lo que la fe le exige. La fe, y lo mismo digamos de esa que podemos llamar *fe ascética*, la obediencia, es ciega, mas en cierto sentido. Se trata solamente de una *ceguedad* en fuerza de una evidencia: yo creo, o yo obedezco, porque sé que el testificante *ve* (cualquiera que sea el orden de esa evidencia); proceder de otra manera es antirrational.

Acabamos de tocar un punto sugestivo en la presente materia al insinuar varios órdenes de evidencia. Lo juzgamos importantísimo no sólo en el problema de la fe sobrenatural, sino además en la fe humana, y en general en el problema básico de la evidencia como criterio supremo de la verdad.

Quando hablamos de la evidencia hablamos de una metáfora, e instintivamente le damos un valor gnoseológico que con frecuencia no tiene. En su interpretación nos refugiamos en un sentido que práctica y erróneamente creemos único: la evidencia de tipo matemático, siendo como es la evidencia un valor relativo, es decir, dependiente de la naturaleza del objeto conocido. Indudablemente la evidencia metafísica no es lo mismo que la evidencia matemática, ni ambas son lo mismo que la evidencia moral o la evidencia mediata del testimonio. Una se nos impondrá de una manera y otra de otra; y mientras una se impondrá absolutamente al entendimiento, otra le

⁴⁴ l. c., n. 7.

dejará cierta indecisión, subsanable en muchos casos por un innegable influjo de la voluntad.

Al hablar de la evidencia y la fe, podemos afirmar que la evidencia que ha de flanquear nuestro asentimiento no es una evidencia de gesto autoritario y dictatorial, no es una evidencia imperativa, aunque sea estricta evidencia. Diríamos que es una evidencia de último grado, y que por lo tanto deja mucho campo al influjo de la voluntad para actuar sobre la indecisión intelectual. Es más, el influjo de la voluntad es estrictamente necesario para el asentimiento de fe, aunque éste sea un acto esencialmente intelectual⁴⁵.

En toda fe, humana o divina, evidencia y voluntad actúan en proporción inversa: a mayor evidencia menor posibilidad de influjo de la voluntad. En la máxima evidencia, la metafísica o la matemática, el influjo suasorio de la voluntad se reduce a cero.

Si nos fijamos en las propiedades o cualidades esenciales del acto de fe, nos hallamos que además de ser intrínseca y sustancialmente sobrenatural, infrustrablemente verdadero e infalible⁴⁶, el acto de fe es *en sí mismo* oscuro e *inevidente*, aunque cierto⁴⁷.

Esta evidencia sustancial es la raíz de una propiedad moral del acto de fe, su voluntariedad. La opinión de Francisco de Marchia, registrada por Suárez⁴⁸, era de que el acto de fe no necesitaba determinación alguna de la voluntad; mas se fundaba precisamente en el falso supuesto de la *evidencia de la fe*.

Suárez admite en la fe un influjo o determinación positivos, sin que baste en la voluntad una actitud meramente pasiva de no impedir o de contradicción al acto intelectual.

La razón es la que ya hemos indicado. La evidencia que rodea la fe es insuficiente para mover el entendimiento mientras permanece oscuro el mismo objeto; aunque sin esa evidencia el poder de la voluntad sobre el acto del entendimiento será nulo.

Al quedar, pues, el entendimiento en esta insuficiencia e indeterminación, ha de determinarse por la voluntad, pues no

⁴⁵ "Actus fidei infusæ actus est ab intellectu elicitus..." "Propria definitio actus fidei est, quod sit assensus firmus in auctoritate Dei obscure revelantis fundatus". *De fide*, d. VI, s. I, n. 2, 5. Sobre la naturaleza gnoseológica más íntima del acto de fe, Suárez sostiene que tal acto no se funda en ninguna clase de discurso, sino que es un simple asentimiento o adhesión a una *verdad revelada*. Cf. l. c. s. IV., n. 4.

⁴⁶ *De Gratia*, l. II, c. 2-9; *De fide*, d. VI, s. V., n. 1-4.

⁴⁷ l. c., n. 5-8.

⁴⁸ l. c., s. VI, n. 2.

se ve que haya otra potencia que pueda actuar en el entendimiento. Es por lo tanto necesario un positivo influjo de la voluntad, sin que baste una posición meramente negativa de la misma⁴⁹.

El acto de fe cristiana es un acto difícil y complejo, y a la complejidad de las relaciones de evidencia y fe ha de añadirse el problema abstruso y difícil de su libertad y voluntariedad. El hecho absoluto es que quien no quiera creer no creerá: "nemo enim credit, nisi volens", como afirmaba San Agustín; antes del asentimiento ha de preceder la "voluntas credendi", y antes que ésta el juicio claro de la evidencia de lo creíble como creíble.

Dos conclusiones generales se imponen después de lo dicho, de suma trascendencia práctica; la primera, en orden a la evidencia, y la segunda, en orden a la voluntariedad de la fe.

La primera consecuencia es que la exigencia de evidencia *absoluta* en materia de fe es cerrarse el paso total e irremisiblemente para la fe. Como ya dijimos, la evidencia de la fe, si bien es necesaria y suficiente para satisfacer racionalmente al hombre, ni es ni puede ser *necesitante*. La fe no es un terreno matemático; su motivación es de orden estrictamente moral, y en ese orden y sólo en ese orden, da certeza y evidencia. El entendimiento no queda *plenamente* satisfecho, y no se excluyen en algunas ocasiones recelos, justificados por la misma inevidencia de la fe, o por la duda de si se ha dado sobre un punto una verdadera revelación. El hombre, pues, ha de exigir en la fe las "credenciales" racionales propias, es decir, las correspondientes al orden moral, en el que la motivación de la fe se mueve.

La segunda consecuencia es quizá más importante que la primera. La evidencia y la oscuridad de la fe dejan un amplio margen al ejercicio de la voluntad. Pero el recto ejercicio de la voluntad exige un recto orden moral. La rectitud moral es una condición necesaria para la fe. Alguien dijo: "Dadme un hombre bueno y yo os daré un creyente". Esa es la realidad.

La voluntad dominada y mortificada en sus pasiones no tendría miedo a aceptar una fe que confirma esa mortificación, que como toda mortificación es dolorosa. Y al contrario,

⁴⁹ "Dicimus... ad credendum non satis esse voluntatem non repugnare, sed etiam necessarium esse ut voluntas per actum positivum moveat intellectum... Ratio autem est quia motivum fidei intellectui propositum non movet illum ex necessitate... ergo necesse est ut determinetur per voluntatem... medium fidei non est evidens quoad veritatem rei propositæ...", l. c., n. 7. Véase además Sro. Tomás, *De Veritate*, q. XIV, a. 1.

la voluntad inmortificada siempre será rebelde a una fe que la condena.

El problema, pues, de la conversión no es puramente especulativo aunque sea científico. Exige una preparación moral previa. Es la realización de la eterna verdad: *“Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios”*.

JOSÉ M.^a ALEJANDRO, S. J.

Universidad Pontificia de Comillas.