

XXIII JORNADAS ABIERTAS DE
PROFUNDIZACIÓN Y DISCUSIÓN
“*LA ENCARNACIÓN DEL ESPÍRITU*”

Directores:

Mauro Ronco (Universidad de Padua, Italia)

Félix Adolfo Lamas (UCA)

OBJETIVIDAD DEL ACTO DE FE

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

FACULTAD DE DERECHO

SEMINARIO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO – CENTRO DE ESTUDIOS ÍTALO-
ARGENTINOS DE DIALÉCTICA, METODOLOGÍA Y FILOSOFÍA DEL DERECHO

Buenos Aires, noviembre de 2020

“Todo me fue entregado por mi Padre. Y nadie conoce al Hijo sino el Padre. Ni nadie conoce al Padre sino el Hijo y a quien el Hijo quisiere revelarlo”

(Mt. 11, 27)

“Ciegos y guías de ciegos que hinchados con soberbio nombre de ciencia, llegan a extremo tal de locura que perverten la eterna noción de verdad.”

San Pío X (Pasc. Dz. 2080)

I - Justificativa del tema

Antes de presentar el problema propuesto con el título “*La Objetividad de la Fe*” se hace necesaria alguna palabra que justifique el tema que parece apartarse del criterio de las presentes Jornadas. En su encíclica *Pascendi*, San Pío X hace una grave advertencia sobre la deformación de toda la Religión por el movimiento que llamó “*modernismo*”. E indica allí que el primer fundamento de esta desfiguración del Catolicismo está en la corrupción de las nociones de Fe y de Revelación.

Ciertamente es de gran interés y utilidad seguir los pasos del sabio Pontífice y desarrollar las tan lúcidas indicaciones de su encíclica, pero quedaría fuera de lugar en un Congreso Filosófico. Estas líneas, sin embargo, se proponen señalar el error filosófico fundamental de esta deformación llamada *modernista*, en la estructura del acto de Fe. Error filosófico este apuntado por el mismo Papa en su exposición.

Así que, si exponemos capítulos de la doctrina católica y de la teología tradicional, es en razón del contexto necesario para la consideración del aspecto filosófico en cuestión.

*

Precisando un poco más, trataremos de comparar el sistema modernista y la doctrina católica en lo que específicamente dicen sobre el acto de Fe en su relación con el objeto. La Santa Iglesia enseña que la Fe tiene su primer fundamento en el hecho objetivo e histórico de la Revelación divina. Además, esa Revelación fue hecha por Dios en lenguaje humano, lógico y articulado formando un cuerpo de doctrina. Finalmente Dios pide - y concede - al hombre el libre obsequio del asentimiento de su inteligencia al dato revelado en razón de su autoridad divina.

El error modernista deforma el hecho histórico de la Revelación y niega su modo articulado de lenguaje humano. Estos dos errores que atacan directamente la objetividad del acto de Fe son errores teológicos y deben por lo tanto ser refutados de acuerdo al Magisterio de la Iglesia que los condenó explícitamente. Pero la doctrina modernista deforma también el mismo acto de Fe en su misma naturaleza quitándole su objeto. Y podemos decir que los dos primeros errores (la deformación de la Revelación y la negación de que el dato revelado nos fue ofrecido en lenguaje humano) son consecuencias necesarias del error sobre la naturaleza del acto de Fe. Llaman “*intelectualismo*” al acto de Fe tal como lo enseña la Iglesia y ponen en oposición excluyente la subjetividad del asentimiento y la

objetividad del dato revelado. Afirman sin ambigüedades que la Iglesia por miedo a la *libertad de la interioridad del acto de Fe* terminó por transformarlo en una artificialidad exterior indigna de los "*verdaderos creyentes*".

Nos proponemos entonces, en un primer paso llegar a una visión de conjunto de la doctrina católica sobre el acto de Fe, especialmente determinando la naturaleza del "conocimiento por autoridad" y su relación con el objeto conocido. Para lo cual nos apoyaremos especialmente en San Agustín y en Santo Tomás.

En un segundo paso, apoyados en la doctrina de los dos grandes doctores, buscaremos responder a la señalada acusación de los modernistas siguiendo los pasos de su sistema tal como lo describió San Pío X en su mencionada encíclica.

II - Doctrina Católica

1 - San Agustín

La elección del santo Doctor como guía de estas consideraciones responde no solamente a la altura e importancia de su doctrina, sino también al hecho de que el tema aquí tratado fue la primera gran piedra de tropiezo en la larga historia de sus caídas, de modo que la solución de este problema teórico fue para él la puerta de regreso a la Santa Iglesia. Lo tratará por lo tanto a lo largo de toda su vida y encontraremos su solución como fundamento de todas sus obras.

Mucho se ha escrito sobre los pecados de San Agustín y casi siempre el acento es puesto en los de la sensualidad. En realidad fueron los pecados de orgullo intelectual los más graves de su vida y no los de la carne. Por cierto fueron los pecados de lujuria los que empezaron el proceso de su caída. *“Llegué a Cartago, y por todas partes crepitaba en torno mío un hervidero de amores impuros.¹”* *“Arrebatábanme los espectáculos teatrales llenos de imágenes de mis miserias y de incentivos del fuego de mi pasión.²”* Pero sus pecados contra la pureza – graves sin lugar a duda - lo llevaron a unirse a la madre de su hijo, Adeodato, siéndole fiel con una fidelidad desconocida en estos ambientes paganos, aun entre los hombres más eminentes. Sus pecados de concupiscencia desordenada tuvieron un límite. Los pecados de orgullo intelectual no. Llegaron estos hasta las últimas consecuencias.

Su primer gran tropiezo intelectual fue la caída en el racionalismo de los maniqueos.

“Tú sabes como yo – le escribe a Honorato, un amigo que todavía era maniqueo – que entramos en el círculo de los maniqueos y caímos en sus redes por esto: porque prometían, dejando a un lado el testimonio odioso de la autoridad, llevar hasta Dios librándolos de todo error, y por un ejercicio estrictamente racional, a cuantos se pusieran sumisos en sus manos. ¿Qué otra cosa me movía, y así estuve por nueve años, a dejar la religión que en mi alma de niño habían depositado mis padres y hacerme secuaz y diligente discípulo suyo, sino porque decían que en lugar del terror supersticioso y de una Fe impuesta antes de la razón, ellos nada exigían que se creyese sin una discusión y esclarecimiento de la verdad? ¿A quién no iban a seducir estas promesas, y sobre todo si se trata de un espíritu joven,

¹ Conf. 3, 1, 1

² Conf. 3, 2, 2

ansioso de verdad, orgulloso y charlatán a consecuencia de las disputas escolares con hombres doctos, como lo era yo? Yo, que, cuando los encontré, despreciaba la Fe como cuentos de viejas, mientras ardía en deseos de poseer la verdad auténtica y clara que ellos me prometían, y de abreviar en ella mi sed.³

Le pareció al joven estudiante que había una oposición entre el conocimiento adquirido por la inteligencia humana y el acto de Fe. Movidó por el entusiasmo que le causó la lectura del *Hortensius* de Cicerón, se pone en la obligación de elegir: o seguir el camino de la razón y vencer el “terror supersticioso”, o bien negar todo ejercicio de la inteligencia y entregarse a los “cuentos de viejas”. El planteo del problema muestra ya la grave herida en el alma del joven orador. San Agustín resolvió su dilema por la adhesión a la secta maniquea y el repudio de la Iglesia Católica.

Explica el santo Doctor que su decisión fue más negativa que positiva. Aceptó con reservas las promesas de los maniqueos, pero rechazó con todas sus fuerzas la exigencia de la Iglesia Católica de que las inteligencias se le sometían. Como lo dice el P. Trapè, *“La certeza en relación al maniqueísmo nunca la alcanzó. Alcanzó otra, negativa, pero esa sí firmísima: el camino a seguir no era el indicado por la Iglesia Católica. En otras palabras, desesperó de encontrar en la Iglesia la verdad; y la abandonó arrogantemente, convencido de que Ella enseñaba “fábulas para viejas”. Fue un maniqueo con reservas, pero fue un anticatólico sin reservas.⁴*

Es curioso notar como junto al racionalismo, S. Agustín cayó también en un confuso naturalismo. Le pareció que habían dos actos de Fe distintos: uno irracional e indigno del hombre – y es ese el que la Iglesia propondría – y otro acto de Fe que sería el resultado último de los esfuerzos de la razón, algo así como una sabiduría metafísica que tendría como efecto la unión del alma a Dios.

“Ellos (los maniqueos) prometían, dejando a un lado el testimonio odioso de la autoridad, llevar hasta Dios, librándolos de todo error, y por un ejercicio estrictamente racional, a cuantos se pusieran sumisos en sus manos.... me ofrecían una Fe libre, que seguiría a la discusión y esclarecimiento de la verdad.⁵

³ De Utilitate Credendi 1, 2

⁴ Agustín, el Hombre, el Pastor, el Místico, por Agostino Trapè. Cap. 7, página 78, Editora *Cultor de livros*.

⁵ De Util. Cred. 1, 2

A este primer error le siguieron los demás concatenados. Este fue la raíz envenenada de errores sucesivos y cada vez más profundos. Afirmó el dualismo maniqueo⁶, y un cierto panteísmo⁷. Cayó en el materialismo sin lograr elevarse a una verdadera metafísica.

“Y porque cuando yo quería pensar en mi Dios no sabía imaginar sino masas corpóreas, pues no me parecía que pudiera existir lo que no fuese materia, de ahí la causa principal y casi única de mi inevitable error. De aquí nacía también mi creencia de que la sustancia del mal era propiamente corpórea y de que era una mole negra y deforme.”⁸

Y el fin de toda esa larga ruta fuera del Camino fue el desesperar de la inteligencia. Le pareció que el hombre no es capaz de llegar a la verdad.

“Por este tiempo se me vino también a la mente la idea de que los filósofos que llaman académicos habían sido los más prudentes, por tener como principio que se debe dudar de todas las cosas y que ninguna verdad puede ser comprendida por el hombre.”⁹

Cerrado todo camino al conocimiento, le parecía que la lógica y la retórica eran lo único a lo que podría dedicarse el hombre con sinceridad.

“Y aun cuando no me cuidaba de aprender lo que decía el obispo Ambrosio, sino únicamente de oír cómo lo decía – era este vano cuidado lo único que había quedado en mí, desesperado ya de que hubiese para el hombre algún camino que le condujera a Ti (Dios).”¹⁰

“¡Esperanza mía desde la juventud! ¿Dónde estabas para mí o a qué lugar te habías retirado? ¿Acaso no eras Tú quien me había creado y diferenciado de los cuadrúpedos y hecho más sabio que las aves del cielo? Mas yo caminaba por tinieblas y resbaladeros y te buscaba fuera de mí, y no te hallaba, ¡oh Dios de mi corazón!, y había venido a dar en lo profundo del mar, y desconfiaba y desesperaba de hallar la verdad.”¹¹

⁶ Ibidem.

⁷ Ib. IV, 16, 31 *“Sed quid mihi hoc proderat putanti, quod tu, Domine Deus Veritas, corpus esses lucidum et immensum et ego frustum de illo corpore? Nimia perversitas!”*

⁸ Confes. V, 10, 19 y 20

⁹ Confes., V, 10, 19

¹⁰ Confes. V, 14, 24. Cfr. VI, 4, 6 donde afirma que lo último que le quedó fue la certeza matemática.

¹¹ Confes VI, 1, 1

No es aquí el lugar para desarrollar el triste itinerario intelectual de las caídas de nuestro autor. Pero es importante notar que todas ellas se siguieron de este primer error sobre la naturaleza del acto de fe, como malos frutos de una raíz envenenada.

*

El camino de vuelta de San Agustín tuvo como punto de inflexión a la solución de este impasse. La ruta fue larga y compleja, fueron muchos los eslabones de su razonamiento, fueron muchas las objeciones a las que tuvo que buscar respuesta, pero la solución final fue de una simplicidad luminosa.

En el año 391 recién ordenado sacerdote, San Agustín escribió un libro polémico - *De Utilitate Credendi* - para tratar de ayudar a la conversión de Honorato, un amigo a quien el santo había arrastrado a la secta maniquea. Quiso reparar el daño que le había causado enfrentando a las objeciones que en otro tiempo él mismo enseñaba. El libro, a pesar de su fuerte carácter polémico y apologético, es un relato de sus ideas, una autobiografía de sus pensamientos en el proceso de su retorno a la Fe.

Después de la introducción en que declara sus intenciones, se pone San Agustín a responder a las principales objeciones de los maniqueos en contra de la Sagrada Escritura, especialmente del Antiguo Testamento. Explica los sentidos de la Escritura y el modo de leerla. Toda esta primera parte es un esfuerzo mansísimo del Santo Doctor de quitarle la mala voluntad a su lector. Y especialmente mostrar la *verosimilitud* del objeto revelado que debe ser creído. En lo que la Iglesia enseña no hay contradicción ni con lo que puede conocer la razón, ni contradicción interna.

“Este es, pues, el modo de proceder de aquellos que con afán piadoso buscan el sentido de las Sagradas Escrituras. Cuidadosamente se muestra la sucesión ordenada de las cosas, la razón de lo que se hace o se dice y la armonía admirable que hay entre uno y otro Testamento sin dejar una tilde que discrepe con el conjunto: tan patentes quedan los antitipos allí figurados, que las dificultades que se van resolviendo al filo de la interpretación obligan a reconocer la desdicha de quienes se atreven a censurarlas sin conocerlas.¹²”

¹² De Util. Cred 3, 9

Empezó el santo doctor por la respuesta a esas objeciones porque fue justamente por ellas que él había empezado a perder la Fe. Pero estas soluciones no son todavía el acto de Fe sino su necesario preámbulo.

“También me alegraba de que las Antiguas Escrituras de la ley y los profetas ya no se me propusiesen en aquel aspecto de antes, en que me parecían absurdas, reprendiéndolas como si tal hubieran sentido tus santos, cuando en realidad ellos nunca habían sentido de ese modo... No decían nada que pudiera ofenderme, aunque todavía ignorase si las cosas que decía eran o no verdaderas. Por eso retenía a mi corazón de todo asentimiento.¹³”

Tampoco hay contradicción entre el acto de fe humana y el razonar propio, pues el conocimiento por autoridad no solo precede en el tiempo a la ciencia sino que es el camino normal para alcanzarla.

“En el orden temporal viene primero la autoridad, en el orden de importancia, viene primero la razón... Pero como nadie se hace docto sino después de haber sido indocto, ni sabe en qué condiciones debe presentarse a los maestros ni con qué método se hace capaz de aprender, sigue de allí que sólo la autoridad puede abrir las puertas al que desea aprender cosas grandes y latentes.¹⁴”

Vio con sorpresa que toda la vida humana está entramada por actos de fe. Él mismo no hesitaba en creer cada día, a cada paso, en los parientes, conocidos, amigos.

“Después, con mano blandísima y misericordiosísima, comenzaste, Señor, a tratar y componer poco a poco mi corazón y me persuadiste al considerar cuántas cosas creía que no había visto ni a cuya formación había asistido, como son muchas de las que cuentan los libros de los gentiles; cuántas relativas a los lugares y ciudades que no había visto; cuántas referentes a los amigos, a los médicos y a otras clases de hombre que, si no las creyéramos, no podríamos dar un paso en la vida, y, sobre todo, cuán inconcusamente creía ser hijo de tales padres, cosa que no podría saber sin dar Fe a lo que me habían dicho.¹⁵”

Es más. El hombre es un “animal político”, forma parte de su naturaleza esa unión con los demás hombres. Y los vínculos que lo unen a los demás hombres no

¹³ Confes. IV, 4, 6

¹⁴ De Ordine 2, 9,26

¹⁵ Confes. VI, 5, 7

son exteriores o materiales, sino principalmente espirituales, morales, son una especie de amistad. Ahora bien, no puede darse la amistad entre los hombres sin el acto de fe. Así concluye el gran Doctor que la base de la sociedad humana está en el acto de Fe. *“Por agudo que sea su ingenio, el hombre sin la ayuda de Dios, no logra elevarse del suelo... ¿No habrá un apoyo más firme para ir al cielo? Por lo que a mí respecta, este razonamiento se me impone: porque ¿cómo se podrá decir que no se debe creer sin conocimiento previo, si es totalmente imposible la amistad misma sin la fe en algunas cosas indemostrables por la razón?”¹⁶*

Esa presencia tan universal del acto de fe en la vida del hombre le llevó a San Agustín al punto central de su gran *“descubrimiento”*. Empezó entendiendo que el acto de Fe no es indigno del hombre. Pero con un paso más, entendió que no sólo no es indigno del hombre sino que el acto de fe hace parte de nuestra naturaleza, es uno de los modos de conocimiento de nuestra inteligencia.

Eso lo llevará a una pregunta central en su investigación. ¿Cómo puede tener certeza el hombre de cosas de las que no tuvo contacto, de las que no tuvo experiencia? ¿Qué adhesión puede dar la inteligencia a un objeto que ella no alcanza por sí misma? ¿No es acaso este asentimiento el resultado de un movimiento puramente afectivo y del todo subjetivo? ¿Cómo no acusar de credulidad a ese asentimiento?

Ciertamente la credulidad es un defecto y debe ser reprobada como un lamentable vicio. Pero el creyente está tan lejos del crédulo como el verdadero estudioso lo está del disperso curioso.

“Dime, en primer lugar, por qué crees tú que no se debe creer. Porque la credulidad – me dices, y de ahí deriva el nombre de crédulos – pareceme un defecto; de lo contrario, no lo reprocharíamos como una afrenta. Así como la desconfianza es un defecto, porque juzga lo que no es conocido con certeza, ¿cuánto más la credulidad, puesto que entre ellas no existe más diferencia que esta: la desconfianza admite cosas desconocidas, pero dudando de ellas, y la credulidad las admite sin dudar?... De este modo, así como hay una gran diferencia entre el que desea conocer una cosa y quien desea saber en general, y la hay entre quien tiene cuidado de algo y el curioso, de la misma manera la hay grande entre el creyente y el crédulo.”¹⁷

¹⁶ De Utilit. Cred. X, 24

¹⁷ De Utilit. Cred. IX, 22

“El abuso no quita el uso” quiere decir San Agustín. Que exista un error en creerle a alguien de modo imprudente no significa que todo acto de fe sea imprudente.

Pero sigue la pregunta: ¿Cómo puede tener certeza el hombre de cosas de las que no tuvo contacto, de las que no tuvo experiencia?

La inteligencia de aquel que cree no alcanza la certeza en la adhesión de su inteligencia de parte del objeto creído, dado que no tuvo de él un conocimiento directo. La certeza para el que cree viene de la evidencia de que el otro (*sciens*) – a quien él creyó – tiene un conocimiento cierto. El creyente no tuvo un conocimiento directo del objeto en cuestión, pero sí tuvo experiencia y un conocimiento directo de aquel a quien dio crédito. La certeza que el creyente tiene del objeto (que está en la mente del *sciens*), le viene de las señales evidentes y exteriores que el *sciens* tiene ese conocimiento y de que ese conocimiento es cierto. A esas llamamos “señales de credibilidad”. Es una relación indirecta, por cierto, pero sin lugar a duda objetiva.

Volviendo a la credulidad, del mismo modo que es imprudente y por lo tanto repreensible creerle, por un simple movimiento afectivo, a alguien que no da las señales suficientes de credibilidad, del mismo modo es imprudente y reprochable no creerle al que dio muestras suficientes de un conocimiento cierto y de veracidad.

“A veces... me inclinaba a creer que lo que se nos ocultaba no era la verdad, sino el modo de dar con ella, y que ese modo debería venirnos de algún poder divino.”¹⁸ Al descubrir la naturaleza del acto de fe, encontró lógicamente el fundamento de la Autoridad divina de la Iglesia. En el libro citado *De Utilitate Credendi*, San Agustín tomó un largo camino¹⁹ de razonamiento para mostrar que la única autoridad suficiente en la Religión es el Verbo Encarnado, N. Señor, y que la Iglesia habla con la autoridad de Cristo.

“Si deseas que se te acaben tantas fatigas, intérnate en la disciplina católica que brota del mismo Cristo y que llegó hasta nosotros pasando por los Apóstoles y desde nosotros pasará a la posteridad.”²⁰

Es en este sentido que el santo Doctor usó tantas veces la expresión “*regula fidei*”, para indicar que el creyente alcanza, por cierto, el conocimiento del dato

¹⁸ De Util. Cred. VIII, 20

¹⁹ Del cap. XIV al cap. XVII.

²⁰ De Util. Cred. VIII, 20

revelado, pero no por una visión directa sino porque lo enseña la Iglesia con autoridad divina. El sentido del dato revelado en cuanto revelado, no puede ser buscado en otro lado, no puede ser juzgado, ni explicado sino por la autoridad que lo propone, es decir por la Iglesia.

“Cuando las palabras propias hacen ambigua la santa Escritura lo primero que se ha de ver es si puntuamos o pronunciamos mal. Si prestada la atención necesaria todavía aparece incierto cómo haya de puntuarse o pronunciarse, que consulte a la regla de la Fe (regulam fidei) que aparece más clara de otros pasajes y de lo que la autoridad de la Iglesia determina (et Ecclesiae auctoritate percepit).²¹”

Toda esta doctrina quedó sintetizada en el muy famoso aforismo que apareció en una obra que escribió unos años después del *De Utilitate Credendi* también para refutar a los maniqueos: *“Yo no creería en el Evangelio si a eso no me llevara la autoridad de la Iglesia Católica.²²”*

¿Cuáles son - es la pregunta que se sigue en el orden lógico de la investigación de San Agustín - las señales de credibilidad que muestra la Iglesia para apoyar su afirmación de que posee esa autoridad divina?

Nuestro autor apunta a muchas señales distintas y muy diversas en sus diferentes escritos. Miradas sin embargo con atención, se pueden reunir esas señales en: la evidencia de los milagros²³ y en las *Notas* de la Iglesia²⁴.

Estudiando los pasos de su conversión y todo su doloroso proceso intelectual de retorno a la Iglesia vemos que la gran señal evidente a todas luces (aun para un hereje, escéptico y mal dispuesto como lo era él mismo), fue la santidad de San Ambrosio y del clero que lo rodeaba en la comunidad de Milán. Esa nota (realmente notoria) de la Iglesia brillaba de un modo simple y no calculado. Todo lo que los maniqueos hacían alarde de poseer, es decir, una perfección de vida moral y una profunda vida intelectual, (y que San Agustín descubrió por

²¹ De Doctrina Christiana III, 2, 2

²² Contra Epist. Man. 5, 6 *“Si invenires aliquem, qui Evangelio nondum credit, quid facers dicenti tibi: Non credo? Ego vero Evangelio non crederem, nisi me Catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas.”*

²³ De Util. Cred. XVI, 34 *“Luego si no podemos alcanzar la verdad, ya tenemos la autoridad establecida para hacernos capaces y para que nos dejemos purificar: ella se apoya - nadie lo duda - con los milagros y con el consentimiento de las gentes.”*

²⁴ Muchas veces el santo Doctor propone también como señal de credibilidad a la belleza y profundidad de la doctrina encontrada en las Sagradas Escrituras, y su admirable e inesperada armonía. Pero eso debe ser visto, como lo indicamos arriba, como un preámbulo a la Fe, y no una señal de credibilidad de la autoridad de la Iglesia.

experiencia propia en Roma que eran fingidas y afectadas), lo encontró en grado eminente en la vida católica de Milán. Esto lo narra ampliamente en las Confesiones.

“Llegué entonces a la Milán del obispo Ambrosio, notorio entre los mejores de la tierra, piadoso siervo tuyo, cuyos discursos suministraban celosamente a tu pueblo ‘la flor de tu trigo’ ‘la alegría del óleo’ y ‘la sobria embriaguez de tu vino’. A él era yo conducido por Ti sin saberlo, para ser por él conducido a Ti sabiéndolo.²⁵”

No le faltó a San Agustín la evidencia del milagro. Él estaba presente en la famosa procesión que llevó los cuerpos incorruptos de los santos Gervasio y Protasio, descubiertos por San Ambrosio por una inspiración divina. Los cuerpos de los santos que habían sido martirizados casi doscientos años antes estaban en tal estado que parecían haber muerto el día anterior. Hasta la sangre permanecía fresca. Pero además, en la mencionada procesión que llevó los cuerpos de los santos a la basílica de Milán, se dieron innumerables milagros evidentes a todo el pueblo. El más famoso fue la recuperación de la vista de un ciego conocido en la ciudad.

“Entonces fue cuando por medio de una visión descubriste al susodicho Obispo el lugar en que yacían ocultos los cuerpos de San Gervasio y San Protasio, que Tú habías conservado incorruptos en el tesoro de tu misterio tantos años, a fin de sacarlos oportunamente para reprimir una ira femenina aunque regia (se refiere a Justina, madre del joven emperador Valentiniano). Porque habiendo sido descubiertos y desenterrados, al ser trasladados con la pompa conveniente a la basílica ambrosiana, no sólo quedaban sanos los atormentados por los espíritus inmundos, confesándolo los mismos demonios, sino también un ciudadano ciego hacía muchos años y muy conocido en la ciudad, quien, como preguntara la causa de aquel alegre alboroto del pueblo y se lo indicasen, dio un salto y rogó a su lazarillo que le condujera al lugar; llegado allí, suplicó se le concediese tocan con el pañuelo el féretro de tus santos, cuya muerte había sido preciosa en tu presencia. Hecho esto, y aplicado después a los ojos, recobró al instante la vista.²⁶”

Apuntó también San Agustín a la universalidad de la Iglesia como una de las señales evidentes de su autoridad divina.

²⁵ Confes. V, 13, 23

²⁶ Confes. IX, 7, 16

“No inútilmente, no en vano se difunde por todo el orbe el gran prestigio de la autoridad de la Fe cristiana. ²⁷” “Y al mismo tiempo (N. Señor) fortificó la Iglesia con la ciudadela de la autoridad, valiéndose de concilios famosos de todos los pueblos y gentes y de las mismas sedes apostólicas.²⁸”

San Agustín concluye su libro *“La Iglesia por su parte, me enseñó otras muchas doctrinas, a las que ni aspirar pueden esos hombres desfallecidos en sus cuerpos y vulgares de espíritu (los maniqueos)... No se trata aquí de un rumor inatendible...²⁹”*

²⁷ Confes. VI, 11, 19

²⁸ Ep. 118, V, 32

²⁹ De Util. Cred. XVIII, 36. Además de la Santidad y de la Catolicidad, podemos encontrar en los escritos de San Agustín la referencia a las otras dos notas de la Iglesia, percibidas con evidencia en el proceso de su conversión.

2 - Santo Tomás

Toda la admirable doctrina de la Iglesia sobre la virtud teologal de la Fe, enseñada de modo no menos admirable por San Agustín en todas sus obras, fue resumida por Santo Tomás en su exigente Tratado *De Fide* en la Suma.

Después de haber considerado a la beatitud en las cinco primeras cuestiones de la Ila Pars, Santo Tomás divide el estudio del acto humano, en dos partes: una consideración general en la Ia Ilae, y otra que lo considera en particular, en la Ila Ilae.

“Después de haber tratado en general de las virtudes y los vicios y de otras cosas que tocan a la materia de lo moral, es necesario considerar cada una de esas cosas en particular. En efecto, en las cosas morales, considerados de modo universal son menos útiles dado que las acciones son de lo particular. (...) Así pues, toda la materia moral queda reducida a la consideración de las virtudes, y todas virtudes en última instancia se reducen a siete: de las cuales tres son teologales – sobre las cuales trataremos primero; las otras cuatro son las cardinales – que veremos después.”³⁰

El Tratado *De Fide* es entonces la puerta de entrada de la Ila Ilae, y de modo muy conveniente pues la Fe es la primera disposición para el orden sobrenatural de la gracia.

El Tratado, que consta de dieciséis cuestiones, está dividido en cuatro partes desiguales. Es la primera – la que trata de la Fe en sí misma –, la que nos interesa particularmente aquí en estas consideraciones. Está formada por las siete primeras cuestiones: La q.1 trata del objeto de la Fe; las q.2 y q.3 del acto de Fe; y las q.4 a la q.7 del hábito de la Fe. El orden presentado es muy importante, pues bien sabemos que el hábito de una potencia se conoce por su acto, y el acto es especificado por su objeto.

El artículo que va a tratar de modo particular sobre el tema de estas páginas está en la q.2. Nos conviene sin embargo, antes de llegar allí, escuchar a Santo Tomás en la primera distinción, puesta en el primer artículo de la primera cuestión, y sobre la cual va descansar todo el edificio de su tratado. Distingue el objeto material y formal de la Fe.

³⁰ Prólogo a la Ila Ilae

“Cualquier hábito cognoscitivo tiene un doble objeto: es decir, aquello que es materialmente conocido, que es como un objeto material; y aquello por lo cual se conoce, que es la razón formal del objeto (da el ejemplo de la geometría). Así pues, en la Fe, si consideramos la razón formal del objeto, no es otra que la Verdad Primera (Veritas Prima). La Fe, de la que hablamos, no asiente a nada sino porque está revelado por Dios. De tal modo que se apoya como en un medio en la misma Verdad divina.

Si miramos, por otro lado, materialmente a las cosas que la Fe asiente, no lo hace solamente al mismo Dios, sino también a muchas otras cosas. Las cuales, sin embargo no caen bajo el asentimiento de la Fe sino en cuanto tienen cierto orden a Dios... Por lo tanto también esta parte del objeto es de cierto modo la Verdad Primera, en cuanto que nada cae bajo la Fe sino en orden a Dios: Así también como el objeto de la medicina es la salud, que no mira a nada sino en orden a la salud.³¹”

Nuestra inteligencia, en el acto de Fe, no adhiere a nada sino en razón de que esto está revelado por Dios. Al alcanzar el objeto conocido lo encuentra como revestido por la autoridad divina que lo sabe y lo revela. Es únicamente porque Dios mismo lo afirma que nuestra inteligencia lo acepta. Es el conocimiento que Dios tiene de sí mismo, la misma Verdad Primera, increada, que se constituye como la razón de credibilidad de tal o cual afirmación. Y el objeto material de nuestra Fe es el conjunto de todos los datos revelados, que tiene como principio de unidad a Dios.

Esa misma distinción aparece expuesta en las *Questiones Disputatae De Veritate*, en la quaestio XIV que trata de la Fe. En el artículo 8, Santo Tomás hace la misma pregunta: *Si el objeto propio de la Fe es la Veritas Prima*. Dice en el corpus:

“Hoc autem fides non potest habere quod virtus ponatur ex ipsa rerum evidentia, cum sit non apparentium. Oportet igitur quod hoc habeat

³¹ *Ila IIae Q.1, a.1, corpus. “Respondeo dicendum quod cujuslibet cognoscitivi habitus objectum duo habet: scilicet id quod materialiter cognoscitur, quod est sicut materiale objectum; et id per quod cognoscitur, quod est formalis ratio objecti. Sicut in scientia geometriae materialiter scita sunt conclusiones; formalis vero ratio sciendi sunt media demonstrationis, per quae conclusiones cognoscuntur. Sic igitur in fide, si consideremus formalem rationem objecti, nihil est aliud quam Veritas Prima: non enim fides de qua loquimur assentit alicui nisi quia est a Deo revelatum; unde ipsi Veritati divinae innititur tanquam medio. Si vero consideremus materialiter ea quibus fides assentit, non solum est ipse Deus, sed etiam multa alia. Quae tamen sub assensu fidei non cadunt nisi secundum quod habent aliquem ordinem ad Deum: prout scilicet per aliquos Divinitatis effectus homo adjuvatur ad tendendum in divinam fruitione. Et ideo etiam ex hac parte objectum fidei est quodammodo Veritas Prima, inquantum nihil cadit sub fide nisi in ordine ad Deum: sicut etiam objectum medicinae est sanitas, quia nihil medicina considera nisi in ordine ad sanitatem”.*

ex hoc quod adhaeret alicui testimonio, in quo infallibiliter veritas invenitur. ... Unde neque hominis neque angeli testimonio assentire infallibiliter in veritatem duceret, nisi quantum in eis loquentis Dei testimonium consideratur.

Unde oportet quod fides, quae virtus ponitur, faciat intellectum hominis adhaerere veritati que in divina cognitione consistit, transcendendo proprii intellectus veritatem.

Veritas autem divinae cognitionis hac modo se habet, quod primo et principaliter est ipsius rei increatae; creaturarum verum quodammodo consequenter, in quantum quidem cognoscendo seipsum omnia alia cognoscit. Et ita fide, quae hominem divinae cognitio conjungit per assensum, ipsum Deum habet sicut principale objectum; alia vero quaecumque sicut consequenter adjuncta.

En este mismo artículo, dice la cuarta objeción:

“Veritas Prima, sic se habet ad fidem sicut lumen ad visum. Lumen autem per se non est objectum visus, sed magis color in actu ut Philosophus dicit (II de Anima). Ergo nec Veritas Prima est objectum per se fidei.”

A lo que responde Santo Tomás:

“Dicendum, quod lumen quodammodo est objectum visu, quodammodo non. In quantum enim lux non videtur nostris visibus nisi per hoc quod ad aliquod corpus terminatum, per reflexionem, vel alio modo conjungitur, dicitur non esse per se visus objectum, sed magis color, qui semper est in corpore terminato. In quantum autem nihil nisi per lucem videri potest, lux ipsum visibile esse dicitur, ut idem Philosophus dicit (II de Anima, comm. 67 et seq.). Et sic Veritas Prima est per se fidei objectum.”

Así como la vista alcanza lo coloreado por la luz que lo hace visible en acto, y al ver el objeto iluminado ve también la luz, así nuestra inteligencia al adherir al objeto revelado en razón de la autoridad de Dios que revela, conocemos bajo esa luz del conocimiento divino el dato revelado, y comunicamos con la misma Veritas Prima. En el acto de adhesión al objeto revelado nos unimos a la Veritas Prima que informa el objeto.

Entrando ya en la q.2 sobre el mismo acto de Fe, el primer artículo nos va a explicar la naturaleza de ese acto de la inteligencia, tratando de justificar una definición de la Fe que San Agustín dio en su libro *De Predestinatio Sanctorum*: “*Fides est cum assensione cogitare*”. Sigamos el artículo paso a paso.

Antes conviene precisar la acepción de las palabras usadas aquí. Santo Tomás lo hace en el curso del artículo. “*Cogitare*” que traduciremos por “*pensar*” es decir como el movimiento de la inteligencia para buscar e investigar; “*Assensio*” que traducimos por “*asentimiento*” quiere significar la adhesión firme de la inteligencia a su objeto que excluye toda duda.

Las tres objeciones quieren atacar la definición de San Agustín. La primera diciendo que “*pensar implica cierta investigación, pues se dice pensar (co-gitare) como para decir ‘agitarse junto’ (simul agitare)*. Ahora bien, San Juan Damasceno dice en su libro *De Fide Ort.* ‘*que la Fe es un consentimiento sin investigación*’. Por lo tanto ‘*pensar*’ no hace parte del acto de Fe”. La segunda se apoya en la amplitud de la palabra *cogitare* y lo atribuye a la cogitativa. Y la tercera objeción dice que “*crear es un acto de la inteligencia, dado que su objeto es lo verdadero. Pero, ‘asentir’ no parece ser un acto de la inteligencia, sino más bien de la voluntad.*”

En el corpus Santo Tomás va explicar que la palabra *pensar* – *cogitare* puede entenderse de tres modos, y por lo tanto se presta a confusión.

En un primer sentido, se puede entenderla de un modo más general, designando a toda consideración actual de la inteligencia. Tomado este sentido, la definición de San Agustín no da en lo propio del acto de fe. En un segundo sentido se toma la expresión *cogitare* como más propiamente *una consideración del intelecto que se da con cierta investigación, antes que llegue a la perfección del intelecto por la certeza de la visión*. Si tomamos este segundo sentido, entonces la fórmula de San Agustín nos hace alcanzar *toda la razón de este acto que es creer*. Hay aún un tercer sentido, si se toma la palabra *cogitare* como un acto de la cogitativa. Pero Santo Tomás ni se toma el trabajo de considerarlo.

Entramos, entonces de lleno en lo específico del acto de fe.

“Los actos que pertenecen al intelecto, algunos tienen un firme asentimiento sin la mencionada investigación (cogitatione), como cuando alguien considera aquellas cosas de las que tiene ciencia o inteligencia: una tal consideración está ya formada. Otros, sin embargo tienen de hecho esa investigación (cogitationem) informe pero sin la firme adhesión (sea porque

no se inclina a ninguna de las partes como sucede con el que duda; sea porque se inclina a una de las partes pero llevado de indicios leves, como sucede con el que sospecha; sea porque adhiere a una de las partes pero con temor de que la otra pudiera ser verdadera, como sucede con aquel que tiene una opinión."

Los actos de la inteligencia, entonces, se dividirán entre los que por un lado llegaron a su perfección con el asentimiento de la inteligencia a su objeto y por lo tanto excluyen la deliberación o investigación, es decir excluyen el *cogitare*; y por otro lado los que todavía están en un proceso de formación - *cogitans* - y excluyen por lo tanto el asentimiento de la inteligencia (al menos el asentimiento firme).

Pero el acto de la inteligencia que llamamos "creer" tendrá algo de uno y algo de otro. *"Este acto que es el creer tiene una firme adhesión a una de las partes - y en eso el que cree conviene con el que tiene ciencia o inteligencia. Y sin embargo su conocimiento no es perfecto por la manifiesta visión de la inteligencia - y en eso conviene con el que duda, el que sospecha o el que tiene una opinión."*

Así se debe entender la definición de San Agustín que logra poner de manifiesto lo propio del acto de fe que es *asentir firmemente sin ver*, que se distingue de todos los otros actos de la inteligencia que versan sobre lo verdadero y lo falso, es decir los de la segunda operación del intelecto, el juicio.

Mirando las respuestas a las objeciones, la primera va a explicar el papel de las "razones de credibilidad" y la tercera sobre el papel de la voluntad en el acto de fe. Mirémoslas antes de tratar de hacer una síntesis.

"A la primera objeción habrá que responder que la Fe no tiene una investigación (inquisitionem) de la razón natural que demuestre el objeto creído." Lo que sería contradictorio, porque si la razón pudiera hacerlo no habría lugar para el creer en el testimonio del otro. No se puede creer lo que se está viendo. *"Hay sin embargo una cierta investigación de aquellas cosas que conducen el hombre a creer: como es por ejemplo que lo haya sido dicho por Dios, y que esté confirmado por los milagros."* Será necesario volver a esta importante idea, pero miremos antes la respuesta a la tercera objeción.

"A la tercera objeción habrá que responder que el intelecto del creyente está determinado a una de las partes (ad unum) no por la razón, sino por la voluntad. Y por lo tanto el "asentimiento" (assensus) es tomado

aquí como el acto del intelecto en cuanto que fue determinado a una de las partes (ad unum) por la voluntad."

Comparemos esta doctrina con lo que Santo Tomás expuso en la misma *questio* ya citada del *De Veritate*, que trata sobre la Fe, pero ahora en el artículo 1 donde trata de justificar la misma definición de San Agustín presentada aquí en la *Suma*.

"San Agustín definió de modo excelente lo que es el acto de creer, pues que en su definición él marca el ser de este acto y su distinción con todos los otros actos de la inteligencia.

Podemos mostrarlo como se sigue: Nuestro entendimiento tiene una doble operación. Por una de ellas forma las esencias simples de las cosas o sus quiddidades, como por ejemplo lo que es el hombre, o lo que es el animal. En esta operación no se encuentra lo verdadero o lo falso, propiamente hablando, del mismo modo que no se encuentra en las palabras aisladas fuera de toda proposición³². Pero hay otra operación de nuestro entendimiento, en la cual componemos o dividimos, afirmando o negando. En esta operación se encuentra ya lo verdadero y lo falso, como se sigue, en las fórmulas complejas que son sus expresiones. El acto de creer no se encuentra en la primera operación, sino en la segunda, pues este acto versa sobre lo verdadero y rechaza lo falso.

Ahora bien, el entendimiento posible, un poco como la materia prima está en potencia a todas las formas sensibles, está, de sí mismo, indeterminado, pudiendo adherir tanto a la afirmación como a la negación. Además, todo lo que está indeterminado en relación a dos cosas, no llega a estar determinada a una de ellas sino por algo que la mueva. Nuestro entendimiento sólo puede ser movido por dos cosas: por su objeto propio, que es la forma inteligible, o esencia también llamada quiddidad; o bien por la voluntad, que mueve todas las otras facultades del alma.

Aparece en seguida que nuestro intelecto posible puede tener relaciones muy diversas con las partes de una contradicción.

I – A veces, en efecto, no se inclina ni a una ni a otra parte, ya sea por defecto de motivo como en los problemas en que no tenemos suficientes

³² Cfr. I. Q.16, a.2

razones, ya sea porque se da cierta igualdad en lo que movería a una parte o a otra. Esta es la disposición de aquél que duda, y que fluctúa entra las dos partes de una contradicción.

A veces, el entendimiento se inclina más hacia una de las partes que a la otra, sin que el motivo que lo inclina sea suficiente para moverla de tal modo que la determine hacia una de las partes completamente. Y sin embargo, él acepta una de las partes, pero con cierta duda de la otra parte. Esta es la disposición de aquél que opina. (...)

II – De otras veces, el entendimiento posible es determinado a adherir totalmente a una de las partes. Pero eso puede darse ya sea por efecto del mismo objeto inteligible, ya sea por efecto de la voluntad.

Cuando se da por efecto del objeto inteligible, puede ser mediatamente o inmediatamente. Inmediatamente, cuando las nociones ellas mismas inteligibles muestran en seguida de un modo infalible la verdad de las proposiciones inteligibles. Esta disposición es la de aquél que alcanza los principios, los cuales son conocidos una vez que conocemos los términos. De tal modo que por la esencia misma del entendimiento es determinado a esta clase de proposiciones.

De un modo mediato, cuando al conocer las definiciones de los términos, el entendimiento es determinado a una de las partes de la contradicción por la virtud de los primeros principios. Esta disposición es la de aquél que sabe.

Puede darse, sin embargo, que el entendimiento no pueda ser determinado a una de las partes de la contradicción, ni inmediatamente por la simple definición de los términos, como en los principios, ni aún en virtud de los principios, como en las conclusiones demostrativas. Será entonces determinado por la voluntad, que elige asentir a una de las partes determinadamente y de un modo firme, por un motivo que sea suficiente para la voluntad, pero que no sea suficiente para mover la inteligencia; por ejemplo que le parezca bueno o conveniente asentir a esta parte. Esta disposición es la de aquél que cree. Como cuando alguien cree lo que otro dijo, pues eso le parece conveniente o útil. Y es también así que nosotros somos movidos a creer lo que nos es dicho, en tanto que nos es prometido que si creemos tendremos la vida eterna como recompensa. Por esta recompensa, en efecto, la voluntad es movida a asentir a las cosas que son dichas, aunque

*la inteligencia no sea para nada movida por algo que ella misma entienda.
(...)*

En la fe, por el contrario, el asentimiento y el pensamiento que investiga se encuentran como ex aequo. Pues el asentimiento no es causado por el pensamiento (congitatione) sino por la voluntad, como fue dicho”³³

Como vimos en el *ad primum* “la Fe no tiene una investigación de razón natural demostrando lo que creemos”: eso iría en contra de la misma naturaleza del acto de Fe, como quedó explícito en todo este razonamiento de Santo Tomás. Pero eso no significa que no haya cierta investigación. Esta investigación no forma parte del acto de Fe, sino que lo precede. Como el acto de Fe se apoya en la autoridad misma de Dios que revela, esta investigación anterior a la adhesión firme, tiene por objeto los motivos de credibilidad. Todos esos motivos terminan finalmente en el reconocimiento del hecho de que Dios habló, que se dirigió a los hombres, y que estas sentencias son revestidas de esa autoridad divina.

Toda esa investigación tiene su parte negativa, en cuanto trata de deshacer las objeciones y obstáculos que se pueden presentar a esta certeza. Pero de modo positivo, los motivos de credibilidad no son de orden mediato, como resultado de un razonamiento que descansa en la fuerza de los principios, sino en la evidencia.

Esta evidencia se da en las Notas de la Iglesia, depositaria de la autoridad divina y del Dato revelado. Cualquier hombre puesto delante de la Iglesia no puede no ver su Universalidad, su Unidad, su Santidad, y su continuidad ininterrumpida como una llama viva desde los Apóstoles. Eso no determina la inteligencia, pues el dato revelado sigue como algo no visto, pero muestra sin lugar a duda que tal revelación fue hecha por Dios.

La misma objeción que vimos respondida en la Suma, sacada de las palabras de San Juan Damasceno, Santo Tomás la responde también en su Comentario a las Sentencias:

“Cuando el Damasceno dice que la Fe no es un asentimiento con investigación, él excluye por cierto la investigación de la razón que determina el entendimiento, pero no la investigación que inclina la voluntad; Y dado que el entendimiento no está él mismo determinado, le queda un

³³ Quaestiones Disputatae, De Veritate, Q. 14 sobre la Fe, art.1

movimiento, pues que tiende naturalmente a lo que le determine” es decir la visión, en este caso, la visión beatífica en el cielo.

Concluye la respuesta con estas luminosas palabras:

“La Fe, pues, se encuentra en el medio de dos pensamientos de investigación: uno que inclina la voluntad a creer, y por lo tanto precede al acto de Fe; y otro que se dedica a la inteligencia de las cosas que ya cree; este último se da en unión con el asentimiento de la Fe.”³⁴

La parte de la voluntad en el acto de Fe, hace que sea siempre un acto libre y si es movido por la gracia, meritorio del cielo.

“Aquél que cree tiene un motivo suficiente para llevarlo a creer. Es llevado, en efecto, por la autoridad de una enseñanza divina que está confirmada por los milagros, (...) No es pues a la ligera que el creyente cree. Sin embargo, no hay un motivo suficiente para alcanzar el conocimiento, y es por eso que no se le quita la razón de mérito”³⁵.

³⁴ Sentenc. L. III, dist. 23, q.2, q.1, ad 2um

³⁵ Ila Ilae, Q2, art.9, ad 3um

III - Posición modernista

Volviendo al error modernista, miremos con cuidado la descripción hecha por San Pío X en la encíclica *Pascendi*. Uno de los méritos, no pequeño, del documento pontificio es justamente lograr mostrar en el conjunto y en el detalle, con toda claridad este sistema tan obscuro, cuando *“es táctica muy astuta de los modernistas (con este nombre se les llama con razón vulgarmente) no proponer con orden metódico sus doctrinas ni formando un todo, sino como esparcidas y separadas entre sí, evidentemente para que se los tenga por vacilantes y como indecisos, cuando por lo contrario son muy firmes y constantes”*³⁶.

El Papa va a indicar que todo el edificio de este complejísimo sistema religioso tiene su fundamento negativo en el *agnosticismo* y el positivo en lo que llamó *“inmanencia vital”*.

El primer fundamento indicado es el *agnosticismo* heredado de Kant y Descartes. *“Según éste, la razón humana está absolutamente encerrada en los ‘fenómenos’, es decir, en las cosas que aparecen y en la apariencia en que aparecen, sin que tenga derecho ni poder para traspasar sus términos. Por tanto, ni es capaz de levantarse hasta Dios ni puede conocer su existencia ni aun por las cosas que se ven. De aquí se infiere que Dios no puede en modo alguno ser directamente objeto de la ciencia”*. No queda excluida la historia de esa imposibilidad. Aunque Dios haya intervenido objetivamente en un momento preciso de la historia, haya hablado a los hombres y dado sus mandamientos, no lo podemos saber. *“Y por lo que a la historia se refiere Dios no puede de modo alguno ser considerado como sujeto histórico.”*

El segundo fundamento quiere encontrar la salida al problema del *agnosticismo*, deformando la noción de acto inmanente. Haciendo de él un acto que no solamente permanece en el sujeto, sino que no tiene su causa sino en el sujeto. Transforman la interioridad de nuestros actos más altos en una prisión, una casa de locos.

Conforme a esos dos principios, el alma está encerrada en sí misma y es incapaz de alcanzar a Dios: no lo puede alcanzar ni por la investigación racional de las cosas creadas y llegar al Creador por vía de causalidad, ni por la Revelación sobrenatural. Aunque Dios de hecho se hubiese revelado históricamente, el hombre no lo podría conocer, pues la inteligencia no puede ir más allá de las apariencias. Cerradas, pues las puertas a la experiencia exterior, cerrado el hombre

³⁶ *Pascendi*, Dz. 2071

a todo contacto con la realidad extra-mental, la religión modernista va a proponer la unión del alma a Dios en las entrañas del subjetivismo.

“Pero borrada la teología natural, cerrado el paso a la revelación por haber rechazado las argumentos de credibilidad, más aún, suprimida de todo punto cualquier revelación externa, en vano se busca fuera del hombre la explicación (de la religión). Hay que buscarla, pues, dentro del hombre mismo. (...) Como quiera que el objeto de la religión es Dios, hay que concluir absolutamente que la Fe – principio y fundamento de toda religión – debe colocarse en cierto sentimiento íntimo que nace de la indigencia de lo divino.³⁷”

Así nos acercamos a una casi definición de la Fe según los modernistas.

“Ante este incognoscible, ora esté fuera del hombre y más allá de la naturaleza visible de las cosas, ora se oculte dentro, en la subconsciencia, la indigencia de lo divino excita un peculiar sentimiento en el alma inclinada a la religión, sin que preceda juicio alguno de la mente según los principios del fideísmo; este sentimiento implica en sí mismo la realidad misma divina, ya como objeto, ya como causa íntima de sí mismo, y une en cierto modo al hombre con Dios. Ahora bien, este sentimiento es el que los modernistas llaman con el nombre de “fe” y es para ellos el principio de la religión³⁸.”

La Fe sería entonces un *“sentimiento de la indigencia de lo divino”*.

Esta palabra *“sentimiento”* que aparece a modo de género en esta definición es usada por los modernistas sin ningún rigor o precisión de acepción. No se sabe exactamente a lo que se refiere. Muchas veces su significado preciso aparece en proposiciones con sentidos contradictorios. Su uso parece tener una intención especialmente negativa. Es decir, excluir el acto de Fe de la facultad de la inteligencia. Al verdadero acto de Fe lo van a acusar de intelectualismo. *“Y es que todo eso lo suprimen los modernistas y lo relegan al intelectualismo: sistema – dicen ellos – ridículo y de mucho tiempo muerto.³⁹”*

Todo lo que nosotros afirmamos como objeto propio del acto de Fe, para los modernistas es un resultado muy posterior a ese fundamento primero del *sentimiento*.

³⁷ Pasc. Dz. 2074

³⁸ Pasc. Dz. 2074

³⁹ Pasc. Dz. 2072

Este *sentimiento* que no se logra saber si es un acto, que no se sabe muy bien de cual potencia del alma procede, no es un acto deliberado y libre, sino espontaneo y necesario. No recae sobre ningún objeto, sino que es causa de los objetos⁴⁰. No es reflexivo, sino que será percibido en sus efectos, siendo él mismo primero y por lo tanto oculto a nuestra percepción.

“Ahora bien, esta indigencia de lo divino, al no sentirse más que en conjuntos determinados y favorables, no puede de suyo pertenecer al ámbito de la conciencia, y está primeramente oculta por bajo de la conciencia o, como dicen con palabra tomada a la moderna filosofía, en la ‘subconsciencia’, donde está también su raíz oculta e incomprendida.”⁴¹

Lo propio de la fe, para los modernistas, lo que distingue este *sentimiento* de todo otro sentimiento es que se trata de una *indigencia*, de un *movimiento vital*, de una *inclinación* no percibida hacia Dios. Y esa inclinación o necesidad de Dios es ella misma lo que le revela Dios al hombre.

“Pero no termina aquí la filosofía o, mejor dicho, el delirio. Efectivamente, en tal sentimiento, no hallan los modernistas solamente la Fe, sino con la Fe y en la misma Fe, tal como ellos la entienden, afirman que tiene lugar la revelación.”⁴²

Ese mismo acto interior sin objeto, esa misma *indigencia de lo divino* que no puede ser percibida, y que es causa de toda la religión, es ella misma Dios presente en el alma, sin que se explique de qué modo se da esta presencia. *“Este sentimiento implica en sí mismo la realidad misma divina”*.

Las consecuencias de este *delirio* son sin número y gravísimas. Pero la primera de ellas es transformar toda la Religión objetivamente fundada en la Revelación y en la autoridad divina de Dios revelante, en una expresión exterior de la fantasía subjetiva del *“creyente”*. No es más la Revelación el objeto y la regla de la Fe. La misma Iglesia no es más la depositaria de la Revelación y la que ejerce la autoridad del Verbo encarnado, su divino Esposo, sino que debe la Iglesia someterse a los impulsos sin principios, sin dirección, sin objeto nacidos de las obscuras entrañas subconscientes de los creyentes y expresados con la libertad del momento.

⁴⁰ Pasc. Dz. 2078. *“La inteligencia pues, sobreviniendo a aquel sentimiento, se inclina sobre él y en él trabaja a la manera de un pintor que restaura el dibujo ya desfigurado, de viejo, de un cuadro, para resalte nítido.”*

⁴¹ Pasc. Dz. 2074

⁴² Pasc. Dz. 2075

“De aquí, venerables Hermanos, la afirmación sobremanera absurda de los modernistas según la cual toda religión ha de ser llamada según aspecto diverso al mismo tiempo natural y sobrenatural. De ahí la ley por la que ‘la consciencia religiosa’ se erige como regla universal, que ha de equipararse con la revelación, y a la que todos tienen que someterse, hasta la suprema potestad de la Iglesia, ora enseñe, ora estatuya sobre culto y disciplina.⁴³”

El modernista quiere unir el subjetivismo agnóstico y el acto de Fe. Este entonces debe buscar otro fundamento que el objeto revelado, debe buscar otro depositario de la autoridad divina que la Santa Iglesia. Lo va a buscar en fabricaciones intestinas de la experiencia interna a la que llama *“presencia de Dios”*. Como lo propio del subjetivismo es esa gravísima deformación del orden especulativo, de que todo conocimiento depende indiscerniblemente del sujeto cognoscente, la religión modernista será necesariamente personal y no católica.

El subjetivismo se dio de hecho en mil versiones que se oponen entre sí, como lo muestra la historia de la Filosofía llamada moderna. Pero tienen esa raíz común de reducir el juicio al sujeto que juzga, y hacer del conocimiento regla del objeto conocido y no el objeto, regla del conocimiento. El modernismo es esa doctrina que trata de justificar el catolicismo liberal asumiendo el principio del subjetivismo para fundamentar el pluralismo doctrinario exigido por la libertad, bien supremo del mundo moderno.

“En conclusión, el sentimiento religioso que por medio de la ‘inmanencia vital’ brota de los escondrijos de la subconsciencia es el germen de toda la religión y también el criterio de cuanto ha habido o habrá en cualquier religión.⁴⁴”

El Papa indica que este camino subjetivista fue empezado por los protestantes. Pero señala que en el modernismo hay un paso más que los que dieron los reformadores. *“El primer paso por esta senda lo dio el error de los protestantes; sigue el error de los modernistas y próximamente vendrá el ateísmo.⁴⁵”*

⁴³ Pasc. Dz. 2075

⁴⁴ Pasc. Dz. 2077

⁴⁵ Pasc. Dz. 2109

En el subjetivismo protestante hay una distinción entre Dios que se manifiesta interiormente al hombre y el hombre que lo percibe desde adentro. Esa doctrina deja ciertamente al “*creyente*” desamparado de todo punto de referencia, y condujo – como no podía dejar de ser – a una infinidad de doctrinas y religiones. La Fe protestante es el sentimiento resultado de la experiencia interior de Dios. Pero es curioso notar como en la historia del protestantismo, los reformadores, sin renunciar nunca al principio subjetivista buscaron siempre algún medio para mantener a flote este barco agujereado.

Los modernistas, en cambio, sorprendentemente invierten esta fórmula. Primero está el sentimiento que no se siente y después está la experiencia interior. De tal modo que la distinción entre Dios que se manifiesta y el hombre que lo percibe se borra en una confusa metafísica que no distingue el ente creado del Ser divino.

Esta preeminencia del sentimiento sobre la experiencia es presentada en varias partes de la encíclica.

“Ellos lo explican así: En el sentimiento religioso hay que reconocer cierta intuición del corazón, por la que el hombre, sin intermedio alguno, alcanza la realidad de Dios, y adquiere (como consecuencia) tan grande persuasión de la existencia de Dios y de su acción tanto dentro como fuera del hombre, que aventaja con mucho a toda persuasión que pueda venir de la ciencia... Esta experiencia, cuando uno la adquiere, es la que propia y verdaderamente le hace creyente. ¡Cuán lejos estamos aquí de las enseñanzas católicas!”⁴⁶

Al final de la encíclica, el Papa refuta los errores fundamentales del pensamiento modernista, y en la refutación del agnosticismo pone claramente el orden presentado por los nuevos teólogos: primero el sentimiento, enseguida y como efecto de este, la experiencia, y finalmente como redundante de la experiencia, la persuasión.

“Ciertamente que para tamaña obra llaman en su auxilio a la experiencia. Pero, ¿qué es lo que ésta añade al sentimiento? Nada, si no es hacerlo más vehemente y que de esta vehemencia resulte proporcionalmente más firme la persuasión sobre la verdad del objeto. Y ciertamente estas dos cosas (experiencia y persuasión) no logran que el sentimiento deje de ser sentimiento, ni cambiar su naturaleza, expuesta siempre al engaño, si no se

⁴⁶ Pasc. Dz. 2081

rige por el entendimiento; más bien la confirman y ayudan, pues el sentimiento, cuanto más intenso es, con mayor derecho es sentimiento.⁴⁷

Esta doctrina inmanentista post-protestante conduce, según lo advierte el Papa en varias partes de la encíclica, a un panteísmo grosero y a una divinización del hombre.

“Al mismo término, es decir, al puro y descarado panteísmo conduce la otra doctrina sobre la inmanencia divina. Porque preguntamos: ¿Esta inmanencia distingue a Dios del hombre o no lo distingue? Si lo distingue, ¿en qué se diferencia entonces de la doctrina católica y por qué rechaza la doctrina sobre la revelación externa? Si no lo distingue, tenemos el panteísmo. Es así que esta inmanencia de los modernistas quiere y admite que todo fenómeno de conciencia procede del hombre en cuanto es hombre luego, el legítimo raciocinio concluye de ahí que Dios es una sola y misma cosa con el hombre.⁴⁸”

⁴⁷ Pasc. Dz. 2106

⁴⁸ Pasc. Dz. 2108

IV - Conclusión

La naturaleza compleja del acto de fe, en que el hombre conoce con el conocimiento de otro, siempre fue ocasión de escándalo de los racionalistas que viendo el papel de la voluntad en la adhesión de la inteligencia llamaron a este acto imprudente credulidad. Sólo es digno del hombre – decían – el acto que procede de la luz propia de su misma razón. Lamentable orgullo que niega nuestra naturaleza.

Pero los modernistas cayeron en un error mucho más grave. Apoyándose en esa misma complejidad, especialmente en el hecho de que la naturaleza del acto de fe implica la no-visión del objeto, llegaron a la afirmación de que este acto no tiene a la inteligencia por sujeto, y además que no tiene de hecho un objeto exterior. Introdujeron al creyente en el mundo oscuro y sin forma de lo incognoscible.

“Ahora bien, lo incognoscible resulta, en su totalidad, de que entre la materia propuesta y el entendimiento no hay proporción alguna. Es así que esta falta de proporción no puede ser eliminada nunca ni aun en la doctrina de los modernistas; luego lo incognoscible permanecerá incognoscible lo mismo para el creyente que para el filósofo. Luego si ha de haber alguna religión, ésta será siempre de la realidad incognoscible; ahora bien,... Pero basta por ahora esto para que quede sobradamente patente por cuán múltiple camino la doctrina de los modernistas lleva al ateísmo y a destruir toda religión.⁴⁹”

Es por haber herido la divina Religión en uno de sus fundamentos primeros, y no en una de sus enseñanzas particulares que el modernismo es definido como la *“cloaca de todas las herejías.”*⁵⁰

La importancia del estudio de este tema se da especialmente por el enorme peligro de la confusión tan grande con que es presentada la doctrina modernista, y su difusión en todos los campos de la Religión. Sus errores son gravísimos y muchas veces vienen mezclados y disimulados en buenas obras. Y su actual monopolio en la enseñanza en el mundo católico arrastra a no pocos ingenuos que

⁴⁹ Pasc. Dz. 2109

⁵⁰ Pasc. Dz. 2105. *“Iam systema universum uno quasi obtutu respicientes, nemo mirabitur si sic illud definimus, ut omnium haereseon conlectum esse affirmemus.”*

siguiendo la discutible autoridad de los aplaudidos autores modernistas llegan a dudar de la divina e infalible Autoridad de la Iglesia.

“De ahí quedan engañados no pocos que si consideraran más atentamente de qué se trata, se horrorizarían. De este prepotente dominio de los que yerran, de este incauto sentimiento de almas ligeras, se engendra una especie de corrupción del ambiente que por todas partes penetra y difunde la peste.⁵¹”

⁵¹ Pasc. Dz. 2100