

ANÁLISIS ONTOLÓGICO DE LA FE

Manuel García Morente

<i>Cuatro aspectos del acto de fe</i>	2
<i>El objeto y el acto en la fe</i>	2
<i>Evidencia e inevidencia</i>	4
<i>Autoridad relativa y absoluta</i>	5
<i>Inevidencia relativa y absoluta</i>	6
<i>La oposición a la fe religiosa en la filosofía moderna</i>	8
<i>Su abolengo idealista</i>	10

En la presente lección intentamos llevar a cabo un análisis ontológico de la fe. Explicaremos primero nuestro propósito.

Cuatro aspectos del acto de fe

La fe puede entenderse como virtud o como acto. Prescindimos en este estudio de la fe como virtud, para limitarnos exclusivamente al «acto de fe». Ahora bien, el acto de fe es un acto complejo, es decir, que consta de varios elementos. El análisis puede descomponerlo y hacernos descubrir que el acto de fe está hecho de elementos psíquicos, de elementos lógicos y de objetos reales. Por consiguiente, el acto de fe interesará, por su complicada estructura, a tres ciencias filosóficas: a la psicología, a la lógica y a la ontología (teoría de los objetos reales). Mas, por otra parte, los objetos que en el acto de fe propiamente dicho aprehendemos son unos objetos muy particulares; pertenecen a una especial modalidad de la realidad, que puede llamarse la realidad sobrenatural o realidad divina. Por este lado, pues, el acto de fe interesa también a la ciencia de la realidad sobrenatural o divina, cuyo nombre es teología. Son, pues, cuatro las facetas que el acto de fe presenta, dando cara a cuatro ciencias distintas: la psicología, la lógica, la ontología y la teología. En la unidad de su esencia, el acto de fe plantea, pues, problemas en gran número de direcciones diversas. Puede estudiarlo el teólogo, y

lo estudia, de hecho, como fundamento primordial de la disciplina teológica, la cual es acto válido de conocimiento objetivo. Puede también estudiarlo el psicólogo, como acto subjetivo del alma, e indagar si es acto de todas las almas o de algunas tan sólo, y de cuáles. Puede estudiarlo asimismo el lógico, para buscar el fundamento de validez que quepa conceder a las afirmaciones de la fe. Por último, puede considerarlo el metafísico u ontólogo, en cuanto a la índole de la realidad u objetividad sobre que recae. En el estudio completo del acto de fe tendrían, pues, que colaborar amistosamente esas cuatro ciencias: la psicología, la lógica, la ontología y la teología. Las tres primeras pertenecen, empero, al conjunto de disciplinas que generalmente se llama filosofía. El acto de fe nos ofrece, pues, un tema, en el cual se verifica, por modo ejemplar, la antigua concepción de la filosofía como ciencia auxiliar o propedéutica de la teología. Sin tan lindos eufemismos, decían llanamente los antiguos que la filosofía era la sierva o criada de la teología, *ancilla theologiae*. Pero desde hace unos tres siglos la filosofía llamada moderna se ha emancipado, por decirlo así, y rebelado contra la ciencia de Dios y la ataca en su base misma, negándole su objeto, poniendo en entredicho su posibilidad y realidad objetivas. ¿Por qué la filosofía «moderna» juzga inválido el conocimiento de Dios? ¿Por qué niega la validez objetiva del acto de fe? ¿Cuál es el germen primordial de esa su actitud negativa? Preparar la contestación a estas preguntas es el objetivo principal de la presente lección.

El objeto y el acto en la fe

En el acto de fe debemos distinguir ante todo el *acto*, por una parte, y el *objeto*, por la otra. Como fenómeno psíquico, el acto de fe es intencional, es decir, se refiere a un objeto, recae sobre un objeto.

Ha sido quizá la principal aportación de Brentano a la filosofía actual esta caracterización del fenómeno psíquico como intencional, es decir, como acto subjetivo referido a un objeto o recayente sobre un objeto. Una cosa es el pensamiento y otra lo pensado por el pensamiento; una cosa es la volición y otra lo querido por la volición. Todo pensamiento es pensamiento de *algo*; toda sensación es sensación de *algo*; todo deseo, toda aspiración, toda volición son deseo de *algo*, aspiración de *algo*, volición de *algo*. Y ese *algo* pensado, sentido o querido no puede confundirse ni identificarse con el acto subjetivo de pensarlo, sentirlo, quererlo. Ese algo es el objeto intencional del fenómeno psíquico o, por mejor decir, del acto. Con esta sencilla averiguación, evidente de suyo, queda eliminado, a mil leguas del horizonte intelectual, ese vago y desconcertante «subjetivismo» que amorosamente cultivaron, como nido de bien halladas confusiones, muchos filósofos modernos.

El acto y el objeto hállanse, pues, el uno frente al otro. El acto de fe recae sobre un objeto. Y el recaer sobre un objeto le es esencial. Si no hay objeto sobre el cual incida el acto, no hay tampoco acto de fe. Pueden ser, pues, dos las causas que anulen o aniquilen el acto de fe: o que el acto se quede sin objeto, o que el objeto se quede sin acto. Dicho de otro modo: o que quiera el hombre verificar el acto de fe, pero no encuentre objeto sobre el cual pueda hacerlo recaer, o que, habiendo objeto sobre el cual pueda el acto recaer, no quiera el hombre verificar el acto de fe. Así, por ejemplo: si ante el juez se presenta a declarar un testigo, a quien, por las razones que fuera, el juez está dispuesto a creer, y este testigo no declara nada concreto, el juez no puede verificar acto de fe porque no hay materia sobre que recaiga este acto. Inversamente, si ante el juez se halla una declaración terminante y concreta prestada por un testigo a quien el juez, por las razones que fuera, no está dispuesto a

creer, entonces el juez no verifica acto de fe, aunque haya objeto sobre el cual pudiera este acto recaer.

Requíerese, pues, para que haya acto de fe, la confluencia del acto y del objeto. El acto lo pone el sujeto pensante. En cambio, el objeto lo halla el sujeto ante sí, no lo pone por sí mismo; pues si lo pusiera por sí mismo, no sería ya el objeto, sino una posición de sujeto, pertenecería al acto, no al objeto del acto. Mas una vez que confluyen en un punto el acto del sujeto y la realidad del objeto, procediendo de opuestos orígenes cada una, ¿cómo se abrazan y juntan para constituir el acto de fe?

En primer lugar, se abrazan y juntan de esta manera: que el acto consiste en asentir al objeto. Asentir al objeto es decir que sí al objeto, afirmar el contenido del objeto. Pero esto no distinguiría el acto de fe de cualquier otro juicio, porque en todo juicio hallamos siempre un acto de asentimiento a un contenido ideal opuesto. ¿Qué diferencia hay, pues, entre el acto de asentir al objeto cuando es juicio y cuando es acto de fe? Hay la siguiente diferencia: que en el asentimiento del juicio a su objeto, la causa del asentimiento se halla en el carácter de «evidente» que tiene el objeto, mientras que en el acto de fe asentimos a un objeto que no tiene ese carácter de evidencia. Por ejemplo, en el juicio: dos y dos son cuatro, el acto del juicio consiste en la afirmación y el objeto del juicio consiste en «dos y dos son cuatro». Mas si yo afirmo, es decir, si verifico el acto, es porque el objeto: dos y dos son cuatro, es evidente. En cambio, en el acto de fe el objeto no es evidente. Así, por ejemplo, si verifico el acto de fe constante en creer que Dios es uno en esencia y trino en personas, afirmo, o sea, verifico el acto; pero la afirmación recae sobre un objeto –la trinidad, unidad– que no es evidente. Mas en seguida se preguntará: ¿y qué es evidencia?

Evidencia e inevidencia

Prescindiendo aquí de la discusión, posiblemente complicada, a que diera lugar el planteamiento del problema lógico de la evidencia, digamos simplemente que la evidencia es la *presencia integral* del objeto ante mí, en mi intuición intelectual. Entiendo por presencia integral ese modo de estar el objeto ante mí que consiste en ofrecerse a mi intención él mismo —y no un sustitutivo o representante suyo— y en toda su integridad —sin faltarle nada, sin ser mero fragmento— y en total desnudez, sin velos que oculten su interior esencia y estructura íntima. Cuando todo esto se cumpla, está el objeto en presencia integral ante mí y tengo intuición de su evidencia. Veo al objeto, ante mí, por dentro y por fuera; lo conozco tal como es, de suerte que no puedo concebir como posible que el objeto no sea, y no sea precisamente lo que es. Así, cuando pienso: dos y dos son cuatro —o veo que este papel es blanco—, tengo intuición de la evidencia de estos objetos. En cambio, cuando pienso en el dogma de la Santísima Trinidad, creo y, por tanto, sé que es verdadero, pero no tengo la intuición de su evidencia.

Asentir al objeto evidente, o del que tengo intuición de evidencia, parece, empero, un acto inevitable. Aunque yo quisiera, no podría dejar de verificarlo. Serme evidente la intuición del objeto es, automáticamente, afirmarlo, es pronunciar el juicio, es verificar el acto de conocimiento del objeto. No interviene aquí la voluntad. Yo no puedo no afirmar lo evidente, si verdaderamente me es evidente. En cambio, cuando asiento a un objeto no evidente, ha tenido que intervenir necesariamente algo que, no siendo parte del objeto mismo, haya inclinado mi voluntad a verificar el acto de asentimiento. Al colocarme yo ante el objeto e intuir su inevidencia, ésta me impele a no afirmar el objeto. Si, pues, a pesar de esto, afirmo el objeto, ha de ser porque algo ajeno al objeto mismo y al

acto de afirmarlo o de negarlo me inclina a ello. Ejemplo: si levanto la cabeza y veo ante mí a mi amigo Juan, tengo intuición de evidencia del objeto llamado mi amigo Juan; y verifico el acto de juicio consistente en afirmar que aquí está Juan. Pero si Juan me dice que nuestro común amigo Pedro está enfermo, yo no tengo intuición de evidencia de Pedro enfermo; no está ante mí en presencia integral el objeto: Pedro enfermo. Entonces, si a pesar de esta inevidencia creo que, en efecto, Pedro está enfermo, será por algo que se haya añadido a mi intuición actual de la evidencia. Verificaré el acto de fe de creer que Pedro está enfermo porque me lo ha dicho Juan. Este «porque me lo ha dicho Juan» es el elemento nuevo que se añade para inclinarme a afirmar el objeto, del cual no tengo intuición evidente. En el acto de fe, la afirmación del objeto no se funda, pues, en la evidencia del objeto mismo —evidencia inexistente—, sino en otra cosa, ajena al objeto y a mí. Esta otra cosa no mueve directamente mi entendimiento a la afirmación del objeto, sino que persuade mi voluntad para que ésta verifique el acto del entendimiento de asentir al objeto no evidente. ¿Qué cosa es esa que pone en movimiento la voluntad de asentir intelectualmente?

Acabamos de insinuarlo cuando hemos dicho que el elemento nuevo, descubierto por el análisis, está en esa frase de nuestro ejemplo: «porque me lo ha dicho Juan». El elemento nuevo es una persona que me lo dice y en quien yo confío. Si en el acto de fe yo asiento a un objeto inevidente como si fuera evidente, es porque la inevidencia del objeto está compensada por la declaración de otra persona, a quien concedo crédito. Para que haya acto de fe hace falta, pues, que haya una declaración o una revelación que parte de otra persona y llegue a mí. Esa persona y su declaración o revelación han de poseer, empero, «autoridad»; es decir, que debe haber motivos y razones extrínsecas y generales que me impulsen a creer lo que declara esa persona, aunque ello no me sea evidente. Así, a mi amigo

que me dice que Pedro está enfermo le creo, porque mi amigo tiene autoridad, pues viene precisamente de casa de Pedro. Al astrónomo, que me dice que a las doce y quince habrá un eclipse de sol, le creo, porque el astrónomo tiene autoridad en cuestiones de eclipses. En el acto de fe tenemos, pues, un asentimiento que viene impulsado por la voluntad, en vista de la declaración de una persona revestida de autoridad.

Autoridad relativa y absoluta

Es posible descubrir grados en la fuerza con que la declaración de la persona impulsa la voluntad a verificar el acto de fe. O, dicho de otro modo: el poder persuasivo de la declaración es variable. ¿De qué depende? Principalmente de tres factores: de la persona declarante, de la declaración misma y de la relación entre la declaración y la persona. La persona declarante, independientemente de lo que concretamente declare, puede tener más o menos «autoridad», o sea, dignidad de ser creída. Puede ser, por ejemplo, hombre romo de inteligencia, mal observador, olvidadizo, distraído, mentiroso, etc... Hay toda una serie de propiedades y virtudes —o vicios y defectos— intelectuales y morales que calibran la autoridad de la persona. Pero, además, la autoridad personal del declarante varía en relación con la cosa declarada. Una persona que en sí misma tiene poca autoridad, porque es conocidamente olvidadiza o mentirosa, verá su autoridad muy aumentada si los objetos de sus declaraciones son cosas pertenecientes a su oficio o especialidad científica o profesional. En cambio, una persona de mucha autoridad propia que haga una declaración sobre cosas de las cuales no entiende nada, verá notablemente disminuida su autoridad personal en este caso concreto. Por último, el contenido mismo de la declaración, considerado aisladamente y sin relación con la persona declarante,

puede contribuir al aumento o disminución del crédito que concedamos a la declaración, o sea, de la autoridad que le prestemos. Una declaración precisa, minuciosa, de líneas bien definidas, pero dada por una persona de poca autoridad propia, adquiere mayor autoridad, por la índole intrínseca de la declaración, que otra declaración vaga, imprecisa y borrosa, hecha por una persona de mucha autoridad propia. La declaración de un objeto inverosímil o, en su esencia, contradictorio no tendrá autoridad, aunque la persona que lo haya hecho disfrute personalmente de una autoridad muy grande. Estas relaciones estructurales —fenomenológicas— entre la fuerza persuasiva de la declaración y sus circunstancias personales intrínsecas constituye la base esencial de la llamada crítica histórica. Y también nos explica la razón de por qué hay tanta variedad en la gradación de la fuerza con que verificamos los actos de fe. A cada momento estamos verificando actos de fe. Cada pregunta que hacemos prepara el acto de fe en la respuesta que va a sobrevenir. Los periódicos, los libros que leemos, los oradores que escuchamos, las noticias que recibimos, son otras tantas declaraciones sobre las cuales verificamos actos de fe. Sin los innumerables actos de fe que cada día verificamos no podríamos literalmente vivir. La vida del hombre se alimenta esencialmente de actos de fe. Y, entonces, preguntamos: ¿por qué la filosofía llamada moderna ataca tan denodadamente el acto de fe?

Precisamente a contestar esta pregunta va encaminándose poco a poco nuestra investigación. Continuando la cual, debemos ahora advertir que no concedemos el mismo valor a todos los innumerables actos de fe que a cada instante verificamos. Unas veces concedemos crédito completo a una declaración; otras veces la aceptamos con dudas y reservas; otras veces la tenemos por sumamente improbable y casi no creemos en ella. Estas diferencias en el crédito —o fe— que concedemos a las diferentes declaraciones

dependen, como hemos visto, de la autoridad personal del declarante, de la autoridad del declarante relativamente a lo declarado y también del contenido mismo de la declaración. Pero supongamos que nos encontrásemos ante una declaración verificada por un declarante de autoridad absoluta. ¿Qué sucedería? Consideremos bien lo que quiere decir que la autoridad de tal declarante sea absoluta. Absoluto es lo contrario de relativo. Por consiguiente, autoridad absoluta será una autoridad que: 1.º No puede concebirse otra mayor. 2.º No puede cambiar –aumentar, disminuir, alterarse cuantitativa ni cualitativamente– por ninguna circunstancia intrínseca a la declaración o extrínseca a ella. Si nos encontrásemos, pues, ante una declaración verificada por un declarante de autoridad absoluta, tendríamos necesariamente que prestarle el máximo posible de crédito o de fe. Y aunque el contenido mismo de la declaración fuese para nosotros superlativamente oscuro, incomprensible, inevidente, tendríamos que prestarle el mismo grado máximo de crédito o de fe. Pues si la autoridad del declarante es «absoluta», esta autoridad es invariablemente la mayor concebible –infinita– y no se altera en más o menos porque el contenido de la declaración sea más o menos inteligible, verosímil, etc. Sólo habría un caso en que pudiera no acontecer esto; sería el caso en que el contenido de la declaración fuera una contradicción pura y simple, como si esta autoridad absoluta declarase que existen círculos cuadrados. Pero este caso no puede darse, porque una persona de autoridad «absoluta» no puede emitir una declaración de contenido contradictorio. Precisamente cuando algún «hombre» muy lleno de autoridad emite una declaración de contenido inverosímil, muy extraño o difícilmente compatible con nuestra experiencia científica, lo que sucede es que esta declaración «disminuye» la hipotética gran autoridad personal del declarante, hasta el punto de inclinarnos a veces a reducirla a cero y decir –o pensar– que el declarante «se ha vuelto loco». Pero si el declarante –por definición– no puede haberse vuelto loco, siendo

como es autoridad «absoluta», entonces no podemos de ningún modo admitir ni que haga declaraciones contradictorias ni que las declaraciones que haga, por muy oscuras e incomprensibles que sean, no sean verdaderas. O dicho de otra manera: Dios es el declarante de autoridad absoluta. Luego, primero: no puede declarar nada que sea en sí contradictorio; segundo, a las declaraciones de su autoridad absoluta no podemos asentir con menos que con un crédito o fe absolutos.

Con esto tenemos ya una base para la clasificación de los actos de fe: una base personal. Podemos clasificar los actos de fe según la clase de autoridad de que goce la persona declarante. Y tendremos: aquellos actos de fe que verificamos en vista de declaraciones hechas por el declarante de autoridad absoluta, Dios, y aquellos actos de fe que verificamos en vista de declaraciones hechas por declarantes de autoridad relativa, los hombres. Actos de fe religiosa, actos de fe humana. Distínguense los unos de los otros por la índole, absoluta o relativa, de la autoridad que empuja nuestra voluntad a prestar el asentimiento al objeto inevidente. Para nuestro propósito, en este estudio, no es interesante proseguir el análisis de este principio de clasificación de los actos de fe. En cambio, sería, sin duda, importante el descubrir otro principio de clasificación de esos mismos actos de fe que estuviese basado no en la autoridad del declarante, sino en el objeto mismo de la declaración. Intentemos descubrirlo.

Inevidencia relativa y absoluta

¿En qué relación está el objeto del acto de fe con nuestra persona humana, es decir, con nosotros, los hombres, que verificamos esos actos de fe? Ya hemos visto que en el acto de fe es esencial que el objeto sea inevidente. Si fuera evidente no habría acto

de fe, sino juicio de razón. Ahora bien, ese objeto inevidente, ¿por qué es inevidente? También podemos dar una respuesta a esta pregunta diciendo: es inevidente porque no me está presente con presencia integral. Ya hemos explicado lo que es esa presencia integral con que está ante mí el objeto evidente y con que no está el objeto inevidente. Así, pues, el objeto inevidente es inevidente porque, en parte, al menos, está lejos de mí, no está en mí, se halla «ausente». La inevidencia del objeto procede de su «ausencia». Pero son varios los modos como un objeto puede estar ausente: 1) porque esté en otro lugar del espacio; 2) porque esté en otro momento del tiempo; 3) porque exceda de la capacidad de mi entendimiento. Y dentro de este último caso pueden distinguirse dos posibilidades: a) que exceda *accidentalmente* de mi capacidad intelectual; b) que exceda *esencialmente* de mi capacidad intelectual. Pongamos ejemplos que hagan intuitiva la clasificación. Las noticias que recibo y leo de las particularidades geográficas, etc., de una isla del Pacífico –que nunca yo visité– son creídas por mí; verifico sobre ellas un acto de fe; el objeto es inevidente, porque está ausente, y está ausente porque se halla en otro lugar del espacio. Las noticias que obtengo y leo, en unas «Memorias» históricas, de acontecimientos pretéritos, son también objeto de fe, objeto inevidente porque está ausente, está en otro momento del tiempo. Las noticias que leo de la íntima composición del átomo, cuyos elementos son electrones, protones, etc., constituyen para mí un objeto de fe, porque la estructura del átomo es un objeto que está ausente de mi campo mental y está ausente porque excede de la capacidad de mi entendimiento; pero si excede de mi capacidad intelectual es porque yo no he hecho los largos y penosos estudios previos que me hubieran dado la formación intelectual conveniente para dilatar mi capacidad hasta contener en presencia integral ese objeto, la estructura del átomo; si hubiera hecho unos largos y penosos estudios, dicho objeto no excedería de mi capacidad intelectual; luego excede de ella no

esencialmente, sino accidentalmente. Por último, en cambio, la noticia que tengo recibida de que Dios es uno en esencia y trino en personas es para mí un objeto de fe, porque la esencia de la Santísima Trinidad no me está presente con presencia integral; me está ausente, y excede de mi capacidad intelectual no por accidental falta de preparación en mi persona, sino por *esencial* imposibilidad de que hombre alguno en esta vida tenga «presente» la Santísima Trinidad.

Podemos, pues, clasificar también los actos de fe según las modalidades de esa «ausencia» que caracteriza a los objetos inevidentes. Consideremos, empero, los dos principios de clasificación que hemos hallado para los actos de fe. Según el primero, los actos de fe se clasifican por la autoridad, absoluta o relativa, del declarante. Según el segundo, los actos de fe se clasifican por la «ausencia» del objeto. Esta ausencia se nos ha manifestado de cuatro modos: ausencia en el espacio, cuando el objeto no está en el lugar en donde yo estoy; ausencia en el tiempo, cuando el objeto no está en el momento en que yo estoy; ausencia mental accidental, cuando el objeto no está accidentalmente en el área de mi capacidad intelectual, y ausencia mental esencial, cuando el objeto, por su esencia misma, no puede estar en el área de mi capacidad intelectual.

Mas los tres primeros modos de ausencia mantienen entre sí una relación de gran afinidad. Los tres son, en principio, remediables o, dicho de otro modo, no son absolutos, no representan una ausencia absoluta. Si yo no he visitado nunca la isla del Pacífico de que me habla mi amigo, puedo, sin embargo, ir a visitarla; no hay ninguna imposibilidad absoluta de que la visite. Si yo no «entiendo» ahora la teoría físico-matemática de las estructuras atómicas, puedo, sin embargo, llegar a entenderla; no hay una imposibilidad absoluta de que la entienda algún día. Si yo no presencio ahora los

acontecimientos históricos pasados es claro que, siendo el tiempo como es, irreversible, no puedo esperar que llegue el día en que pueda retornar yo al pasado histórico; pero la imposibilidad de retornar yo al pasado no significa en el objeto histórico una «ausencia absoluta»; porque otros hombres hubo que estuvieron presentes, otros hombres como yo percibieron el hecho como «evidente». La actual «ausencia» de ese objeto histórico pasado es, pues, aunque irremediable, relativa, no absoluta. En suma: en esos tres modos de ausencia, el carácter actualmente inevidente del objeto lo es sólo «para mí». Pero puede compensarse por otras mentes, tan humanas como la mía, en donde el objeto es o ha sido evidente. En definitiva, los tres actos de fe sobre objetos relativamente ausentes son rectificables, comprobables, siempre por otros tantos actos de juicio racional, que otros tantos hombres verifican ahora o pueden verificar cuando quieran o han verificado en el pasado.

En cambio, el objeto que está ausente con ausencia «esencial» no puede llegar a estar presente en ningún momento en el intelecto humano ni ha estado presente en ninguno nunca. Por eso podemos también reducir a dos los cuatro grupos en que, según el principio del objeto, hemos clasificado los actos de fe. Y tendremos en el primer grupo los actos de fe cuyo objeto está «relativamente» ausente, y con el segundo grupo, los actos de fe cuyo objeto está «absolutamente» ausente. Pero entonces vemos con perfecta claridad que las dos clasificaciones que hemos estructurado, según los dos principios de clasificación, son perfectamente coincidentes. Los actos de fe hechos sobre declaraciones de autoridad relativa se identifican con los actos de fe en objetos «relativamente» ausentes. En cambio, los actos de fe hechos sobre declaraciones de autoridad absoluta se identifican con los actos de fe en objetos «absolutamente» ausentes. La autoridad relativa declarante –humana– se refiere siempre a objetos ausentes con ausencia relativa. La autoridad absoluta del

declarante –Dios– se refiere a objetos ausentes con ausencia absoluta. Por eso coinciden tan perfectamente las dos clasificaciones.

La oposición a la fe religiosa en la filosofía moderna

Ahora bien, si recordamos lo que, esencialmente, es el acto de fe, llegaremos en seguida a la conclusión de que sólo los actos de fe religiosa son actos plenos y auténticos de fe. Los otros, los actos de fe humana, los que recaen sobre objetos relativamente ausentes, no son en puridad y por manera rigurosa verdaderos actos de fe. Precisamente porque son sólo «relativamente» actos de fe, porque son actos de fe que *pueden* convertirse en juicios evidentes de razón. Todo acto de fe humana, en objetos relativamente ausentes, es en potencia un juicio evidente de razón. Todo acto de fe humana es susceptible de comprobación o demostración, que lo convierte en seguida en juicio evidente de razón. Esta comprobación o demostración podría ser todo lo difícil o complicada que se quiera y accesible a esos pocos para que, en principio, sea accesible a todos. En cambio, ¿qué hombre podría jamás, en esta vida terrestre, tener la evidencia, o sea, la presencia integral de la Santísima Trinidad? Solamente los actos de fe religiosa, es decir, los que se refieren a objetos absolutamente ausentes y se fundan en autoridad absoluta –de Dios– son actos de fe perfectos. Los otros, los que a diario verificamos a montones para vivir y viviendo, son todos ellos actos de fe imperfectos, es decir, siempre susceptibles, en principio, de convertirse en juicios evidentes de razón.

Ahora ya podemos contestar a la pregunta que hace unos instantes hacíamos: ¿por qué la filosofía llamada moderna ataca tan denodadamente el acto de fe? La respuesta es ahora obvia: porque el acto de fe perfecto, el acto de fe auténtico, el único acto de fe que verdaderamente merece este nombre es el acto de fe religiosa. Los

demás actos de fe son actos de fe, por decirlo así, provisionales; funcionan en sustitución de un acto de juicio evidente que yo mismo no puedo verificar por razón de circunstancias contingentes, pero que otros hombres como yo han verificado o verifican. Todo acto de fe imperfecto tiene detrás de sí un acto de juicio evidente, verificado por otro, pero que yo podría en rigor verificar también. Todo acto de fe imperfecta es como el papel moneda, que por sí mismo no vale, que vale, sin embargo, como sustituto del oro o del trabajo que le avala. El acto religioso de fe es, en cambio, auténtico, definitivo acto de fe. No hay medio humano de cambiarlo por un acto de juicio evidente. Ahora bien, la filosofía llamada moderna admite muy bien los actos de fe impropia o imperfecta, y los admite porque sabe que siempre puede canjearlos por actos de juicio racional evidente. No admite, empero, los actos de fe propia perfecta, porque no hay detrás de ellos juicios evidentes que los avalen. El racionalismo no quiere actos de fe perfecta. Mas el acto de fe perfecta es el único que en rigor merece el nombre de acto de fe. Podemos, pues, decir que el racionalismo, en rigor, rechaza el acto de fe. Para la filosofía llamada moderna, el acto de creer, la fe, es impropio e indigno del hombre. Reconoce que muchos hombres, muchísimos hombres –todos los hombres religiosos, que son legión–, lo verifican. Pero proclama la invalidez de tales actos de fe propia. Afirma que no debieran verificarse y que si se verifican es por atavismo, tradición de ignorancia, incultura, ineducación del intelecto. Por eso propugna por doquier la difusión del saber, la ilustración popular, el libre examen, la crítica racional, etc., etc.

Pero penetremos un poco más hondamente en los fundamentos de esta actitud negativa. A primera vista no se explica con plena satisfacción. ¿Por qué la filosofía llamada moderna se opone de esa suerte al acto de fe y lo tiene por impropio e indigno del hombre? ¿Por qué no admite, junto al juicio evidente de razón y

al acto de fe impropia –fundado, en definitiva, sobre un juicio evidente de razón–, los actos de fe propia para los objetos absolutamente ausentes? Para contestar a estas preguntas, sin retóricas ni recriminaciones, debemos considerar ahora las condiciones objetivas peculiares del acto de fe. Y encontramos que no puede haber acto de fe sin tres requisitos objetivos indispensables. El primero: que exista una persona declarante. El segundo: que exista una declaración. El tercero: que esa declaración declare algo, dé a conocer un objeto absolutamente ausente del área intelectual humana. Dicho en otros términos: para que haya acto de fe es necesario por la parte ontológica: 1) que haya Dios; 2) que Dios se revele al hombre, o sea, comunique al hombre una revelación o declaración; y 3) que esa revelación revele, en efecto, al hombre algo que por sus medios naturales de conocimiento el hombre no podría llegar a conocer. Brevemente: la existencia de Dios, la revelación y el dogma son las tres condiciones ontológicas indispensables del acto de fe. Basta con que una de estas tres condiciones sea negada para que ya no pueda haber acto de fe perfecto. Si Dios no existe, no hay revelación ni dogma y no puede haber acto de fe. Si Dios existe, pero no revela nada al hombre, no hay declaración, no hay revelación y no puede haber acto de fe. Si Dios existe y revela algo al hombre, pero ese algo revelado no es dogma, sino opinión personal sujeta a la interpretación libre de cada individuo humano, entonces tampoco puede haber acto de fe. El ateísmo, que elimina a Dios del horizonte humano, imposibilita toda autoridad personal absoluta y corta de raíz el acto de fe. El deísmo, que niega que Dios se revele a los hombres, priva al acto de fe de todo objeto posible. Por último, el protestantismo, que concede a cada hombre el derecho de oír por sí mismo la palabra de Dios y extraer de ella por sí mismo la enseñanza que quiera y pueda, anula también el acto de fe. Porque conceder que la revelación de Dios esté sujeta a la interpretación de cada hombre es proclamar el carácter *subjetivo* del contenido revelado (dogma).

Pero un dogma subjetivo no es dogma. Una verdad subjetiva es una verdad no verdadera, es una contradicción. La verdad no puede ser subjetiva sin dejar de ser verdad. Si cada hombre puede extraer de la palabra divina lo que le plazca, entonces ¿sobre qué recae el acto de fe? No sobre la palabra de Dios, sino sobre esa interpretación personal de la palabra de Dios. Mas si el acto de fe recae sobre la interpretación personal de la palabra de Dios, ya no es acto de fe perfecta, porque su objeto ya no está absolutamente ausente, sino que ha sido elaborado por la inteligencia personal y en cierto modo incorporado con presencia integral al área de la razón. El subjetivismo del protestante sustituye el sentimiento religioso personal al acto de fe objetivo; convierte la religión en diletantismo y la sólida fe en vago suspiro del alma.

Pero la dificultad más grave plantéanla los que niegan la existencia de Dios o la revelación de Dios. En realidad, pueden ambas juntarse en un mismo grupo. El ateísmo y el deísmo niegan ambos que «haya» revelación. El primero, porque niega que «haya» quien revele; el segundo, porque niega que Dios quiera revelar y aun pueda revelar. Pero si examinamos la razón de por qué el ateísmo niega la existencia de Dios y el deísmo la existencia de la revelación, descubrimos en seguida que las razones de ambas negaciones son en el fondo idénticas, son una y la misma razón, esta: que el entendimiento humano *no puede* demostrar que haya Dios ni que haya revelación. La *imposibilidad* de demostrar que haya Dios y la revelación es, pues, el común motivo que lleva a ateos, panteístas y deístas a eliminar radicalmente de la vida humana el acto de fe.

Su abolengo idealista

No es nuestro objeto en esta lección discutir esas posiciones filosóficas. Están hace mucho tiempo estudiadas, juzgadas y

condenadas. Nuestro propósito es descubrir la hipótesis, absolutamente gratuita e infundada, en que se basan. Y ahora ya podemos vislumbrar esta hipótesis. Los elementos ontológicos – objetivos– de la fe, que nuestro análisis ha puesto de manifiesto, son Dios, la revelación y el dogma. Mas también nuestro análisis, en la parte subjetiva, en lo que el acto de fe tiene de puro acto, nos ha hecho saber que esos objetos de la fe están «absolutamente ausentes» del área mental del hombre, y precisamente por eso son objetos de la fe. La razón humana puede llegar hasta conocer que Dios existe, pero no puede pasar a conocer por sí sola *lo que* Dios es en la intimidad de su esencia. La íntima esencia de Dios, de la revelación y del dogma son, pues, objeto de fe perfecta, o sea, objetos «absolutamente ausentes» del área mental humana. Ahora bien, la hipótesis en que, más o menos explícitamente, se basan el ateísmo, el panteísmo, el deísmo, etc., es: que lo que está absolutamente ausente del área mental humana no existe. En el fondo de todas estas doctrinas filosóficas palpita esta suposición primera: que no existe más que lo que está presente en el pensamiento. Sólo partiendo de esta suposición sería, en efecto, plausible el razonamiento del ateísmo y del deísmo, los cuales pretenden demostrar la no existencia de Dios y de la revelación, derivándola de su «ausencia absoluta» del área mental humana. Puesto que el hombre –dicen– no puede concebir clara y distintamente lo que es Dios y la revelación, no existen ni Dios ni la revelación. Lo cual implica el tácito, pero muy operante, postulado de que lo que no puede concebirse clara y distintamente en el intelecto no es, no existe.

Este postulado no es otra cosa que el principio del llamado «idealismo» filosófico. Ninguna posición, empero, es más gratuita e infundada que ésta. Identificar la realidad total con la realidad pensada constituye una actitud que nada avala y que muchas consideraciones menoscaban y destruyen. Yo me conozco a mí

mismo como pensante. Pero ni soy yo solamente un ser pensante ni hay en mí nada que me autorice a identificar todo el ser con el pensamiento. Esto es, sin embargo, lo que hace Descartes, y detrás de él todo el idealismo, que, en una u otra forma, ha sido la parte más importante e influyente de la filosofía llamada moderna. Para esta filosofía, pues, ser real es ser objeto del pensamiento, y lo que no es ni puede ser objeto del pensamiento, no tiene realidad. Mas, puesto que el objeto del acto de fe propia y perfecta es un objeto «absolutamente ausente», que no puede, por esencia, ser objeto del pensamiento humano, no tiene ninguna realidad; el acto de fe perfecta es, pues, inválido por falta de objeto real. Su objeto es meramente ilusorio, ficticio e inventado.

Este postulado del idealismo filosófico nos da la clave de por qué la filosofía llamada moderna admite los actos de fe impropia e imperfecta y rechaza, en cambio, los actos de fe propia y perfecta. Los primeros, en efecto, no son auténticos actos de fe; detrás de ellos, avalándolos, hay actos de juicio evidente; tienen, pues, objetos relativamente presentes al área del intelecto, objetos reales, que la razón piensa. Los actos de fe perfecta, en cambio, tienen objetos que se hallan absoluta y esencialmente fuera del ámbito del pensar claro y distinto, o sea, objetos que, según el postulado idealista, no existen, no son.

Pero aunque la identificación de todo el ser con el pensamiento ha podido informar, durante algún tiempo, los esfuerzos de la filosofía llamada moderna, no es en sí misma una posición sólida y permanente. El ser —la realidad— se refiere evidentemente a nosotros con amplitudes tales que rebasan con mucho las fronteras del pensamiento claro y distinto. El idealismo filosófico es ya hoy en el mundo un postulado caduco y superado. La ontología o teoría del ser no se agota, ni mucho menos, en pura

lógica o teoría del conocimiento. Ni el ser puede ceñirse a un solo modo de ser, al modo inteligible de ser. Lejos de eso, el ser designa una vasta oscuridad de modos, que son irreductibles los unos a los otros, y cuya descripción corre a cargo de la ontología. Para limitarnos a un ejemplo —que toca de soslayo en nuestro tema— podemos distinguir fácilmente entre el ser ideal, el ser físico, el ser viviente, el ser histórico y el ser sobrenatural. Y cada uno de estos modos de ser mantiene con el pensamiento una relación completamente diferente. El ser ideal, que es el propio de los objetos matemáticos, de las relaciones y de las esencias, se ofrece al pensamiento total e íntegramente; es el ser que se halla absolutamente presente y resulta por ello cognoscible con plenitud de evidencia racional. El ser físico ofrece ya a la contemplación racional un residuo refractario a la plena evidencia; hay en el ser físico, en la materia, un fondo último de contingencia que *puede* reducirse poco a poco a pensamiento claro, pero que nunca del todo desaparece. El ser viviente entra, como el físico, en el ámbito del pensamiento evidente, pero también deja un residuo que trasciende de la evidencia racional y alude ya a designios de la Providencia inescrutable. El ser histórico se deja en parte conocer, en la parte que tiene de hecho físico, material. Pero su interpretación científica plantea ya problemas que aprueban por encima y más allá de las facultades intelectivas del hombre. Por último, esta gradación de realidades que, desde la ideal, pasando por la física, la viviente y la histórica, van cada vez más excediendo y rebasando el área de la inteligencia humana, culmina en la realidad sobrenatural, la cual ya está toda ella fuera totalmente de la capacidad mental del hombre. Pero que esté fuera del pensamiento evidente no quiere decir que no sea, que no exista. Quiere decir tan sólo que no puede ser conocida «naturalmente» por el hombre, quiere decir que no es accesible a los órganos con que racionalmente el hombre conoce las otras realidades. Mas Dios ha querido darle a conocer al hombre por otros

medios la revelación. Ha sido éste un don gratuito de Dios al hombre. Y merced a este don, el hombre dispone de un conocimiento de lo que, naturalmente, no podría conocer, y tiene para conocerlo un medio, que es propiamente el acto de fe. Rigurosamente hablando, puede, pues, decirse que el acto de fe es el método adecuado al conocimiento de la realidad sobrenatural, como la intuición intelectual es el método adecuado al conocimiento de la realidad ideal; la experimentación, el adecuado al conocimiento de la realidad física; la teleología, el adecuado a la realidad viviente, y la biografía, el adecuado a la realidad histórica. Así, el acto de fe puede integrarse, como pieza de propia función y sentido, en la nueva lógica del conocimiento, que el pensamiento actual ha de construir necesariamente sobre la nueva ontología realista, que sustituye al postulado, ya caduco, del idealismo filosófico.