

# LA TEOLOGIA DE LA FE EN GUY DE BROGLIE, S. J.

—Una concepción armónica de la racionalidad de la fe—

## Introducción:

En un campo tan profundamente personal como es el de la fe, en cuanto decisión acerca de la totalidad de la propia existencia, la teología de comienzos de siglo buscaba denodadamente elaborar una apologética de valor universal, con argumentos acomodados a toda inteligencia humana que buscara sinceramente la verdad. Era perfectamente justa su posición en cuanto el hombre es capaz de captar aquello que encierre en sí un valor verdadero para la razón; pero esta visión descuidaba el hecho de que por las circunstancias de su existencia, por su modo de ser, el hombre necesita una serie de signos que respondan concretamente a esas circunstancias reales de su existir y que por lo mismo modifican la perspectiva de toda apologética.

La teología, al considerar al hombre como pura no repugnancia a la visión beatífica hacía más difícil el esfuerzo de la apologética, que buscaba manifestar al hombre por qué debe aceptar la revelación de Dios, que le manifiesta la verdad de este destino a la visión de Dios. Más concretamente, por qué debe, con el obsequio de su fe, aceptar los decretos de Dios y las verdades reveladas en la persona de Cristo. La ciencia apologética de ese tiempo, partiendo de la consideración de la historia de Jesús y del estudio del milagro, cree que el hombre sin prejuicios debe ver en Jesucristo y en su predicación, confirmadas por el milagro, una clara revelación de Dios y afirmar, por consiguiente, la credibilidad especulativa del cristianismo. Así se abre el campo a la irrupción de la gracia, la posibilidad de realizar un juicio práctico de credibilidad y de declarar en el asentimiento libre, firme y sobrenatural, la verdad de la fe.

El año 1910 aparecen dos artículos de Pierre Rousselot, titulados "**Les yeux de la foi**", que contribuyen poderosamente a un cambio de perspectiva. En 1924, Guy de Broglie sucede a Rousselot en la cátedra

---

Apartes de la tesis "La teología de la fe...", presentada el 22 de marzo de 1972, a la Universidad Gregoriana de Roma, para optar el título de Doctor en Teología.

del "Institut Catholique" de París y comienza sus publicaciones teológicas en el punto concreto del **sobrenatural**, siguiendo, dentro de lo original de sus ideas, muchas de las concepciones roussetotianas, ellas mismas de profunda raigambre tomista. Teniendo como fondo de nuestra tesis estas ideas de Broglie, y puesto que sus aportes en el campo de la teología de la fe, contribuyeron grandemente a cambiar la concepción de la fe hasta entonces reinante, nos ha parecido de valor el estudio concienzudo de su pensamiento.

Presentamos en esta introducción una síntesis de su pensamiento, para dedicar las páginas posteriores a la exposición de los puntos más importantes de su teología. El cap. III de nuestra tesis estudia la Verdad primera como motivo formal de la fe, su vinculación con el objeto material y los signos, con el modo como se conoce el hecho de la revelación y se acepta en el acto de fe.

El estudio de la sobrenaturalidad de la fe (cap. IV), está estrechamente ligado con su libertad, firmeza y racionalidad. En la última parte (caps. V y VI), estudiaremos los signos de la revelación y el juicio práctico de credibilidad que ellos motivan. A través de estos últimos capítulos y gracias al pensamiento armónico y coherente de de Broglie, aparecerá una teoría clara y coherente acerca de la racionalidad propia de la fe cristiana.

Omitimos los dos primeros capítulos de nuestro trabajo que tratan de la fundamentación filosófica de una teología de la fe y del sobrenatural en la concepción de de Broglie; lo mismo que los dos últimos que, tratando de presentar en forma sintética su teología, estudian ese mismo pensamiento a la luz de la reflexión teológica actual.

. . . . .

El hombre es consciente de sí mismo cuando se abre al conocimiento de la realidad distinta de él. Este conocimiento de algo particular, lleva en sí una apertura a la totalidad de la realidad, en la cual se integra todo conocimiento; y esta da al conocimiento del hombre un carácter absoluto, pues él, al afirmar la existencia de algo, es consciente de conformarse en su juicio con esa misma totalidad de la realidad.

El hombre, movido por la pasión de conocer, querría llegar a lo íntimo de las cosas y sin embargo, estas al abrirlo a un horizonte cada

vez más vasto, parecen decirle que en sí mismas no se encuentra la razón última del conocimiento. Ante el hombre aparece entonces como meta de su tendencia el fundamento último de toda realidad, el absoluto que llamamos Dios.

Analizando esta realidad humana, de Broglie piensa que el hombre con la ayuda de la sola filosofía puede conocer la posibilidad de un llamado de Dios a la intimidad consigo en la inmediatez de la visión beatífica. En efecto, el hombre por razón de su más íntima esencia, es el ser cuya plena beatitud no se encuentra sino en la visión de Dios. Al hombre, una pregunta perpetua sobre sí mismo le responde la revelación, que por la fe lo conduce a la incoación y finalmente al cumplimiento pleno de esta intimidad con Dios por la que anhela. Con esto la fe permite a la naturaleza alcanzar, como don del infinito personal, aquella beatitud que anhelaba desde lo más íntimo de su ser, sin poder alcanzarla plenamente con sus solas fuerzas.

Estas ideas, ya insinuadas en los escritos anteriores a 1945, llegan a su madurez con las dos obras **"Pour une théorie rationnelle de l'acte de foi"**, **"Les signes de crédibilité de la révélation chrétienne"** y una serie de artículos que tratan temas concretos del conocimiento de fe.

En sus trabajos de 1950 y 1954 alcanza una perspectiva de la fe en la cual distingue claramente entre el modo de conocer científico y el característico de la fe. En esta, la parte afectiva del hombre ocupa un lugar de primera importancia, es la entrega de todo el hombre a la Verdad primera, que no se afirma sino por la obra conjunta de la gracia y de la voluntad; esta característica está completamente ausente de una certeza científica. Como certeza de orden práctico, la fe exige un nuevo género de relaciones para con Dios; el Evangelio aparece así como verdadero cuando el hombre, en forma personal, considera digno de ser aceptado el ideal propuesto por la predicación y se siente inclinado a esto por la connaturalidad a que ha dado origen la gracia.

En la concepción de de Broglie, la sobrenaturalidad de la fe, surgida del hecho mismo de conducir al hombre en forma eficaz a la visión beatífica, se extiende al objeto material y formal y a los mismos signos. Por obra de la gracia, la voluntad tiene la potestad de ordenar el asentimiento intelectual por razón de la Verdad primera, de tal modo que al asentir a esta Verdad que se le manifiesta, el hombre participa de su misma verdad y puede obrar conforme a lo más íntimo de su propia naturaleza, ordenada toda ella a la misma verdad.

En la fe el hombre acepta no cualquier objeto material, sino la vocación con que Dios lo llama a la intimidad de la visión, vocación sólo cognoscible por revelación del Dios que, en la plenitud de su amor, llama a su creatura a la intimidad total consigo mismo en la visión.

Los signos están también en conexión íntima con el objeto material por cuanto los más excelentes: Cristo, la Iglesia y la doctrina, ponen de manifiesto la verdad del objeto material de la fe y dan a conocer esa misma fe como un valor para el hombre. Estos signos cumplen perfectamente su cometido cuando manifiestan al hombre la obligación de cumplir un deber, al cual puede él responder en la entrega libre de su propio ser.

De Broglie considera estos signos de tal manera que aparezcan llenos de sentido a la luz de una pura consideración humana. A esta consideración especulativa se añade el hecho de la real vocación en Cristo a la intimidad con Dios, supuesta la cual, para que los signos se entiendan en su pleno sentido, han de hacer surgir una verdadera obligación personal. En efecto, ellos quieren hacer patente al hombre, que por medio de la fe, llega a ser realmente hijo de Dios, que puede confiar totalmente en su gracia, que la predicación no busca sino el suscitar la fe sobrenatural, dándole a conocer, en cuanto es posible, la obligación de abrazar dicha fe.

La gracia, en esta perspectiva, ni manifiesta nuevos signos, ni mueve a un asentimiento ciego. Con su presencia, la predicación se vuelve palabra de Dios, no simple palabra acerca de Dios; nace la connaturalidad entre lo manifestado por los signos y lo más íntimo del hombre que se siente llamado personalmente a la fe; connaturalidad que a su vez engendra en el hombre el conocimiento de su deber de creer, el sentirse personalmente llamado a abrazar la fe cristiana.

Así en el camino que lleva al cristianismo se da una única llamada de Dios, constituida por un doble elemento: la predicación y la gracia. A esto se suman la apertura radical del hombre a Dios y las circunstancias personales en las cuales la revelación aparece como la respuesta más profunda a la pregunta que es el hombre para sí mismo.

La racionalidad de la fe aparece clara cuando el hombre, llamado por la gracia y por la predicación, es consciente de poder y deber responder al llamado de Dios con el acto de fe. La conciencia de

la obligación que se debe cumplir, con todo, no se da para de Broglie, sino simultáneamente con el acto de fe.

Por otra parte, la acción de los signos, llega únicamente hasta el juicio de credibilidad al que motivan; el único motivo del acto de fe, común en todos los creyentes, es siempre la Verdad primera, a la que se cree y a quien, con la ayuda de la gracia se rinde el obsequio de la obediencia y del amor.

A juicio nuestro, en toda la concepción de la fe de Guy de Broglie respandece una profunda unidad. Sin duda muchos de los aspectos que hoy trata la teología de la fe, solamente se insinúan en su teología: faltan una visión más personalística de la fe, que evidentemente no abandona su carácter esencialmente comunitario y una visión más cristológica de la vocación del hombre a la visión de Dios.

Nos parece justo afirmar que Guy de Broglie, con su modo de presentar los signos esenciales de la credibilidad y al exigir que ellos aparezcan como un valor para el hombre, dejó un campo abierto a la investigación teológica, que debe presentar en forma tal la persona de Cristo, la doctrina del Evangelio, que en todos estos signos y en el de un testimonio de vida profundamente cristiana, el hombre encuentre en la verdad cristiana un verdadero valor, capaz de transformar e iluminar su existencia y los problemas que la aquejan.

Al publicar esta parte de nuestra tesis agradecemos al P. Juan Alfaro su sincero y acertado consejo y las muchas luces que nos dio durante todo este trabajo.

EL PENSAMIENTO DE GUY DE BROGLIE A LO LARGO DE SUS OBRAS

CAPITULO III

**"EL MOTIVO FORMAL DE LA FE, LA VERDAD PRIMERA"**

El definir la fe como una "unión misteriosa del espíritu con la Verdad primera", supone una perspectiva profunda en el modo de considerar la fe sobrenatural, cuyo término directo no está constituido simplemente por un conjunto de verdades, sino por Dios mismo, a quien se desea rendir un homenaje de plena sumisión. Dicho homenaje supone una relación directa del hombre con Dios, por lo cual, es necesario explicar cómo es posible, que ya en su existencia temporal el hombre tienda directamente a Dios. Siendo el motivo formal de la fe Dios mismo, ha de ser El, quien al atraer a Sí al hombre, lo haga capaz de realizar este homenaje directo a su persona, que se le manifiesta.

I. EL OBJETO FORMAL DEL ENTENDIMIENTO Y EL OBJETO DEL ACTO DE FE.

1. Las facultades humanas, entendimiento y voluntad, tienen un modo característico de aprehender su objeto propio, el entendimiento lo capta en cuanto verdadero, la voluntad en cuanto amable (1).

El entendimiento, cuando obra de acuerdo con su dinamismo natural, aprehende su objeto, una conclusión o un principio, siempre en cuanto verdadero. Pero el modo de captar la verdad no es unívoco ya que el entendimiento no está determinado en todos los casos por la misma perfección. Cuando acepta una conclusión, lo mueve la verdad "como inteligiblemente solidaria de los principios evidentes por sí mis-

---

(1) DE BROGLIE, Guy, "Pour une théorie rationnelle de l'acte de foi, II", Institut Catholique de Paris 1954, 95, pág 8-9.

Téngase en cuenta lo que de Broglie afirma en uno de sus trabajos "que Dios no se da en el acto de la fe a modo de objeto, sino en virtud de la atracción, de la acción que ejerce en el alma". En esto ya hay insinuaciones muy serias de personalismo.

mos, cuando conoce un principio, lo mueve la misma verdad en cuanto evidente por sí misma" (2). Pero en ambos casos, a) el entendimiento, cuando asiente, está regido por la verdad; b) su objeto formal inmediato lo constituye la verdad, en cuanto captada directamente por el entendimiento.

Si se tiene en cuenta que en todo juicio se afirma, al menos implícitamente, la apertura a la totalidad de la realidad y, por eso mismo, el fundamento último de toda verdad y de toda realidad, que es Dios, se puede concluir que en último término el objeto formal de los juicios y por tanto del entendimiento, que aprehende en ellos la verdad, lo constituye su conformidad con la Verdad primera, "en cuanto esta conformidad se capta a través de su correspondencia con las leyes propias del espíritu humano" (3).

Siendo el objeto formal del entendimiento el mismo en todos sus actos, también en el acto de la fe (en cuanto se lo considera como operación del entendimiento) ese objeto formal ha de estar constituido por la verdad del juicio. Existe sin embargo, una diferencia radical con los demás juicios. Mientras en los juicios corrientes la adhesión a las verdades es el fruto evidente del determinismo propio de la inteligencia, en la fe, la razón última por la cual el hombre se mueve a aceptar las verdades es "su conformidad con la Verdad Primera" (4). Por esto, "la inteligencia no capta las verdades de la fe sino de modo indirecto, a través de una palabra divina reconocida como tal". Al realizar el acto de fe el creyente debe ser consciente de que al asentir se fía "de la palabra de Dios, como distinta de la luz propia de su entendimiento" (5).

(2) "Théorie Rationnelle, II", 9.

(3) Ibid., 9. "On peut dire que la pensée naturelle a bien pour objet formel la conformité de nos jugements à la Vérité première mais en tant que cette conformité est atteinte à travers leur conformité aux lois de notre propre esprit". El mismo autor remite a los textos de santo Tomás que a juicio suyo fundan esta interpretación.

(4) Ibid., 10. "Si l'objet formel de l'acte de foi est (comme celui de tout acte d'intelligence) la vérité du jugement prononcé, cette vérité qu'on atteint en cet acte diffère cependant de celle de nos certitudes naturelles et communes... on s'y attache à ces jugements au titre de leur simple conformité à la Vérité première elle-même, qui doit donc se manifester à nous comme les garantissant de son autorité propre".

(5) Ibid., 4-5. "La foi repose sur un témoignage de Dieu tout à fait spécial, au point qu'on puisse dire des vérités atteintes par elle que notre intelligence ne les atteint que d'une manière indirecte, à travers une parole divine discernée et reconnue comme telle: ... y a conscience de se fier non pas indistinctement aux lumières de Dieu et aux siennes propres mais aux lumières de Dieu en tant que distinctes de nos propres lumières".

En esta perspectiva, parece lógico afirmar que esta conciencia no será posible mientras no se de, de parte de la Verdad primera un manifestarse a sí misma tal, que el hombre comprenda que ella se constituye en garantía de la verdad que se cree (6).

En una palabra, La Verdad primera, como objeto formal (7), debe hacer posible que en el acto de fe, el dinamismo del entendimiento se oriente directamente a Dios que se le manifiesta. No siendo esta una tendencia hacia un objeto visto, Dios debe suscitar una **inclinación** tal, que en el momento de dar el asentimiento de fe, se de en el hombre una verdadera conciencia de conformarse con la Verdad Primera, en una palabra, de ser guiado por Dios mismo (8).

En virtud de esta inclinación de gracia el espíritu humano trasciende la "esfera de los objetos y procesos naturales del pensamiento" para regirse "por la visión absoluta que Dios tiene de las cosas" (9). El dinamismo de la gracia es el único capaz de permitirle tender directamente a Dios como hacia "un bien intelectual sumamente anhelado y como hacia una regla intelectual digna del máximo respeto" (10).

2. Para la Escritura y el Concilio Vaticano I, la razón última por la que el hombre admite las verdades de la fe es siempre "el testimonio y la autoridad de Dios, infinitamente veraz" (11). Esta es precisamente la razón por la cual se afirma que Dios constituye el motivo único de la fe sobrenatural. "La fe es siempre un acto por el cual se

(6) *Ibid.*, 10.

(7) *Ibid.*, 8-9. Hay que tener muy en cuenta cómo define de Broglie el objeto formal de una facultad. En el caso de la fe su pensamiento es bien explícito. Dios no motiva el asentimiento de la fe porque se presente inmediatamente al hombre y lo fuerce a asentir ante la evidencia del Dios que le habla. De Broglie es consciente de que si Dios se manifiesta no puede hacerlo sino por caminos humanos, por un testimonio que se concreta en signos y por una atracción sobrenatural producida en el alma y que conaturaliza al hombre con el plan expuesto en el mensaje evangélico. Esta gracia le hace percibir, en la voz de su conciencia, el llamado que le manifiesta el deber de honrar al Dios que así se le revela.

(8) Precisamente porque Dios se hace sentir en la inclinación que despierta, porque se trata de un acto de fe y no de visión, la conciencia de ser llamado por Dios no podrá jamás llegar a una explicitación total, en la cual el hombre lograra distinguir con claridad absoluta esa voz de Dios como distinta de cualquier otro llamado presentado a su conciencia. Así lo explica también ALFARO, J., "Fides, Spes, Caritas", Romae, 1964, 312.

(9) "Théorie Rationnelle, II", 10.

(10) *Ibid.*, 8.

(11) D, 1789. "Théorie Rationnelle, II", 6. "De Fide", 14.

capta una palabra como brotada de Dios, considerado como Verdad absoluta, a la que se debe rendir un pleno homenaje intelectual" (12).

Ahora bien puesto que en el modo de manifestarse Dios a los hombres, respeta el modo de ser de la naturaleza humana, parece lógico afirmar que antes de llegar a la aceptación de la fe, en la cual Dios sea el motivo único de este acto, tiene que darse alguna mediación humana. El llamado de Dios tiene que hacerse perceptible en una predicación o en unos signos sensibles. Máxime si se tiene en cuenta que la fe es siempre o la respuesta a la predicación de Cristo y los apóstoles o a la de la Iglesia y sus ministros (13).

Cristo en el Evangelio se confiesa enviado "por el Padre con la misión de predicar la doctrina que El le ha confiado" (Jo. 7,16). "Ha venido al mundo para dar testimonio de la verdad" (Jo. 18, 37). Para los Sinópticos y para Juan, es un mismo el acto con que se cree a los predicadores del Evangelio y el acto con que se cree a Dios (Lc. 10, 16; 1 Jo. 5,9-10; Jo. 3,33). Siendo Jesucristo Hijo de Dios, la aceptación de su palabra en el acto de fe, es un homenaje directo al Padre que testimonia personalmente en El. Más aún, es ante todo un homenaje, un creer directamente a la persona de Cristo (14). Ahora bien, en el

(12) "Théorie Rationnelle, II", 6.

(13) Ibid., 3. "L'acte de foi chrétienne, étant l'exercice d'une connaissance fondée sur un témoignage spécial et sensible de Dieu...".

(14) Ibid., 14. "Identificantur inter se actus quo creditur praedicatoribus Evangelii, quo creditur Christo, actus quo creditur ipsi Deo: Qui vos audit me audit". "Secundum Ioannem, credere est accipere testimonium Dei de Filio suo...".

Los textos que cita de Broglie y el modo como los presenta muestran cómo para él existe una diferencia radical en el modo como el acto de fe se relaciona con el testimonio de Cristo y los Apóstoles:

Ibid., 12. "Ipsa enim praedictio fidem fundans exercetur per modum **testimonii** a praedicatoribus propositi, et admittendi propter auctoritatem in ipsis relucens".

Ibid., 13. "1º Christus ipse non tantum exhibetur ut docens, sed ut auctoritate sua **testans**" (Mt. 7,29).

Cuando habla del testimonio de los Apóstoles los presenta como enviados de Cristo, no predicán por su propia autoridad, ni se predicán a sí mismos, sino a Cristo: "Eritis mihi testes in Iesuralem" (Act. 1,8).

Los mismos Apóstoles reconocen que su misión es predicar a Jesucristo. Constantemente afirman ser "testes, se reddere testimonium Christo", Act. 2,32.40; 3,15.

Jesucristo en cambio, pide que se acepte su doctrina porque es del Padre "mea doctrina non est mea sed ejus qui misit me" (Jo. 7,16). "Qui verbum meum audit, et credit ei qui misit me" (Jo. 5,24). Pide pues algo mucho más profundo: que se crea a su propia persona: "Quare non creditis mihi?" (Jo. 8,47) "**De Fide**", 12.

"**De Fide**", 16-17. Analiza los textos del Nuevo Testamento en que se usa el verbo creer con preposición y da la siguiente solución: "Constructio cum praepositione videtur semper referri ad objectum de quo aliquid creditur (objectum materiale attributionis) datus vero semper referendus esse videtur ad testem vel ad testimonium, i.e. ad motivum propter quod creditur".

Evangelio se conjugan dos enseñanzas que se complementan sin excluirse: por una parte, el motivo por el cual se admite la predicación cristiana es precisamente el testimonio y la autoridad de Dios, infinitamente veraz (15); al mismo tiempo, la aceptación de la palabra del predicador se considera como un homenaje rendido a ese mismo Dios (Lc. 10,16; Ro. 4,3 y 17-23; 1 Jo. 5, 9-10). Puesto que en la persona de Cristo se manifiesta un designio divino que se da a conocer a través de unos signos y de una predicación y sobretodo de una persona concreta, en la génesis de la fe cristiana corresponde un puesto primordial al testimonio humano. Para creer se necesita de otro pensamiento humano que llame a aceptar la fe. Este hecho revela la índole social del cristianismo y lo hace completamente irreductible a toda filosofía o misticismo individualista (16).

Esto mismo impone el deber de una reflexión posterior en la cual se determine cómo se relaciona la predicación del apóstol con el testimonio de Dios, de tal modo que aparezca claro por qué el acto de fe con que se responde a la predicación del apóstol, es, con todo derecho, un acto de fe sobrenatural, cuyo único motivo formal es la Verdad primera.

3. "El testimonio humano no sólo está constituido por la proporción de signos externos, sino que está formado adecuadamente por estos signos externos", hasta el punto de que el hombre no puede inclinarse internamente el entendimiento y la voluntad de otro al asentimiento (17). Es evidente, naturalmente, que aunque su acción se reduzca a esta presentación de los signos, que puede y de hecho influye en la decisión, por medio de ellos.

Ahora bien, en el caso de la fe, la presencia de un testimonio interno de Dios, introduce un elemento desconocido en lo puramente

---

(15) Ibid., 14.

(16) **De Fide**, 10. "Prædictus assensus intellectualis fertur in ipsas veritates a Christo et Apostolis prædicatas". "Ita tamen ut ultimum motivum illas admittendi sit testimonium et auctoritas ipsius Dei summe Veracis".

Ibid., 12. 13. "Inde enim jam apparet indoles socialis fidei christianæ, et discrimen inter ipsam et philosophiam quamlibet religiosam, vel mysticismum quemlibet individualisticum. Fides enim proprie christiana præexigit alteram cogitationem humanam, cui credens adhaereat et qua ad fidem amplectendam moveatur".

(17) "**De Fide**", 35. Nos parece justa la apreciación de de Broglie. Un buen orador puede mover el ánimo de sus oyentes, pero no lo hará sino valiéndose de sus palabras y siempre dentro del dinamismo natural. En este caso, como se verá más adelante, el influjo divino, al sintonizar con la predicación exterior, hace que el hombre sienta la capacidad de trascenderse a sí mismo y de responder a la invitación presentada por los signos, con un acto de fe sobrenatural por el cual se apoyará directamente en Dios.

humano; es por lo mismo lógico tratar de explicar la relación que media entre el testimonio humano del predicador y el testimonio divino.

a) El predicador cristiano es consciente de que su misión es predicar a Cristo (Act. 2,32; 3,15), por lo mismo no busca primordialmente suscitar la fe en su palabra, sino en la palabra de Dios, de la cuál se sabe heraldo y que se manifiesta a los hombres a través de sus labios de apóstol.

En esta perspectiva, su predicación tiene como objeto un acto pretérito testificativo de Dios, la revelación en Jesucristo, revelación que él mismo aceptó mediante su fe. Pero este testimonio del hombre no considera la revelación de Dios en Jesucristo como "un mero objeto pretérito". Si así fuera, la adhesión al testimonio de Dios, propia del acto de fe estaría de tal modo subordinada a la mediación de quien predica, que el hombre aceptaría primero e independientemente el testimonio humano, y sólo gracias **a la mediación formal de la autoridad humana**, asentiría también al testimonio divino realizado en el pasado (18).

Si se considera el caso de Jesús, el reconocimiento de su autoridad humana tendría una prioridad de naturaleza con relación al testimonio divino, el cual sólo sería admisible en la medida en que el esfuerzo humano previo hubiera podido probar el valor humano de la palabra de Jesús-testigo. Si fuera esto así no se podrían equiparar los actos con los cuales se cree o se rechaza la palabra de Jesús con el valor moral del acto con que se cree al mismo Dios, en virtud de su palabra de verdad (19). En este supuesto, siendo necesaria la mediación formal del testimonio humano, el motivo "primario de la fe queda constituido necesariamente por la autoridad humana de la persona que testifica que Dios ha hablado". Como para juzgar de la autoridad de un testigo humano basta la prudencia humana, resultaría supérflua

---

(18) Ibid., 18-19. "Si actus testificandi humanus se habet ad actum testificandi divinum ut ad merum objectum praeteritum ipsius, adhaesio ad posterius (tempore) testimonium est natura prior; unde adhaesio ad prius (tempore) testimonium fit mediante formaliter auctoritate testimonii posterioris. Si ergo testimonium humanum quo ad fidem perducimur se haberet ad testimonium Dei tantum ut ad objectum (praeteritum) de quo per hominem edoceremur, immediate sequeretur nos non credere Deo nisi testimonio et auctoritate humana formaliter mediante. Quo admissio, auditores Evangelii moverentur ad fidem in dicta Dei mediante fide quadam humana praevia in meram auctoritatem humanam".

(19) Ibid., 21. "Testimonium Dei quo fides innititur talis est indolis ut audientium assensus ei innitatur sine mediatione formali auctoritatis humanae, seu testimonii prius natura admittendi".

la acción de la gracia sobrenatural, cuando se quiera realizar el acto de fe cristiana (20).

b) La Escritura describe la fe en la revelación de Dios, como la respuesta al testimonio del mismo Dios, manifestado por medio de un testigo humano. Por lo cual, la intención de Dios que habla internamente y del hombre que predica, deben orientarse a suscitar un acto que se apoye directamente en la autoridad de Dios, que habla por medio del hombre (21).

Es cierto que siempre que una persona se vale de la mediación de otra para testimoniar algo, su idea no se hace presente al oyente sino a través de los signos del testimonio ajeno. Pero es claro que la acción de quien trasmite el mensaje del **superior humano**, no pertenece intrínsecamente a la manifestación actual que de su modo de pensar realiza el **testigo superior**.

En el caso de la fe en la palabra de Dios, la relación entre el testimonio de Dios y el testimonio humano debe ser tal, que el acto de fe se funde en Dios, sin mediación formal de la autoridad humana. Para esto, el acto testificativo humano debe unirse de tal modo con la acción testificativa divina, que la significación actual expresada por el testigo humano "pertenezca intrínsecamente a la significación actual que Dios hace de su propia mentalidad". Esto no es imposible por ser Dios causa universal. Por eso mismo, al testificar, usa "de modo actual e instrumental el testimonio del hombre" (22).

Las consecuencias de este hecho son claras; la revelación no es simplemente un acto pretérito, sino un testimonio actual de Dios. El es la causa principal, que usa actualmente el acto testificativo humano. El testigo humano es hasta tal punto un cooperador inmediato de Dios que "los dos testimonios deben considerarse como una acción testificativa completa". "Siendo una la acción, el fin a que tiende debe ser también único; así el testimonio humano" coopera de modo inmediato a provocar un asentimiento, por el cual, el oyente conoce y reverencia la autoridad de Dios que habla por el hombre y en el hombre". Por consiguiente, habrá que entender la fe "como un acto con el cual se adhiere al testimonio divino", reconocido como tal, cuando usa el testimonio humano en la difusión del mensaje evangélico (23).

(20) Ibid., 20. Este punto se hará más claro cuando se trate sobre la posibilidad de la fe natural.

(21) Ibid., 21.

(22) Ibid., 19.

(23) Ibid., 20.

Por esto mismo, será necesario, para que se de un verdadero acto de fe sobrenatural, "hablar de una acción de Dios que testimifica dentro del hombre, que revela y enseña, y por tanto, de la necesidad de responder con docilidad a Dios que habla internamente" (24). Al mismo tiempo, es tal la prioridad de este acto divino actual e interno y hasta tal punto Dios atrae a sí el corazón del hombre por su gracia, que este es consciente de que al aceptar la predicación externa rinde un homenaje directo a la Verdad divina que en ella y por ella, actualmente se revela.

Así pues, el acto divino de tal modo se une al acto humano, en cuanto ejercido actualmente, que el acto divino no se limita a ser objeto pretérito del testimonio del hombre (25). Más aún, hay que afirmar hasta tal punto la principalidad de la causalidad divina que, siendo indispensable el testimonio del predicador, por la intención del mismo y sobre todo por la obra de la gracia que lo hace suyo, se rinde un homenaje directo a la Verdad primera que en él y por él actualmente se revela.

El Nuevo Testamento, en un lenguaje conforme a la mentalidad de su tiempo, insinúa claramente la existencia de una acción testimonial interna procedente de Dios: la fe de Pedro, alabada por el Señor, es atribuida por El a una revelación especial hecha a solo Pedro (26).

Refiriéndose al acto de fe cristiano, Pablo afirma que "nadie puede exclamar Jesús es el Señor, si no lo hace en el Espíritu Santo". El apóstol es consciente de la capacidad de cualquier hombre de repetir esta o cualquier otra fórmula. Su interés se concentra en lo que estas palabras encierran como confesión de "la divinidad de Cristo, de la gloria de su resurrección, del carácter supremo de su imperio universal", y por lo mismo en el significado concreto que estas realidades encierran como aceptación personal del papel de Cristo en la propia existencia. Quiere compendiar en dos palabras la esencia de la fe cristiana y afirma que el hombre necesita de la luz del Espíritu Santo para confesar que Jesús es el Señor, es decir, para entender esta frase en su verdadero y único sentido de confesión de fe (27). A este texto de Pablo se añade el de la 1 Cor. 2,10: "Dios nos reveló por me-

---

(24) Ibid., 35.

(25) Ibid., 19.20.

(26) Ibid., 37.

(27) De BROGLIE, Guy, "Le texte fondamental de Saint Paul contre la foi naturelle". (1 Cor., XII, 3), RSR 41 (1951) 253.

dio de su Espíritu, Espíritu que procede de Dios para que comprendamos lo que nos ha dado el mismo Dios" (28).

En esta perspectiva, al usar Dios el testimonio del hombre, la acción del predicador no está destinada a suscitar una adhesión fundada en la simple autoridad humana, sino a provocar un acto de fe con el cual el oyente reconoce y honra la autoridad de Dios que habla por y en el mismo hombre. Así pues, quien realiza conscientemente su acto de fe como homenaje a Dios, no podrá hacerlo racionalmente sino en la medida en que ve en ese acto una respuesta al llamado del mismo Señor (29).

Admitida la doctrina expuesta surgen dos consecuencias:

a) No basta la simple proposición de la doctrina hecha por el predicador, para que se pueda afirmar que una doctrina procede de Dios. La proposición externa del Evangelio debe estar acompañada por signos, que manifiesten que en él hay algo más que una simple afirmación humana (30) y además,

b) El creyente debe poseer una nueva agudeza o clarividencia intelectual que le permita discernir cuáles son los signos auténticamente divinos, y una atracción nueva, con la cual, una vez presentada la doctrina, tienda verdaderamente hacia Dios, Verdad primera, como hacia el motivo formal que especifica su acto de fe (31).

En esta perspectiva, la teología se abre a una comprensión más clara de la realidad de la revelación divina. Teniendo en cuenta que la idea de testimonio y locución divina llevan en sí "la manifestación que Dios hace a una persona de su propio pensamiento", es claro, que si Dios, por medio de la moción interior de la gracia atrae a sí un entendimiento creado, que por lo mismo está testimoniando su amor en esta y por esta gracia interna (32). Por esto mismo, reconocida la im-

(28) "De Fide", 37. Cita la 1 Cor. 2,10-12.

(29) Ibid., 20. "Contendimus ergo fidem christianam semper esse sic explicandam: ut actum scl. quo auditor adhaeret testimonio divino agnito ut actu exercito per testes humanos quos ut cooperatores adhibet".

(30) Ibid., 24. Aquí trata de un problema que se estudiará más tarde: la necesidad que hay, cuando no se contempla a quien testifica, de unos signos que acrediten como suya la revelación que hace. Para de Broglie los signos son además significativos y ellos llevan en sí un testimonio de la divinidad de la doctrina. Cfr. pág. 26.

(31) Esta afirmación es una consecuencia de lo dicho anteriormente; su razón de ser se verá confirmada más tarde al estudiar la racionalidad de la fe. Ahora bien, esta racionalidad supone un estudio del objeto formal propio de la fe que condiciona el modo propio y la racionalidad propia de este proceso.

(32) "De Fide", 35-36, en la nota no. 3.

portancia trascendental de la revelación concreta y externa que se realizó en Jesucristo, se comprende que la acción interna de Dios es suficiente, por sí misma, para formar una verdadera revelación (33).

## II. COMO ES LA VERDAD PRIMERA EL MOTIVO FORMAL DEL ACTO DE FE

1. La certeza religiosa tiene como su objeto la aceptación de "un designio de pura misericordia y de amor absolutamente gratuito que quiso formar Dios sobre una humanidad pecadora", imposible por tanto, conocer este designio sin un testimonio formal de Dios que, al ser "reconocido por el hombre como tal, constituya el motivo formal de su fe" (34). Pero ¿cómo puede Dios manifestar este designio e invitar al hombre a rendirle un homenaje motivado únicamente por la excelencia de una Verdad "que escapa en sí misma a la visión del hombre"? (35).

"Para que la Verdad primera sea el objeto formal y el único motivo formal de la fe", no basta conocer el pensamiento infinitamente veraz de Dios acerca de una realidad determinada. Si se supusiera

---

(33) Ibid., 35. En la nota de esta página, de Broglie se plantea una objeción, según la cual la palabra **revelación** se ha de reducir a la proposición de determinados objetos de fe, mientras la palabra **iluminación** se refiere a la infusión de una luz divina. Responde así: "1 - Praedictam distinctionem rationemque loquendi utilitatem haberet, ut melius intelligatur omnes fideles uni revelationi publice propositae per suam fidem adhaerere. . . sed meminisse oportet ipsam **illuminationem** non se habere ad **revelationem** ut aliquid mere accidentale ipsi, sed potius ut **ipsius complementum**, quo solo ad suum finem producit, qui est assensus fidei".

2 - Non ergo negari debet legitimitas alterius rationis loquendi, secundum quam infusio luminis non modo est **complementum revelationis**" sed **praecipua revelationis pars**, immo **per se sola** sufficit ad **revelationem** quandam Dei constituendam" (Cfr. Ila, Ilae, q. 173, a. 2).

3 - Luego explica cómo mientras es cierto que la noción de revelación se puede reducir a la proposición de los objetos, no así las de "**locutionis et testimonii**". "Nullatenus vero concedendum esse videtur actionem qua Deus intellectum inferiorem per viam illuminationis plus minusve sibi assimilat ad **locutionem** vel **testimonium** proprie dictum non pertinere".

(34) DE BROGLIE, GUY, "**Certitude de science et certitude de foi**", RSR 37 (1950), 26.

(35) "**De Fide**", 24. "Ubi ipsa persona testis non videtur ab accipiente testimonium. . .". De Broglie enseña esta verdad a propósito de diversos temas. "**Théorie Rationnelle, II**", 184: "ainsi l'attrance surnaturelle de la Vérite première (pour autant qu'elle se manifeste à nous à l'occasion de la proposition qui nous est faite du message évangélique) nous amène à percevoir ce message comme surnaturellement croyable et nous invite ainsi à le croire **propter Veritatem primam credibilem**", (toma esto de S. Tomás in III sent., Dist. 24,q.1,a.1,sol.II). Después añade: "Ici au contraire, la bonté morale de l'acte vient tout entière de sa convenance à un objet divin qui, en lui même, échappe à notre vision".

demostrable por medios humanos el hecho de la revelación, el hombre, con la sola reflexión podría declarar: estos dogmas o estas afirmaciones concretas, presentadas por el cristianismo, son reveladas por Dios, aunque por su razón de misterio escapan a la plena comprensión del entendimiento humano.

Por otra parte, el mismo hombre, conociendo la veracidad de Dios, tendría que aceptar como ciertas esas afirmaciones reveladas. El motivo de su aceptación se podría enunciar así: ha conocido la verdad, porque gracias al esfuerzo de la inteligencia, probó el hecho de la revelación y la veracidad de Dios. Consiguientemente la aceptación de la verdad no estaría motivada **únicamente** por el deseo de tributar un homenaje de sumisión a esta autoridad. No se darían, ni un homenaje directo a Dios, ni fe sobrenatural (36).

En esta perspectiva aparece claro que no basta, para que se de un acto de fe sobrenatural, que las verdades que se aceptan sean sobrenaturales. En efecto entre la verdad que se afirma y el hecho de la revelación existe una relación profunda. Si aquellas se aceptan libremente, como homenaje a la Verdad primera, no se ve cómo se pueda conciliar esta libertad con la aceptación necesaria del hecho de su revelación.

Sin duda ninguna estas verdades tienen una doble característica: una comprensibilidad, en cuanto el designio de amor que manifiestan es inteligible para el hombre; un carácter misterioso porque, o descubre lo íntimo de Dios (Trinidad) o el modo de su cercanía al hombre (encarnación). Precisamente en razón de este doble carácter, la Verdad primera es el motivo formal de la fe: esta tiene como su término directo a Dios, a quien quiere rendir un homenaje de sumisión y obediencia, y sólo acepta una serie de verdades porque acepta la revelación que Dios hace de sí mismo (37).

Hay que tener en cuenta, que la fe descansa hasta tal punto sobre un testimonio especial de Dios, que la inteligencia no alcanza las verdades sino de un modo indirecto, a través de la palabra divina reconocida como tal. Por lo mismo, para que el hombre pueda adherir a unas verdades que, para "su razón natural y, de acuerdo con sus leyes, permanecen inevidentes" y, para que el movimiento de su espíritu tenga como término directo a Dios y a través de su palabra alcance las verdades de la fe, en su adhesión intelectual ha de dominar,

(36) "Théorie Rationnelle, II", 11.

(37) Ibid., 4.

por sobretodo, el amor de esa Verdad. Por eso es indispensable que en el hombre que cree, exista una inclinación especial que lo lleve directamente a formar juicios conformes al pensamiento de Dios y regulados directamente por esta Verdad suprema (38).

El modo como Dios se manifiesta al hombre para constiúirse en motivo de su acto de fe se determina, primero en forma negativa: el creyente no ve directamente a Dios, ni es posible que la gracia lo mueva a aceptar las verdades por el camino de la evidencia (39). Considera el problema en forma positiva, aparece claro, que es posible que la Verdad primera se manifieste en otras formas, para "suscitar así y recibir el homenaje libre de la fe" (40). Para esto el testimonio de Dios debe ser tal, que sin violentar las leyes propias del conocimiento humano, ilumine el entendimiento que asiente, y tal, que al realizarse el acto de fe, el hombre sea consciente de llevar a cabo un acto conforme a su razón (41).

Hay que tener en cuenta, que "el entendimiento y la voluntad están orientados por lo más profundo de su naturaleza a la Verdad subsistente y al bien supremo" de la visión y del amor de Dios (42). En el plano de la naturaleza esta orientación permanece de suyo ineficaz. En cambio, la virtud y el acto de fe, puesto que orientan efectivamente hacia ese mismo fin, convierten el deseo natural de la visión en capacidad activa de la misma y por esto lejos de contradecir, respon-

(38) Ibid., 12. "mais par une inclination spéciale, qui la posse directement à former des jugements conformes à la pensée de Dieu et directement réglés sur cette Vérité suprême".

(39) Ibid., 12. DE BROGLIE, Guy, "Possibilité et impossibilité de la 'Foi naturelle'", RSR, 52 (1964) 377. El autor explica en forma positiva cómo obra la gracia en el camino de la fe.

(40) "Théorie Rationnelle, II", 19.14.15.

(41) Ibid., 8. "La foi chretienne n'a pas d'autre objet formel que la Vérité première, —pour autant que celle — ci meut notre esprit à l'assentiment, non point à titre d'objet vu, — mais de bien intellectuel souverainement désiré, — et de règle intellectuelle souverainement révéree.

Ibid., II. 14. "Ce qui expliquera seul le processus intellectuel original de notre acte de foi, ce sera donc un désir concret et efficace, suscité en notre intelligence et qui nous portera à développer en nous, dès maintenant, dans toute la mesure du possible, un commerce et une intime conjonction de notre pensée avec la Vérité divine elle-même; ce sera donc un désir de nous guider en notre vie d'ici-bas moins sur nos évidences que sur les évidences de Dieu. . .".

De Broglie es plenamente consciente de la necesidad de una teoría racional de la fe que explique sus antinomias intelectuales, cfr., Ibid., 179 ss.

(42) "Le Signes", 36. "Théorie Rationnelle, II", 13. Ya lo habíamos comentado en el capítulo II.

den a los anhelos más íntimos del ser. Esto mismo hace que el homenaje tributado a la Verdad primera por la fe, se convierta en el medio indispensable para poder gozar de los beneficios que derivan de su posesión en la visión (43).

En la economía actual, de naturaleza caída, lejos de destruirse la orientación de las facultades a la visión de Dios, "el dinamismo de la naturaleza, al tiempo que hace desear al hombre una revelación divina, lo mueve también a anhelar un complemento de luz sobrenatural que le permita conocer qué revelaciones deben ser tenidas por auténticas" (44), es decir, le hace conocer qué revelación corresponde a sus íntimas aspiraciones y viene al mismo tiempo a curar la debilidad de su naturaleza.

A este hombre, ansioso de la visión divina, y que vive en una economía sobrenatural, se presenta el mensaje cristiano como invitación a una profunda intimidad de amor con Dios, que exige ser aceptada como palabra del mismo Dios (45). Por su naturaleza misma y por el objeto específico que presenta a la consideración del hombre, la predicación reclama para sí el derecho y el poder de conducirlo eficazmente, y mediante la fe, a la participación de la vida misma de Dios (46). Esa posesión de Dios no se reduce a la visión inmediata alcanzada en la vida eterna, como consumación final de la existen-

(43) "Théorie Rationnelle, II", 13.16.

(44) Ibid., 189.

(45) Ibid., 14. "Car la foi a précisément pour objet matériel fondamental le message par lequel Dieu nos signifie son intention de nous appeler à la vision de Lui-même, et de nous y conduire très précisément par le chemin de la foi et des autres vertus theologales". Pág., 38; analiza más en detalle ese mensaje.

"Du caractère mystérieuse", 338. "Impossibilité de la foi", 22.23. "Il faudrait donc que, sous peine de devenir trompeuse, la foi naturelle réussit aussi à nous présenter comme vrai pratiquement et pour nous l'idéal surnaturel de vie que l'Évangile nous expose et nous propose".

"Théorie Rationnelle, II", 64, "Il faut que la foi salutaire naisse en nous d'une inclination vertueuse qui nous porte indivisiblement à croire et que Dieu existe, et qu'Il nous a vraiment et véridiquement révélé son dessein d'amour, et que nous avons à nous conformer à ce dessein de tout notre coeur. . .".

(46) "Théorie Rationnelle, II", 14. "C'est d'abord la vision béatifique, vers laquelle Dieu même nous attire en suscitant en nous cette aspiration". Ibid. 66. "L'objet propre du message évangélique, ce ne sont pas seulement des vérités théoriques et abstraites, c'est aussi (et très particulièrement, comme nous l'avons noté) la vocation présente du croyant lui-même à tendre à la fin dernière surnaturelle, par la pratique des vertus. . .".

"Impossibilité de la foi", 20. "Ainsi la foi n'a pas pour seul rôle de nous renseigner sur des vérités indépendants de nous, en nous apprenant ce qu'est Dieu et quels sont ses desseins généraux sur le monde, mais elle s'étend aussi de plein droit aux vérités essentiellement réculatrices de notre action".

cia. El mensaje afirma que por la fe, el hombre posee incoactivamente a Dios, se une con El de un modo real, aunque misterioso, y participa actualmente en la vida de Dios (47). Este mensaje exige, finalmente, una "adhesión absoluta y sobrenaturalmente firme" a la palabra de Dios (48). Así pues, en el hombre concreto se suman su apertura radical a Dios y la llamada externa del mensaje.

Es necesario además, que se sienta interpelado personalmente y capacitado para comenzar a vivir la vida que presenta el cristianismo. En una palabra, que el "Creador implante en la voluntad una aspiración especial y eficaz hacia el fin último sobrenatural" (49) y, concretamente, una tendencia a unirse directamente con Dios que lo interpela externa e internamente.

En la presente economía, por la voluntad salvífica universal, la gracia, además de iluminar siempre la primera opción moral del hombre, "trabaja de continuo en las almas para atraerlas hacia el único fin verdadero, como hacia el objeto de una misteriosa nostalgia" (50). Su obra es como una "atracción positiva que experimenta el hombre hacia un ideal de conducta mayor y más divino que el de su razón natural" (51). Ante los signos del mensaje evangélico, la gracia mueve al hombre por el camino de la voluntad, inspirándole un deseo de unión intelectual pleno y directo con la Verdad primera; como este deseo tiende a satisfacerse desde este mundo, aunque en forma incoactiva, inclina al hombre a utilizar todo lo que pueda descubrir legítimamente de esa Verdad y a asimilarlo, mientras se alcanza la plenitud

(47) **"Impossibilité de la foi"**, 24, "Car l'âme qui, sans aucun secours de grâce, croirait **prudemment** à l'Évangile, s'estimerait tenue, au nom de sa foi même, à se persuader que cette foi lui donne le **pouvoir de devenir enfant de Dieu** (Jo 1,12), et que son devoir est de s'appuyer désormais avec reconnaissance et confiance sur ce précieux appoint de force divine. . .".

Ibid., 36. "En vertu même des vérités auxquelles il adhère, entre en une certaine conscience vécue de sa propre élévation à un univers nouveau et à de nouveaux rapports d'intimité, d'hommage et de confiance avec son Dieu. . .".

(48) **"Impossibilité de la foi"**, 24. ". . . un devoir de donner à notre adhésion le caractère spécifiquement chrétien, d'une adhésion absolue et souverainement ferme".

(49) **"Théorie Rationnelle, II"**, 184. "Rien ne s'oppose donc à ce que le Créateur implante et suscite en notre vouloir une aspiration spéciale et efficace vers la fin dernière surnaturelle. . .".

(50) **"Impossibilité de la foi"**, 33-34. "N'est-il pas beaucoup plus conforme à l'universalité de la volonté salvifique de Dieu de penser que la grâce est constamment au travail dans toutes les âmes, pour les attirer plus ou moins discrètement, à travers toutes leurs actions moralement bonnes. . .".

(51) Ibid.

de la visión en el cielo. En otras palabras, da una armonía entre las inclinaciones y tendencias más nobles del alma y la realidad que presenta el mensaje, hasta el punto de llevar a una verdadera intimidad con Dios, preludio de la plenitud que se alcanza en el cielo (52).

Por eso mismo, la luz de la gracia tiene dos fines claramente determinados: a) orienta al hombre a la unión con Dios por medio de la fe, pues lo mueve y lo capacita para rendirle por su acto de fe, un homenaje directo tal como es debido a la Verdad primera; b) hace interpretar los signos como un llamado personal y orienta a "una finalidad divina nueva", o sea a la adhesión de fe sobrenatural (53).

La luz de la fe no da una evidencia intelectual. Su oficio no es llevar a afirmar, en forma necesaria, que Dios se ha manifestado. Da a conocer el significado de los signos en cuanto hace, que, al escuchar el mensaje evangélico, el hombre bien dispuesto, "se sienta concretamente invitado a la fe por Dios mismo". Es una inclinación que viene de Dios y hace tender hacia Dios y, ante las verdades y signos "que están destinados a conducir al espíritu al conocimiento de Dios, propio del camino original de la fe" (54), hace posible que el alma se una directamente al Señor que se le manifiesta, por la mediación de su mensaje y de su gracia. Al alma abierta a sus insinuaciones, la gracia sugiere una "actitud de humilde deseo y dócil confianza", "que

---

(52) "**Théorie Rationnelle, II**", 13. "C'est de dire qu'elle le motive à titre d'objet sur lequel se porte notre vouloir". Ibid. 14.184.

(53) Ibid., 184,185. "Etre docile à la Vérité première en la manière que la foi implique c'est donc pour l'intelligence, se laisser guider par une volonté libre directement attachée à la Vérité première". "Ainsi l'attirance surnaturelle de la Vérité première (pour autant qu'elle se manifeste à nous à l'occasion de la proposition qui nous est faite du message évangélique) nous amène à percevoir ce message comme surnaturellement croyable et nous invite ainsi à le croire **propter Veritatem primam credibilem**". Hace suyo lo que enseña santo Tomás en "in III, Sent. Dist. 24,q.1,a.1,sol.1". "**Les Signes**", 39.

(54) "**Les Signes**", 36. "Et l'on comprend aussi du même coup que percevoir la **signification** de ces signes équivaut exactement à se reconnaître comme concrètement invité à la foi par Dieu lui-même". Ibid., 71.72. "**Impossibilité de la foi**", 19.

DE BROGLIE, Guy, "**L'illumination des signes de crédibilité par la grâce**", RSR. 53 (1965), 173 (509) "Mais il en ira autrement si le rôle des signes est proprement de nous inviter, non seulement à y croire librement à l'origine divine de la révélation, mais à y croire par un décir surnaturellement inspiré d'entrer ainsi en communion humble et directe avec la pensée même de Dieu".

le permite conocer con clarividencia nueva, la actitud intelectual que piden los signos que se le proponen" (55).

En esta forma, los signos quedan integrados en una concepción finalística y dinámica de la fe. Están destinados a fundar el asentimiento de fe sobrenatural haciendo que el hombre se sienta concretamente invitado a la fe por Dios mismo. No motivan el acto de fe, sino que, ayudados por la gracia le manifiestan el deber en que se encuentra de dar su asentimiento, motivado únicamente por el deseo de rendir un homenaje a la Verdad primera. Los signos y la gracia que los acompañan, no forman así sino un único llamado y orientan a la misma y única respuesta de la fe sobrenatural (56).

2. Todo signo, para poder ejercer su función de signo, tiene que ser comprendido como tal por la inteligencia, o imponer, a través de la conciencia un deber que cumplir. Sucede lo mismo con el mensaje evangélico, el cual mediante la gracia es captado por la conciencia como un llamado personal, no como una simple teoría acerca de Dios (57). Privado de la gracia, el hombre no sentiría su pertenencia actual (aunque incoactiva) a esa nueva vida que se le propone, por lo mismo, no se sentiría movido interiormente a confiar en la gracia que no posee, y que la predicación le manifiesta. La doctrina del cristianismo con su ideal de amor y la manifestación de ese amor de Dios se presentaría a su razón como una verdadera ilusión, no pasaría de ser una hermosa quimera. No existiría ninguna connaturalidad entre su ideal concreto de vida, sus inclinaciones y la vida que se le propone externamente. Su conciencia, lejos de dictar el deber de creer, debería disuadir al hombre, privado de la gracia, de lanzarse a la aventura de realizar el ideal sobrenatural (58).

(55) "Les Signes", 66 "Il est au moins sûr que la grâce ne peut intervenir dans la genèse de notre foi qu'en nous faisant percevoir un certain genre de valeur que le message évangélique possède, et sur lequel nous yeux ne pourront être pleinement ouverts que par l'influence silencieuse et discrète des inclinations que cette grâce suscite en nos âmes". En la nota de la misma página nos explica cómo la gracia, "n'a ni à être préalablement constatée au conque par nous, à la manière d'un objet de pensée, ni à jouer le rôle d'un signe supplémentaire...". Ibid., 67. "Illumination des Signes", 164-165 (500-501).

(56) "Les Signes", 73. "Illumination des Signes", 181-182 (517-518).

(57) "Les Signes", 73. "Sont d'abord immédiatement destinés à lui faire prendre conscience de son devoir de croire, et cela en la manière strictement indubitable dont une obligation de conscience peut et doit s'imposer pour en être vraiment une".

(58) "Impossibilité de la foi", 24. 36. "que le croyant, en vertu même des vérités aux quelles il adhère, entre en une certaine conscience vécue de sa propre élévation à un univers nouveau et à de nouveaux rapports d'intimité, d'hommage et de confiance avec son Dieu... D'où il suit, que sous peine de devenir adhésion à une erreur, l'acte de foi ne peut être que l'acte par lequel l'homme reconnaît son introduction réelle dans ce monde nouveau".

Ibid., 379. 380.

Presente la luz de la gracia, el alma se siente orientada hacia la nueva finalidad divina, que le descubren los signos y el mensaje. Si el mensaje la llama a rendir un homenaje directo a la Verdad primera la gracia le hace comprender que ese ideal no es una utopía. Esa inclinación de gracia hace percibir, a la luz de los datos que proporciona la predicación evangélica, los deberes que impone la vida sobrenatural y los hace percibir en su realidad concreta y obligante", es decir, "da a conocer el deber de creer del modo específicamente cristiano". A los oyentes de Cristo, la gracia los inclinaba y capacitaba para comprender su mensaje, rodeado de un conjunto tal de signos concretos de autenticidad, que exigía, por eso mismo, que se diera a su carácter divino la respuesta de una fe absolutamente firme (59).

En todo el camino de la fe es difícil distinguir lo que es obra de la sola razón y la obra de la gracia. En el alma iluminada por ella existen "factores específicamente sobrenaturales de luz, exactitud y seguridad que no poseería si careciera de ella". Esa misma voz de la gracia no se presenta sino como fundida inseparablemente con la voz de la prudencia cuyo juicio eleva y transfigura. Es difícilmente discernible precisamente porque orienta en el mismo sentido que los signos y todo el llamado evangélico (60).

3. El deber de rendir un homenaje directo a la Verdad primera, se manifiesta, generalmente, por medio de la conciencia enfrentada con los signos del mensaje e iluminada por la gracia. Sin embargo, esta forma ordinaria no impide que Dios pueda comunicarse por otros caminos para exigir el homenaje libre del hombre. Es posible que Dios se manifieste de un modo implícito, por la atracción suscitada en

---

(59) "**Impossibilité de la foi**", 19 "Si donc la grâce intervient dans une âme pour l'aider à saisir la valeur des motifs qui doivent l'inviter à la foi, ce que cette âme sera ainsi amenée à percevoir, ce ne sera certainement pas l'aptitude concrète et prochaine de ces motifs à susciter chez elle une réaction relevant de la seule **prudence naturelle**".

Ibid. 33. "Car la foi que le message divin entend susciter en nous ne pouvant être ce qu'elle doit que comme le fruit d'une double influence divine, l'une intérieure, par laquelle Dieu nous incline vers la destinée transcendante qu'il nous prépare, l'autre extérieure, par laquelle il nous propose en détail les vérités qui devront éclairer notre marche vers elle, il est clair que ces deux actions divines, essentiellement complémentaires l'une de l'autre, sont normalement voulues par Dieu dans leur corrélation même, en ce sens du moins que la seconde présuppose la première, sans laquelle elle perd son sens et sa raison d'être".

Ibid. 377.378.

"**Illumination des Signes**", 164-165 (500-501).

"**Théorie Rationnelle, II**", 64-65.

(60) "**Impossibilité de la foi**", 17.

el fondo del alma, unida a las circunstancias en que vive el hombre. Como respuesta a esta gracia, el alma realizará un acto de fe implícita, es decir, "un acto que alcance el objeto formal de la fe sin la intervención de ningún enunciado revelado, que le sea propuesto externamente". Esto basta para que el asentimiento de fe implícita pueda ser motivado por la excelencia propia de la Verdad primera a la cual se quiere rendir homenaje y con la cual desea unirse el hombre por la conducta intelectual de que da muestras (61).

La iluminación interior y la fe implícita que de ella brotan, concuerdan con la voluntad salvífica de Dios y evitan el peligro de un antropomorfismo que quisiera limitar a Dios a un único camino en su anhelo de revelarse a los hombres, a saber, el camino de los signos concretos que manifiestan la verdad del cristianismo (62).

4. El fin se conoce como propio cuando aparece como motor con relación al sujeto cognoscente. En la misma forma, el fin de la intimidad con Dios no será percibido como propio sin una percepción ex-

(61) "Théorie Rationnelle, II", 19. "C'est-à-dire d'un acte qui atteint l'objet formel de la foi, mais sans l'intervention d'aucun énonçable révélé proposé du dehors".

(62) Ibid., 19. Con esto afirma una distinción clara, entre los signos que fundan la fe, en cuanto motivan el juicio de credibilidad, y la Verdad primera, única que verdaderamente fundamenta el acto de fe cristiana.

Cfr. Ibid. 17. "Ce qui est donc à l'origine de la foi, c'est un désir, divinement suscité en l'homme, de bien se comporter à l'égard de la Vérité première, c'est-à-dire de mettre sa pensée en union et en harmonie aussi complète que possible avec elle et cela tout à la fois pour Lui rendre hommage par cet acte et pour...".

Introducir la autoridad de la Verdad primera revelante en el motivo formal de la fe tendría como ventaja el recalcar la idea de la libertad de Dios en revelarse y de modo principal la veracidad de Dios. Así la fe aparecerá como "un hommage rendu par l'homme à la transcendante excellence de la Vérité première". Al mismo tiempo afirma de Broglie, "qu'elle ne saurait donc s'exercer si elle n'atteignait que Dieu tout seul et son pur attribut nécessaire de Vérité absolue". "Théorie Rationnelle, II", 17-18.

Para de Broglie, quien quiere seguir en este punto a Santo Tomás, es más exacto afirmar que el objeto formal de la fe lo constituye la Verdad primera. Con esto aparece claro cómo la Verdad primera nos mueve "au seul titre d'une règle de pensée à laquelle il est juste de nous soumettre docilement, mais aussi à la manière d'un bien intellectuel suprême, dont nous sommes avides de bénéficier...". Es la mejor manera de comprender este doble aspecto que nos mueve a realizar el acto de fe. Ibid., 18.

Luego añade, para aclarar su pensamiento: "il est devenu assez courant depuis l'âge scholastique d'entendre le mot **révélation** en un sens restreint, comme désignant seulement la proposition objective des signes du divin message...". "Entendue au second sens, la **révélation** est bien la condition de l'acte de foi, **MAIS ELLE N'ENTRE PAS** en son objet formel et en son motif propre". Ibid., 18. (El subrayado es nuestro).

Es importante caer en la cuenta cómo de Broglie pone a Dios en el centro mismo del acto de fe: "La foi disons nous d'abord envisage la Vérité première comme la règle suprême de pensée à laquelle nous rendons un souverain hommage". Ibid., 15.

perimental de su bondad, capaz de fundar el gusto de lo divino y que trascienda las experiencias puramente terrestres de la naturaleza (63). Para ello es necesario, en el orden de la fe, "que la Verdad primera tome posesión del espíritu por medio de esa misma fe y comience a habitar en él, para que divinamente enriquecido por su contacto, el hombre pueda considerar el fin sobrenatural como verdadera y prácticamente suyo, y esto, gracias a la percepción justa de lo que él ha llegado a ser" (64).

La gracia, pues, hace surgir en el hombre, una verdadera incoación de la intimidad con Dios. Ahora bien, toda incoación dice experiencia y esta, al unir el apetito y su objeto, "hace conocer definitivamente qué fines convienen a lo que el hombre es en realidad", o está en camino de llegar a ser (65).

Así se entiende por qué en el origen de todo acto de fe cristiana, se encuentra la atracción interior del Padre, cuya necesidad imprescindible ha revelado el mismo Cristo (Jo. 6, 44), y que produce en el creyente un testimonio actual e interior de Dios (1 Jo. 5,10) (66).

Al suscitar Dios la inclinación de la gracia, todo su plan de amor cobra un valor nuevo. El alma vive el acuerdo profundo entre la realidad presentada por la doctrina y la invitación interna de la gracia (67). La doctrina sobre Dios y su amor, propia del cristianismo, deja de aparecer como una magnífica y abstracta especulación teológica, para convertirse en un llamado personal y finalmente, en la vida misma del creyente.

### III. EL OBJETO FORMAL Y SU RELACION CON EL OBJETO MATERIAL

1. Supuesta la realidad de la creación del mundo por parte de Dios, entre el hombre y lo creado, existe una connaturalidad, en virtud de la cual, él es consciente de ser el centro de esta creación que encuentra en su persona su sentido y su razón de ser. El Creador, autor

---

(63) "Sur la place du surnaturel" RSR 15 (1925), 27-28.

(64) Ibid., 28. "La Vérité première doit s'emparer de notre esprit par la foi et commencer d'habiter en lui, pour que, divinement enrichis par ce contact, nous puissions juger la fin surnaturelle vraiment et pratiquement nôtre, par une juste perception de ce qu'elle est".

(65) Ibid., 25.

(66) "Théorie Rationnelle, II", 65.

(67) Ibid., 64.

de la capacidad del hombre de conocer la naturaleza, no revelará, contradiciéndose a sí mismo unas verdades pertenecientes a un campo, de suyo accesible a la capacidad cognoscitiva natural del hombre. Mucho menos podrá exigirle que las acepte como homenaje a la Verdad primera que se las revelara.

El hombre, en cambio, abierto por sus facultades a lo ilimitado del ser y a un amor que no se satisface con lo creado, encuentra una barrera infranqueable a sus fuerzas cuando quiere conocer lo más íntimo del ser, allí donde toda realidad se encuentra con la razón misma de su existencia que es Dios (68).

Por esto mismo, se partiría de un supuesto falso si se pensara que Dios puede revelar cualquier clase de verdades y exigir, al hacerlo que ellas sean aceptadas por el motivo sobrenatural de la fe (69). En esta perspectiva, la revelación no hablaría por derecho del Dios que se manifiesta a sí mismo y su designio de amor y que, en Cristo, hace que el hombre pecador se transforme en hijo de Dios, ni de las relaciones que existen entre Dios y el hombre a quien llama a participar de su vida divina (70); En esta hipótesis habría que admitir que, "si Dios de hecho reveló las verdades salvíficas, hubiera podido revelar cualquier otra verdad" (71).

En esta perspectiva la reflexión teológica sobre la fe y los signos podría desarrollarse sin ninguna referencia al orden sobrenatural. Por este motivo se harían indispensables signos capaces de garantizar el

(68) Cfr. nuestro cap. 9-II, "Les Signes" 25.

(69) **Les Signes**, 25-26. "Il suffirait donc, conclut-on, que Dieu puisât dans le trésors de sa science infinie une vérité quelconque, (n'eût-elle aucun rapport à notre vie morale et à notre destinée surnaturelle), et qu'il daignât la jeter en pâture à notre ignorance en attestant par des signes appropriés que l'affirmation procède de lui, pour que nous ayons par là-même l'occasion et le devoir d'exercer la vertu de foi sur ce que Dieu nous aurait dit...".

"Qui se représente ainsi la foi la conçoit donc comme une vertu, qui, de par son dynamisme interne, nous inclinerait à accepter indistinctement pour vrai n'importe quoi, pourvu que Dieu daignât nous le dire".

(70) *Ibid.*, 26. "L'admirable richesse de cette conception de la foi se révèle dès qu'on essaie de préciser en termes conceptuels et distincts les vérités fondamentales contenues dans ce grand objet d'ensemble, auquel la foi fait toujours adhérer...". Luego resume en tres grandes verdades el objeto del cristianismo. "Pour qui conçoit ainsi les choses, il est donc également essentiel à la foi de croire sur l'autorité de Dieu, et de croire (sur son autorité) ce que nous venons de dire".

(71) *Ibid.*, 25-26. "Bien entendu on ne conteste pas pour autant qu'en fait, dans l'économie présente du monde, le message divin ait eu pour objet principal des vérités relatives à notre salut...".

origen divino de toda clase de verdades. Parece, por lo mismo que esta concepción es incapaz de explicar suficientemente la necesidad absoluta de la luz de la fe para creer (72).

2. Ahora bien, en todos los campos de la ciencia y de la actividad consciente del hombre es lógico que exista proporción entre el objeto formal y el objeto material de una misma actividad, "entre el elemento formal de un ser y sus elementos materiales". "En virtud de un conocimiento cuyo objeto formal sea específicamente matemático, no se pueden alcanzar sino verdades matemáticas" (73).

No hay razón para que en la fe se haga una excepción a esta regla. Por lo mismo, la revelación exige, un objeto material determinado y que el objeto, que de hecho y de derecho manifiesta, sea aceptado, precisamente por el motivo de la autoridad de Dios y por el deseo de rendir un homenaje de sumisión a la Verdad primera que se revela al hombre (74). En efecto, la vocación a la fe, aunque responde a las inclinaciones más íntimas del hombre es, como destino esencialmente sobrenatural, contingente con respecto a su naturaleza, por eso mismo no puede ser conocida en virtud de una demostración filosófica, sino sólo por la revelación positiva que Dios ha hecho de ella (75).

Siendo Dios el motivo formal de la fe se comprende que su objeto material hable al hombre de su elevación al fin sobrenatural, de la intimidad con Dios, y que aparezca por lo mismo como divino, como realizable y cognoscible sólo por revelación de Dios y con la ayuda de su gracia que mueve a creer la verdad por rendir un homenaje directo a quien la manifiesta. (76).

3. Para la Escritura existe de hecho una verdad central en el cristianismo. En los Sinópticos la predicación del reino forma el punto central de la buena nueva de Jesús. Parecen insinuar "que el objeto de la predicación de Cristo y por tanto de la fe lo constituyen los bienes espirituales preparados al hombre, es decir, la salvación eterna"

---

(72) Ibid., 27-28.

(73) "Théorie Rationnelle, II", 21.

(74) Ibid., 22 ss. "Les Signes", 26.

(75) "Théorie Rationnelle, II", 63.

(76) Ibid., 22-23. "Donc l'objet matériel de notre foi doit être, l'amour gratuit par lequel Dieu nous invite nous mêmes à la vision beatifique et nous presse d'y tendre en nous montrant dociles à sa grâce".

(77). Los Hechos de los Apóstoles, Pablo y el mismo Juan presentan como objeto central de la fe las prerrogativas de Cristo (Hech 2,36; 3,13; Ro. 10,9; 1 Cor. 15,1-12; Jo. 20,31) y estas prerrogativas, entre las cuales sobresale el carácter de salvador, como íntimamente unidas con la salvación del hombre.

La encarnación no tiene un fin distinto de la salvación; la muerte y resurrección, como fruto de la encarnación, tienen también un carácter eminentemente salvífico: "fue entregado por nuestros pecados y resucitó por nuestra justificación" (Ro. 4,25) (78). Resulta pues imposible desligar la fe en Cristo y la salvación del hombre. El mismo exhorta a encontrar la salvación por la aceptación de sus prerrogativas divinas (Jo. 8,24; 11,25-26). Por esto, el hombre "debe aceptar las dos realidades a manera de un único objeto completo de fe" (79).

Naturalmente existen otras verdades que deben creerse cuando son propuestas suficientemente al creyente. Ellas se unen al objeto primario en cuanto determinan la economía de la salvación en Cristo (80). Por lo mismo, entre la verdad primaria del cristianismo y las verdades secundarias no existe igualdad, si se considera su necesidad para la salvación o su importancia para el ejercicio de una fe verdaderamente cristiana. Sin embargo, ellas no son un peso inútil, sino una ayuda para la fe y forman parte de ella en virtud de su nexa objetivo con Cristo Salvador (81).

(77) "De Fide", 40.42. "Hoc iam innuit praedicationem Christi, et proinde fidem, principaliter esse de bonis spiritualibus hominibus praeparatis, ergo de salute aeterna". "Praecipuum objectum fidei christianae est veritas salutis aeternae hominibus per Christum et propter Christum a Deo oblatae. Quae proprie non sunt duo objecta fidei, sed duo aspectus unius et eiusdem objecti".

(78) Ibid., 40-43.

(79) Ibid., 43.

(80) Ibid., 46.47. "Théorie Rationnelle II", 25. "C'est en raison de la chute originelle et de la rédemption du genre humain; et telle est aussi la raison du rôle universel d'infailible garant du message divin que nous avons à reconnaître au Christ et à l'Eglise...".

Al tratar del mismo asunto en "Les Signes", 45-46, no queda claro hasta qué punto el carácter social del hombre juega para él un papel importante en la justicia original. Es cierto que en el texto citado habla en plural: "Tout ce que Dieu leur demandait, c'était qu'ils sussent s'abandoner à sa conduite intime avec une confiance d'autant plus douce et entière...". Pero queda por esclarecer cómo se explica la otra frase: "Dans l'état primitif, il y avait, pour croire, à écouter, non point un homme parlant du dehors, mais Dieu qui inspirait du dedans". Cita a santo Tomás, IIa IIae q.5,a.1, ad. 3.

(81) De Fide, 47. Les Signes, 47-48.

4. La fe acepta como verdadero "un designio de amor, por el cual Dios quiere asociar al hombre a su vida divina". Como aceptación de ese designio, la fe no se reduce a la afirmación especulativa del destino a la intimidad con Dios, sino debe hacer que, en virtud de la gracia, el fin sobrenatural se convierta para el hombre en un bien hacia el cual puede y debe tender realmente, por medio de sus propios actos (82)

Por su fe, el hombre cree en el amor liberal y gratuito de Dios, principio de la creación y cuyo testimonio supremo se hace realidad en la encarnación y muerte redentora de Cristo. Ahora bien, como el único que puede manifestar al hombre que ha sido destinado a participar de la vida misma de Dios es, lógicamente, el autor de tal destino, el hombre no podrá aceptarlo si no cree a Quien se lo manifiesta, a través de los signos que positivamente indican la realidad de su voluntad de amor (83).

Ante este amor, la fe es la decisión con la cual el hombre acepta responder a Dios, por una entrega que lo una por siempre a El y a sus hermanos, y que lo ponga en comunicación definitiva con el amor de Dios. Para eso ha de sentirse autorizado por la voz de su conciencia a rendir a Dios este homenaje de actual sumisión y a unirse actualmente a esa Verdad primera que se la revela (84).

(82) "Théorie Rationnelle, II", 21.63.

(83) **Les Signes**, 26. "Puisque les vérités relatives à l'existence de l'ordre surnaturel sont, de par leur nature même, des vérités que Dieu seul peut nous garantir par sa parole et son témoignage".

(84) *Ibid.*, 29. Se puede hablar de la fe como de una decisión, precisamente porque "le seul fait qu'un message divin vise (comme c'est indubitablement le cas du message évangélique) à susciter en nous la réaction propre de la foi garantit déjà à sa manière que ce message s'adresse à des auditeurs bénéficiant déjà d'une certaine influence de la grâce. Comment en effet Dieu pourrait-il sans mensonge inviter sa créature...". Si Dios invita, su invitación debe ser dirigida a quien puede responder a ella libremente.

"Si en effet les signes qui invitent l'homme à la foi ont toujours pour objet fondamental de lui faire prendre conscience d'un ordre surnaturel auquel il commence déjà d'appartenir...".

*Ibid.*, 41. "Mais encore importe-t-il de maintenir que, pour aboutir à l'adhésion de foi...". *Ibid.*, 43. "C'est bien plus souvent d'une manière implicite que l'homme prend conscience de son devoir, par la seule perception vécue de l'inclination consciemment vertueuse qui l'y porte".

"Théorie Rationnelle, II", 23. Explica cómo si Dios quiere revelar al hombre su destino sobrenatural en una forma tal que sea "capable d'engendrer en nous de certitudes fermes et distinctes il faudra qu'il nous la révèle en nous révélant du même coup celle de l'ensemble des hommes".

*Ibid.* 112: explica el modo concreto de la racionalidad y de la justificación del acto de fe.

Aparece claro cómo "todo en el dogma se comprendía en una revelación de la caridad divina, revelación centrada en Cristo, como expresión de la caridad de Dios, e inspirador universal de la caridad del hombre" (85).

En esta perspectiva aparece clara, por una parte la necesidad de la gracia: sólo con ella puede el hombre aceptar plenamente en sí y por el motivo de la Verdad primera la verdad de este designio divino de amor (86). Si ese designio es fruto del amor, es de por sí gracia y exige en la creatura una gracia que la ponga en capacidad de responder a Dios como a su Dios. El amor humano es gracia, pero la comunidad de naturaleza ya ha creado el puente indispensable para la aceptación de ese amor, puente que no existe sin la gracia, entre la creatura y el Creador.

La caridad divina se revela como salvación, como destino individual del creyente y como destino general de la humanidad. En efecto, es ley general del pensamiento humano no alcanzar certezas claras y explícitas sobre sí mismo sino con y por el conocimiento de un objeto distinto del hombre. Este modo de conocer objetivo propio del espíritu humano, se concreta en el mundo de la fe en esta realidad: el hombre no llega a una certeza clara de su destino sino al creer en la salvación ofrecida por Dios a todos los hombres. La fe y la revelación de la salvación del individuo, no son un llamado ni una respuesta aislados; la fe nace y lleva a la caridad y esta no se entiende si no se ansía para todos el bien propio de la visión de Dios (87).

En esta concepción de la fe surge una unión íntima entre el motivo formal de la fe y su objeto material. Se acepta el designio de Dios porque se cree en El. Ahora bien, como ese designio no se da a conocer sino a través de un mensaje y de los signos que lo manifiestan y ellos no constituyen un llamado personal sino mediante la obra de la gracia, surge una concepción finalística y dinámico-sintética de la fe (88), en la cual las verdades, los signos y la obra de la gracia se conjugan para llevar al hombre a aceptar, al creer a Dios, la obra salvífica de ese mismo Dios en Cristo (89).

(85) "Certitude de Science", 22.

(86) "Théorie Rationnelle, II", 22.

(87) Ibid., II, 23-24.

(88) "Les Signes", pág. 27. "De Fide", 178 ss.

(89) "Théorie Rationnelle, II", 20.

## IV. EL OBJETO FORMAL Y EL HECHO DE LA REVELACION

1. Para rendir un homenaje a un hombre que testimonia algo, basta ser consciente de la existencia de su testimonio y de la interpelación dirigida al oyente por medio de su palabra. En el caso de la fe, en cambio, no existiendo la evidencia inmediata de la manifestación de Dios, el problema cambia por completo de impostación: si Dios se ha revelado, si se revela actualmente, ¿cómo hace el hombre para conocer el hecho de esa revelación, o más exactamente, para alcanzar razonablemente la conciencia del deber de responder al Dios que se revela?

Parece que, como en el caso del objeto material, deba existir una conexión íntima entre el objeto formal del acto de fe y el modo como se acepta la revelación. En virtud de esta unión, el hombre, al mismo tiempo que es consciente de rendir por su fe un homenaje a Dios, debe serlo, dentro de esa misma fe, de la existencia real y actual de su testimonio (90).

2. La libertad, esencial al acto de la fe, y su carácter de homenaje directo a Dios, por otra parte, introducen en ella tales elementos, que su racionalidad no puede ser la propia del acto deductivo, sino otra, característica de los actos libres y de los actos de virtud. Para que se de esta racionalidad, los signos que testimonian en favor del cristianismo y el imperativo externo que presenta el mensaje, se unen en un único acto al mandato interno de la conciencia iluminada por la gracia. De la acción conjunta del mensaje y de la gracia nace, a los ojos de quien se interroga y permanece abierto a estas insinuaciones, la conciencia de un deber. Este impone la obligación de realizar el acto de fe, como acto motivado por la Verdad primera, a la cual el hombre se sabe obligado a honrar con un acto perfectamente racio-

---

(90) "De Fide", 18-19. "spectata habitudine unius actus testificandi ad alterum, duplici modo possunt duo actus testandi subordinate conjungi: I - Ita ut actus unius testis habeat ut objectum de quo testificatur actum testificandi praeteritum alterius testis. Sic revera fit quotiescumque aliquid manifestatur nobis per viam testimonii humani mediati. . . Quod si ad revelationem divinam transferas, necessario concludes praedicatores Evangelii agere simpliciter ut testes humanos, sed quorum testimonii objectum sit praecedens quoddam testimonium Dei eis prolatum, et sic usque ad nos mediantibus testimoniis pure humanis perlatum".

nal, con la razonabilidad propia de la virtud y de los actos libres (91). Como término primario de su acto el hombre cree a Dios que se le revela y por esta razón cree las verdades que El mismo le manifiesta.

Si cree a Dios que se le revela, se afirma equivalentemente que el hombre no acepta el hecho mismo de la revelación sino dentro de su propia fe, no como algo extrínseco y anterior a ella. Ahora bien esta afirmación parece chocar con serias dificultades.

En el caso del testimonio humano es completamente absurdo creer la existencia del testimonio basándose en la veracidad del testigo. Si él afirma algo, quien lo escucha es, por lo mismo, consciente de la existencia de su testimonio. Si el testimonio llega a su conocimiento por una carta del testigo, la evidencia con que conoce su origen lo persuade de la existencia del mismo. Acepta pues los hechos porque éstos se le imponen, y sin recurrir a la autoridad de quien testifica (92). Por esto mismo, parecería imposible que el hombre admitiera por la autoridad divina la existencia del testimonio divino.

Hay que notar cuidadosamente en qué consiste esa autoridad divina, por cuyo testimonio se acepta el hecho de revelación. En efecto, "la acción testificativa de Dios no es simplemente externa al creyente", ni se reduce a la proposición objetiva de unos signos sensibles. Dios no obra como el testigo humano que mueve el entendimiento de quien escucha uniéndosele, a la manera de un objeto conocido. El testigo humano no llega al corazón del otro hombre, sino a través de la manifestación externa de su testimonio, manifestación que tiene una prioridad de naturaleza con relación al acto mismo de creer (93).

(91) "De Fide", 81. El autor explica el modo corriente como el hombre es consciente de la razonabilidad de sus actos virtuosos o libres.

"Proprium est hominis, maxime vero hominis boni, ut percipiat data externa non materialiter tantum, sed ut imponentia conscientiae suae obligationem agendi determinatam, quam agnoscit ut sibi a circumstantiis impositam, immo ab ipso Deo qui et circumstantiarum exterrarum et ipsius conscientiae principium est. Quo fit ut homini bono unum et idem sit percipere imperium conscientiae suae, et circumstantiarum exterrarum, et ipsius Dei hic et nunc per duplicem praedictam vocem jubentis".

"Hinc recte dici potest fidelem, ad hoc ut ad actum fidei libere moveatur, primo debere percipere ipsa data seu signa externa sibi oblata ut legitimantia, vel etiam imperantia actum fidei, ita tamen ut non alio et alio actu cognoscat imperium suae conscientiae jubentis ut credat et imperium signorum exterrarum: sed ita potius ut unica perceptione intelligat signa praedicta ut conscientiae suae obligationem credendi imponentia, et per hoc ipsum agnoscat ipsum Deum (qui conscientiae voce hominem semper alloquitur) jubere et exigere ut credat. Hinc vides quoniam sensu contendere possimus credibilitatem indivisibiliter percipi in conscientia morali subjecti et in signis externis, agnitis ut talibus ac tantis ut credere debeamus. Quo FIT UT FIDES NOSTRA NULLATENUS SIT CAECA, sed summe rationabilis, eo scilicet genere rationabilitatis qui actui virtutis LIBERO conveniat". (El subrayado es nuestro).

(92) "De Fide", 39.

(93) Ibid., 39.

El testimonio divino en cambio, supuesta la presentación externa del mensaje, mueve al hombre interiormente: Dios atrae actualmente a sí el alma del creyente y le manifiesta, en esta atracción de su gracia, que es El quien actualmente revela su verdad. "Por esto parece suficiente que la acción divina interna, con la cual el alma se siente movida a creer, la incite a asentir al hecho de la revelación en obsequio de la Verdad primera que la atrae, aún sin ser vista, a la manera de un objeto sumamente amado y deseado, al cual debe subordinarse el entendimiento en sus juicios" (94).

La gracia hace real la tendencia del espíritu humano a la Verdad primera, lo atrae como hacia el objeto de amor puesto al alcance de sus capacidades (95). Sólo es necesario que siguiendo la actual inclinación de esa gracia el hombre, conscientemente admita por su fe el hecho de la actual revelación de Dios. En su atracción, Dios testimonia internamente que es El quien habla a través de Cristo o de sus predicadores (96).

(94) Ibid.

(95) "Théorie Rationnelle, II", 64. "Or, la condition nécessaire et suffisante pour que cette inclination se réalise en nous, c'est que la Vérité première attire à elle nos intelligences en la manière que nous avons précisés en parlant de l'objet formel de la foi: donc, non plus seulement à la manière d'un idéal de vérité pleine (en lui même inaccessible) auquel toute pensée créée est avide de se configurer de loin le moins mal qu'elle peut, mais à la manière d'un terme spécifique de mouvement, vers lequel nous aspirons désormais, à nous unir. Car dans la mesure même où Dieu suscite en nous cette inclination nouvelle, tout son plan d'amour nous apparaîtra avec une valeur toute nouvelle de convenance et de vérité: puisque ce plan correspondra désormais, non pas seulement aux idées (abstraites et combien déficientes) que nous pouvions nous former de la nature de Dieu et de la nôtre, mais à Dieu TEL QU'IL SE FAIT EXPERIMENTER concrètement en nous attirant de la sorte, et à nous mêmes tels que nous sommes concrètement devenus par cette attirance et par. . .".

"Les Signes", 34. "il ne lui est pas moins essentiel (à la foi) d'y croire par égard pour la Vérité incréée, - c'est-à-dire en réponse au témoignage que cette Vérité se rend par l'attraction persuasive qu'elle exerce sur nos intelligences, ainsi que par les signes qu'elle nous propose de son dessein d'amour".

(96) "De Fide", 40. "Eo enim ipso quod Deus nos, mediante illo desiderio conjungendi et subordinandi intellectum nostrum ipsi primæ Veritati, attrahit ad credendum quod Ipse doctrinam christianam revelaverit, intelligitur Deus nos interne trahere et movere ad hoc admittendum propter excellentiam (seu auctoritatem) ipsius Veritatis primæ, cui obsequium fidei nostræ exhibere volumus; et per hoc ipsum Deus t e s t a t u r in nobis quod ipse sit qui per Christum et Ecclesiam loquatur: cum testari nihil aliud sit quam ideo manifestare suam mentem ut alius propter loquentis auctoritatem credat. Nulla ergo absurditas in hoc apparet quod in obsequium ipsius testis divini (non modo extrinsecus sed etiam et præcipue interne loquentis) credatur ipsa existentia divini cui creditur testimonii".

"Les Signes", 36. "Et puisque, non content de régler par sa Providence le détail des signes extérieurs par lesquels Il s'adresse à chacun de nous, il agit, aussi et en outre, au plus intime de chaque âme, pour lui faire saisir correctement la valeur transcendante et divine de la fin d'action qu'il lui propose".

En esta perspectiva se entiende el por qué de la unión esencial entre el objeto formal, el objeto material, la actual inserción del creyente en la vida divina y la fe, por la cual se admite el hecho de la revelación.

Ese objeto material se concentra en Cristo. Al conocer esta realidad el hombre se siente llamado internamente por la gracia a aceptar y vivir de ese amor de Dios, de que habla el mensaje de Jesús. Puesto que la revelación de Dios no es un objeto detectable **como tal** por medios históricos o a partir de deducciones silogísticas, (si lo fuera se daría su evidencia, en detrimento de la libertad), sólo queda como explicación posible el aceptar, en el momento de la decisión, hecha posible por la gracia, la realidad de la revelación de Dios, convertida en actualidad para el hombre, como llamado personal, en el momento mismo de su fe.

3. En esta concepción aparece claro que para que el acto de fe sea verdaderamente racional no es ni necesario, ni suficiente, que el creyente alcance la evidencia del hecho de la revelación por un camino puro y exclusivamente racional. Racional o científico sería el proceso en el que sólo entrara en juego la luz de la razón y en el que no tuvieran parte alguna, o sólo muy secundaria las disposiciones personales y la ayuda de la gracia (97).

En este supuesto la racionabilidad del acto de fe exigiría conocer previamente la existencia de Dios y su veracidad. Una vez poseído este caudal de evidencia racional se examinaría, por medio de una encuesta científica y puramente objetiva, la predicación de Jesucristo garantizada por los milagros, como obras atribuibles únicamente a la Omnipotencia divina. En este punto se estaría en grado de aceptar el hecho de la revelación "como juicio preliminar al acto de fe y que permanece completamente extrínseco a ella" (98). La fuerza de los argumentos llevaría a la inteligencia a pronunciar un juicio de credibilidad puramente especulativo. En todo este proceso los signos juegan un papel de "argumentos de valor universal destinados por su misma naturaleza a convencer la razón humana considerada en general". (99).

---

(97) *Ibid.*, 76.

(98) "**Impossibilité de la foi**", 9-10 "Tandis que beaucoup de théologiens modernes estiment, à la suite d'Elizalde, devoir considérer l'acceptation du fait de la révélation comme un jugement préliminaire à l'acte de foi et qui lui reste absolument extrinsèque".

"**La vraie notion thomiste**", 354.

(99) "**Impossibilité de la foi**", 388-389-390.

Esta posibilidad que se podría aceptar como hipótesis de trabajo, es en verdad poco conforme a la Escritura (100) que describe la fe como una obediencia al Evangelio (Hech. 6,7; Ro. 1,5; 16,26) y a la verdad (Gal. 5,7); y como su antítesis la indocilidad al mismo Evangelio (Jo. 3,36; Hech. 14,1-2). Otros textos la describen como un obsequio que honra a Dios (Pil 2,17), como un ser cautivado por Cristo (2 Cor. 10,5) y, la infidelidad como el deshonorar a Dios (1 Jo. 5,10) (101). Este modo de hablar de la Escritura manifiesta claramente la característica de homenaje libre, esencial a la adhesión de fe. La misma obediencia, que menciona, es siempre libre en cuanto a su especificación (102).

Este carácter de homenaje libre a Dios desaparece por completo si se ha de afirmar el hecho de la revelación por el camino de la evidencia. En efecto, supuesta la veracidad divina, la afirmación puramente racional del hecho de la revelación, previa a la fe, obliga al hombre a aceptar necesariamente como cierta la verdad revelada.

En esta hipótesis, si el hombre, por falta de pruebas racionales, no admite el juicio previo que afirma el hecho de la revelación, no podrá tributar racionalmente a Dios el obsequio de su fe, pues carece de lo que haría racional dicho obsequio. Tampoco se puede hablar de una injuria hecha a Dios por la infidelidad del hombre, puesto que, si no se ha admitido la verdad revelada es porque las razones no han sido suficientes para que el entendimiento logre afirmar "la evidencia o al menos la certeza moral del hecho de la revelación" (103).

"Este proceso totalmente racional no constituye en modo alguno un acto de virtud teologal". "Toda su certeza se originaría a partir de principios racionales evidentes", de cuya naturaleza participan, naturalmente, las conclusiones. El camino que lleva a la fe estaría abierto

(100) "De Fide", 69. "Scripturae ergo minime consonat assertio secundum quam ipsa origo divina veritatum revelatarum deberet omni christiano demonstrari per rationes necessitantes intellectum ad assensum. Ut ergo fides christiana exerceatur, origo divina revelationis christianae fidelibus admittenda esse videtur assensu simul firmo et libero quoad specificationem, et hoc propter ipsam auctoritatem Dei revelantis".

(101) Ibid., 67-68.

(102) "De Fide", 67. "Actus credendi, secundum N. T., est immediate et quoad specificationem, liber. A - E praecepto credendi: Datur enim praeceptum credendi gravissimum, ita ut discredentibus fiat etiam comminatio mortis aeternae (Mc 16, 16; Jo. 3,18. 36; 8,24; 12,48).

Hoc autem supponit: - Fidem esse liberam, ut per se patet; 2 - Esse liberam immediate. 3 - Esse liberam quoad specificationem. . .".

(103) Ibid., 75. DE BROGLIE, Guy, "La vraie notion thomiste des praeambula fidei" Greg 34 (1953), 354 "On s'estimait seulement d'ajouter (pour n'avoir pas à faire de la foi monopole des savants et des sages) qu'à côté de la raison naturelle la divine grâce montait constamment la garde, toujours prête à remplir un rôle (d'ailleurs fort énigmatique) de suppléance, pour consolider l'édifice des fondements rationnels de la foi dans les esprits où il resterait, branlant ou incomplet".

únicamente a las inteligencias capaces de difíciles raciocinios (104). De esta hipótesis de trabajo habría que concluir la afirmación de una fe científica, previa a la fe sobrenatural. Siendo esta inadmisibles, resultan también inadmisibles los presupuestos que están a la base de una teoría semejante (105).

4. En esta perspectiva, el hombre, precisamente porque goza de la gracia que lo connaturaliza con el mensaje y lo hace tender hacia el fin que le manifiesta, se siente inclinado a concretizar esos impulsos, que brotan del llamado de Dios, en su acto de fe. No reconoce pasivamente la evidencia de un hecho de revelación que se le impone, sino que se entrega activamente al Señor, que lo invita por el mensaje externo y la inclinación de la gracia. Libremente, por rendir un homenaje a Dios, **"reconoce la existencia de la economía sobrenatural, y comienza, por eso mismo, a incorporarse activamente en ella"** (106).

(104) **"Théorie Rationnelle, II"**, 64.

(105) **"La vraie notion thomiste"**, 351. Para de Broglie, hay una diferencia absoluta entre los autores antiguos y los que él llama postcartesianos. Para los primeros, "le fait de la révélation est inédit au croyant (LUGO, **"De virtute fidei"**, disp. 1,s.7. Citado por de Broglie), qu'il ne lui est même pas **moralelement évident**...".

Luego se refiere al mismo Arriaga, de quien dice: "voici comment il proteste en 1650 contre les **recentiores nonnulli** qui voudraient que les arguments apologetiques pussent nous procurer une véritable **evidentia in attestante** de nos mystères". "Haec responsio mihi vehementer displicet: primo quia contraria est omnibus fere scholasticis, qui omnino evidentiam de eis mysteriis negant. Secundo quia si habeo evidentiam veritatis, saltem a signo, nulla certe erit ad non credendum libertas". (**De Fide"**, disp 5, sect. 4,n.32. Citado en esta forma por de Broglie).

Con ellos contrastan a juicio del autor los que opinan, que "la foi ne pourrait plus jamais avoir qu'une seule façon d'être **raisonnable**: c'était de présupposer une double déduction préalable, chargée d'établir, d'une part, le fait de la révélation et, de l'autre la véracité du Dieu révélateur...". "cette déduction évidente devait se tirer tout entière de l'analyse des **idées** fournies par les objets, et n'être par conséquent que le fruit propre de notre faculté naturelle de syllogiser".

(106) **"De Fide"**, 150. Refiriéndose a los milagros, de Broglie explica la mente de los Padres y afirma: "logice putant nullo modo fieri posse ut homo per miracula, cogatur ad agnitionem revelationis, sed in huiusmodi negotium magnum semper munus reservari libertati, et proinde gratiae. Quod ostendi potest tripliciter". Explica entonces los motivos: - El argumento del milagro siempre supone una percepción de la excelencia moral de la economía cristiana. Los Padres exigen la gracia para la percepción del argumento profético, que consideran más firme, luego **a fortiori**. "multo magis illas require debent ad perceptionem argumenti miraculorum, quod generatim minus certum et firmum esse censent". Lo enseñan, finalmente, **assertionibus expressis**.

Lo que hemos afirmado se comprende más perfectamente cuando de Broglie explica la que él llama **fides synthetica**: Ibid., 179. "in hoc est **synthetica** quod ipsum obiectum fidei supra descriptum sub duplici aspectu subjecto praebet: ut scilicet ex una parte aptum quod libere credatur (et per hoc ipsum ut inevidens) sed simul ex altera parte, ut evidenter aptum ad hoc, (et per hoc ipsum ut evidenter credibile). Eadem ergo virtus fidei concipitur ut conferens homini potentiam libere credendi veritatem revelationis non evidentem et potentiam videndi quod illa veritas digna sit tali credulitatis assensu". Es claro que el autor hace suya esta explicación como consta por la nota de la página 178.

**"Théorie Rationnelle, II"**, 64. **"Les Signes"**, 32-33.

Todo acto de virtud exige que el hombre comprenda por medio de su conciencia que le conviene concreta y absolutamente el realizarlo. Sin esa conciencia actual, sería irracional el acto, e imposible la conciencia del deber o del derecho de ponerlo en práctica (107). Ahora bien, en el caso de la fe, no pudiéndose conocer el hecho de la revelación por el camino de la evidencia, este hecho viene a ser el primer objeto de la opción del hombre, merecedor por tanto de ser admitido libremente en la misma adhesión de fe. Ante la presencia del mensaje y la atracción de la gracia, el creyente se hace consciente de su deber de responder libremente, por medio de su homenaje, al Señor que se le manifiesta. La aceptación de los dogmas es una aplicación de este primer asentimiento libre (108).

"No necesitando el acto de fe cristiana de un conocimiento previo y puramente racional del hecho de la revelación, es claro que tampoco se requiere una fe natural como garantía del asentimiento. Así aparece claro el carácter de inmediatez de la fe, puesto que todo el proceso anterior lleva al hombre directamente a realizar el acto de fe sobrenatural" (109).

Esto no hace superfluo sino necesario que el hombre se interrogue seriamente sobre la autenticidad del cristianismo. Su conversión a la fe no llegará sino como término de una seria búsqueda de la verdad. Esta supone, lógicamente, que el hombre considere por lo menos **como**

---

(107) Ibid. II. 162. "Nous avons été amenés (1er. partie, assertion VI, pp. 24-31) à expliquer comment notre intelligence pouvait prendre conscience de la vérité formelle de sa propre pensée. Notre pensée n'a aucunement besoin pour cela de surajouter au jugement qu'elle porte sur tel ou tel objet un autre jugement explicite, par lequel elle prononcerait que son jugement est **conforme à l'objet** ou **conforme à la vérité éternelle**. Il faut et il suffit que notre intelligence soit, par sa nature même, inclinée vers la Vérité suprême, avide par là même de toute vérité participée, et de la seule vérité sous toutes ses formes. Car il s'ensuit que dans l'acte même par lequel elle prononce un jugement relatif à un objet particulier, notre intelligence peut et doit prendre concrètement conscience que cet acte est correctement fait, et donc satisfaisant pour l'inclination même qui le lui dicte".

Ibid., 163. "Il suffit que le sujet qu' il est (et qui, à ce titre, est présent à sa pensée avant même d'être représenté devant elle) perçoive concrètement et infailliblement la valeur de l'action à faire ou (ce qui est tout un) son attirance spirituelle et morale caractéristique, et du même coup le caractère tout opposé (et par là même abominable) de sa volontaire omission".

Ibid., "Il suffit que la valeur concrète de l'acte de la foi et donc celle de l'objet **crovable** en tant que tel, soient concrètement perçues par le sujet". "...qu'en vertu de l'inclination mise dans le sujet par la grâce, l'attirance originale de l'acte caractéristique de la foi surnaturelle (et souverainement ferme) soit perçue par le sujet comme lui désignant la seule réponse convenable à faire par lui aux signes par lesquels se manifeste à lui le divin message".

(108) "La vraie notion Thomiste", 348.

(109) "Théorie Rationnelle, II", 166-167.

**una hipótesis verosímil** el hecho de una revelación y, por lo tanto, la existencia del Dios revelador. Así, al término de su búsqueda "tendrá la percepción concreta de la evidente credibilidad de la existencia de Dios, como incluida en la evidente credibilidad del hecho de la revelación" (110). Los signos que descubren "el libérrimo designio de amor de Dios" son suficientes para manifestar al hombre la existencia de su autor. "Una revelación divina sin un Dios revelador es tan inconcebible como una palabra humana dirigida al hombre, sin un personaje que le hable". En muchos casos es pues posible que la existencia de Dios sea admitida por el mismo motivo de la fe (111).

## V. EL ACTO DE FE Y EL CONOCIMIENTO DE LA CREDIBILIDAD

1. Puesto que el único motivo de la fe lo forma siempre la Verdad primera, el atribuir un papel esencial a los signos en la génesis de dicho acto, no puede significar, en modo alguno, que ellos formen parte del objeto formal de la adhesión de fe (112). Hay que aclarar por tanto qué se quiere significar cuando se atribuye a los signos el oficio de fundamento de la fe.

a) Evidentemente el papel de la gracia no consiste en presentar los signos de la fe, por un camino extraño al modo de ser del hombre (113). Este papel corresponde lógicamente a la predicación; la gracia sólo ilumina esos signos, no porque les de una evidencia sobrenatural, sino porque al crear una armonía entre el fin a que ellos llaman y las aspiraciones del espíritu, hace que la conciencia los perciba como llamado personal y reconozca el deber para con Dios, que ellos le imponen (114).

Existe pues una verdadera correlación entre los signos exteriores y la luz de la fe: la inclinación interior y divina, propia de la gracia, necesita de los signos para hacerse consciente. Los signos por su parte, para expresar toda la realidad que encierran, deben ser captados

(110) "*La vraie notion thomiste*", 372-373.

(111) *Ibid.*, 374.

(112) DE BROGLIE, Guy, "*Remarques sur la doctrine de la foi du P. Rousselot et sa critique par le P. de Wolf*", *Appendices à la Théorie rationnelle de l'acte de foi. Appendice IV*, 30.

(113) "*Illumination des Signes*", 163 (499).

(114) *Ibid.*, 178 (514). "Comme si l'enfant de Dieu, c'est-à-dire l'âme rendue *connaturelle* par la grâce aux desseins du Père celeste, - possédait du fait de cette grâce le pouvoir de reconnaître la voix de son Père par un jugement dont l'évidence s'imposât à elle".

por un entendimiento sobrenaturalizado por la obra de la gracia (115). Por medio del llamado concreto que hace la predicación y de la gracia que siempre la acompaña, "la Verdad primera llama a Sí la inteligencia" (116), no por el camino de la evidencia, sino "a título de objeto al cual tiende la voluntad" (117).

b) Los signos fundamentan la fe porque "su oficio consiste específicamente en invitar, no sólo a creer libremente en el origen divino de la revelación, sino a creer por un deseo inspirado sobrenaturalmente de entrar en comunión humilde y directa con el mismo pensamiento de Dios" (118). Iluminados por la gracia y a través de la voz de la conciencia, "hacen ver con evidencia que fundan y justifican la adhesión sobrenatural de la fe" (119), no porque se constituyan, ni aún parcialmente, en su motivo formal, sino porque invitan al hombre a realizar un acto, cuyo único motivo sea el deseo de tributar un homenaje a la Verdad primera.

No han sido dados para que el hombre vea o sepa, con evidencia racional, que el mensaje que garantizan viene de Dios, sino para que crea esta misma verdad (120). Invitan a creer, significan un deber, el cual no se hace patente sino con y por medio de ellos (121). Unidos a la gracia, no están destinados a convencer al pensamiento de la verdad de una serie de afirmaciones reveladas, a las que el hombre permaneciera extraño. Son una invitación a entrar personalmente en ese orden "que es liberalidad amorosa de parte de Dios, y, de parte, del

---

(115) *Ibid.*, 166 (502). "Ils trouvent difficile d'admettre qu'une inclination invisible que Dieu nous donne puisse avoir besoin, pour devenir consciente et passer à l'acte, de signes extérieurs attestatifs de notre destinée surnaturelle; et, inversement, que de pareils signes puissent avoir besoin, pour être saisis correctement et avec toute leur signification, d'être accueillis et interprétés par une intelligence subjectivement surnaturalisée".

(116) "Théorie Rationnelle, II", 64.

(117) *Ibid.*, 13.

(118) "Illumination des Signes", 173 (509).

(119) "Remarques sur P. Rousselot", 29.30 De Broglie nos expone claramente cómo el problema de la racionalidad y de la sobrenaturalidad se reduce, a "expliquer comment un même acte de foi chrétien pouvant être simultanément raisonnable et surnaturel". La solución no se halla en una doble credibilidad, sino como de Broglie lo expone, creyendo ser en esto verdaderamente fiel a santo Tomás: *Ibid.*, 32. "Elles attestent au contraire que, pour lui, l'unique jugement de crédibilité qui fonde notre foi se réfère expressément à des signes extérieurs dont le "lumen fidei" a justement pour rôle de nous faire voir avec évidence qu'ils fondent et justifient notre adhésion surnaturelle de foi".

(120) "Illumination des Signes", 174 (510). "Rien ne semble donc plus rationnel que de fonder la foi surnaturelle sur des signes de crédibilité extérieurs, pourvu que ceux-ci soient conçus comme propres à nous y inviter". Manifiesta lo mismo en forma negativa en la pág. 179.180 (515-516).

(121) *Ibid.*, 181 (517).

hombre, sumisión voluntaria y total a Dios de todas sus facultades" (122). Así pues, por su mismo carácter de invitación, descubren el carácter dinámico del proceso que lleva al hombre a la fe cristiana.

2. Esta explicación, para ser coherente y lógica, supone que un conocimiento que tiene por motivo formal el testimonio divino debe fundarse, en cualquier hipótesis, sobre los signos creados de ese testimonio (123). Al mismo tiempo supone que una fe "fundada en signos del pensamiento divino" no es por ese solo hecho virtud teologal. Más aún no será virtud teológica si "la inteligencia de la creatura, al reconocer un signo del pensamiento divino acepta la verdad por él manifestada, o como una conclusión **indirectamente evidente** (fe científica), o como el objeto de una adhesión **moralmente cierta**, dictada por la prudencia en virtud de algún fin honesto" (124), y no por el único motivo de la autoridad divina. Así pues, la posibilidad de una fe verdaderamente teologal, fundada al mismo tiempo sobre signos, "depende esencialmente del modo como sea concebido el papel de los signos en el asentimiento" que ellos exigen al hombre (125).

El problema desaparece si "el oficio propio de los signos es invitar al hombre no sólo a creer libremente en el origen divino de la revelación, sino a creer en virtud de un deseo inspirado sobrenaturalmente de entrar en comunión humilde y directa con el pensamiento de Dios" (126). Aunque "paradójico y misterioso, es este el misterio central de la teología de la fe, la cual se convertiría en un contrasentido absoluto si no se fundara sobre los signos que Dios propone al hombre de su designio salvífico" (127). En virtud de la inclinación sobrenatural concedida al alma, ésta percibe el asentimiento de fe como la única respuesta conveniente a la invitación presentada por los signos. Percibe "concretamente el valor del acto de fe y por consiguiente del objeto mismo de dicho acto". Esa misma gracia hace captar el género de adhesión soberanamente firme que debe caracterizar este acto (128).

---

(122) "**Illumination des Signes**", 178 (514). Los signos no pueden ser sino "invitations à entrer nous-mêmes dans cet ordre général du monde, qui, s'il comporte du côté de Dieu une libéralité d'amour toute gratuite, comporte non moins essentiellement de notre côté une soumission volontaire et totale à Dieu de toutes nos facultés...".

(123) *Ibid.*, en la nota 17.

(124) *Ibid.*, 172-173 (508-509).

(125) *Ibid.*

(126) *Ibid.*

(127) *Ibid.*, 179 (515). "La foi chrétienne s'évanouirait... dans un non-sens absolu si elle prétendait ne point se fonder sur les signes que Dieu nous propose de son dessein salutaire".

(128) "**Théorie Rationnelle, II**", 112-113. "**Les Signes**", 39.

El juicio de credibilidad se distingue del acto mismo de fe porque en aquel se trata de una **percepción evidente**: en el acto de fe, de una **creencia libre**. En el juicio de credibilidad el hombre conoce de modo **evidente** su deber de creer, es decir, "que puede realizar loablemente el acto concreto de la fe sobrenatural". **Ve** "el hecho de la revelación como capaz de ser creído por él laudable y concretamente según el modo propio de la fe". En el acto de fe, en cambio, el hombre **cre**e que **Dios ha revelado** esto y aquello (129).

Finalmente, los signos, unidos con la gracia, constituyen el motivo del juicio de credibilidad, pero "no motivan en modo alguno el acto mismo de fe, y no pueden impedir que este tenga como único motivo la Verdad divina" (130). Su oficio "no es motivar el asentimiento dado a las verdades de fe, sino hacer tomar conciencia del deber de dar, a dichas verdades, un asentimiento dictado exclusivamente por el deseo de rendir un homenaje a la Verdad primera" (131).

Si a la pregunta sobre el motivo de la fe se responde "que se cree en Cristo en razón de los signos de credibilidad que se perciben en su enseñanza y no en la de Mahoma", esta primera respuesta se refiere a los motivos externos que **despiertan un deber en la conciencia**. Cuando se afirma, en cambio, que se cree "para rendir un homenaje a la Verdad primera por la aceptación dócil y plena de su mensaje", se indica **el motivo del acto** que este deber ordena ejecutar (132).

(129) "*Théorie Rationnelle, II*", 112-113.

(130) *Ibid.*, 168. "Et il est clair aussi, d'autre part, que la pureté de cette motivation divine de notre foi n'est acunement compromise du fait que des signes créés interviennent pour fonder notre foi pourvu qu'on garde présente à l'esprit la différence irréductible (signalée plus haut, pp. 113 à 115) entre le jugement de foi (qui est une adhésion libre et obscure à la vérité du dogme) et le jugement de crédibilité qui conditionne cet acte (et qui est seulement la perception évidente de la convenance concrète, de la **bonté** de cette libre adhésion)". Cfr. *Ibid.*, 113, las diferencias entre los dos actos: el juicio de fe y el juicio de credibilidad.

También es importante tener en cuenta lo que dirá más tarde el autor al criticar las posiciones de P. Rousselot. Cfr. "*Remarques*", 26.30.

"*Illumination des Signes*", 181.182 (517.518). "La dualité des réponses... correspond à la distinction des motifs qui, en se présentant à nous du dehors, font naître un devoir dans notre conscience d'avec le motif de l'acte même que ce devoir nous impose d'exécuter. ROMPONS donc une fois pour toutes avec l'indéfendable confusion qui paralyse ici trop d'intelligences entre les motifs de **crédibilité**, qui nous font prendre conscience de notre devoir de croire, et le motif, essentiellement **théologique**, de notre adhésion libre et surnaturelle elle-même".

(131) "*Remarques sur P. Rousselot*", 30.

(132) "*Illumination des Signes*", 182 (518).

En esta concepción no sólo se salvaguarda la pureza de la motivación del acto de fe, sino se evita todo peligro de iluminismo. El hombre da su asentimiento a una doctrina en cuya proposición se integran dos elementos esenciales: el externo de la predicación y el interno de la gracia (133). En ella, la luz de la fe no hace evidentes las verdades dogmáticas; la única evidencia posible, es la **evidencia de credibilidad**. Las verdades sólo serán evidentes en cuanto el conjunto de signos las manifiesta como creíbles: su credibilidad se funda esencialmente y se justifica por los signos. En cambio, el motivo último del acto de la fe es siempre la Verdad primera: el hombre sólo acepta el designio divino porque cree al mismo Dios que lo revela.

En este proceso dinámico, racional y al mismo tiempo sobrenatural (precisamente lo sobrenatural da el dinamismo que lo caracteriza), se ve claro cómo para realizar su acto de fe el hombre debe conocer "concretamente el hecho de la revelación como digno de ser admitido por un acto que posea los caracteres de la fe sobrenatural". De ahí brota el carácter de inmediatez de dicho acto que no contradice en nada su carácter sobrenatural (134).

---

(133) "Théorie Rationnelle, II", 128.

(134) Ibid., 168. "Etablir la crédibilité de la foi chrétienne, c'est donc en réalité, justifier et fonder **un seul jugement complexe et immédiat**, qui portera tout à la fois sur notre fin dernière, sur les moyens fondamentaux d'y arriver, sur l'Eglise qui a charge de nous y conduire et sur le dessein et la révélation de Dieu qui seuls donnent consistance à toute cette économie et nous la font connaître".  
Ibid., 169.

**"SOBRENATURALIDAD DE LA FE"**

## I. EL POR QUE DE LA SOBRENATURALIDAD DEL ACTO DE FE.

1. La sobrenaturalidad, esencial al acto de la fe, implica que este acto, siendo verdaderamente humano, supera, por su carácter sobrenatural, las fuerzas y exigencias de toda la naturaleza. Con todo, la razón más profunda de su sobrenaturalidad se encuentra en el hecho de que por su "índole intrínseca, posee una proporción y aptitud positiva para la consecución del último fin sobrenatural del agente humano" (1). En efecto, en cualquier hipótesis, el hombre es incapaz de alcanzar la plena beatitud por sus solas fuerzas. Ella, siendo la meta de sus aspiraciones, es siempre don de Dios. En esta economía, el acto sobrenatural de la fe ordena al hombre, en forma eficaz, a la posesión de Dios en la visión, siendo ese mismo acto, la incoación de la futura beatitud.

Es importante notar cómo la gracia, al hacer posible el acto de fe, además de ordenar al hombre a la visión inmediata de Dios, hace posible la orientación consciente del mismo hacia el objeto formal de la fe. Es decir, su sobrenaturalidad no dice relación únicamente a la visión de Dios, sino que alcanza toda su realidad y en especial su motivo formal. Por eso mismo sólo mediante la gracia el hombre puede realizar un acto cuyo término sea realmente la Verdad primera, a la que se le rinde el homenaje de la fe (2).

---

(1) "**De Fide**", 52. "Sed quia ad actum humanum pertinet essentialis quaedam tendentia ad finem vitae humanae, . . . qui etiam intrinseca sua indole proportionem et aptitudinem positivam habent ad finem agentis ultimum supernaturalem prosequendum. Hoc sensu nunc defenditur fidem esse essentialiter **supernaturalem**".

(2) "**Impossibilité de la foi**", 30.40. 377.397.389. "**Théorie Rationnelle, II**", 12.61.63.65. El pensamiento del autor es claro, necesitamos "de la grâce pour croire selon un mode surnaturelle et utile au salut". Más aún la necesitamos simplemente para creer. A lo largo de toda su exposición repetirá que la razón, abandonada a sus propias fuerzas, es incapaz de reconocer plenamente la verdad del Evangelio: Cfr. *Ibid.*, 62.

2. "El mismo objeto material, no puede ser reconocido como verdadero, con plena y legítima certeza, sino por el influjo de esta misma gracia". En efecto, en la fe no se trata de aceptar como cierta una verdad cualquiera, ya que el hombre acoge por ella "un designio de amor mediante el cual Dios quiere asociarlo a su vida divina" (3). Pues bien, el hecho de que la fe manifieste este designio amoroso de Dios, muestra claramente su carácter sobrenatural. Ese designio no podrá conocerse sino en virtud de la libre y generosa revelación del mismo Dios. Más aún, el mensaje le enseña explícitamente que no puede ni creer, ni merecer por sus propias fuerzas, que su fe es un don de la gracia y una invitación a esperarlo todo de la misma gracia. Que ha de alcanzar ese fin por la práctica de las virtudes teologales y, que la necesaria participación de su persona, que supone toda virtud, exige esa misma ayuda de la gracia.

Pero hay más, ya que creer no equivale a "saber por el camino de la demostración histórica y científica que Dios ha afirmado solemnemente la verdad de su designio de amor" (4). En esta perspectiva es claro que no habrá fe cristiana donde falte una convicción subjetiva que diga relación a los deberes especiales que la fe impone al creyente". Sin ella no se dará sino una "fe cristiana mutilada en su objeto esencial" (5). Es claro, que el hombre dejado a sus solas fuerzas, no podrá crear en sí mismo tal género de convicción.

En cambio, por la atracción de Dios, obra de la gracia, la verdad de su designio amoroso cobrará un valor nuevo para el hombre. Será un llamado a la voluntad libre a admitir, no un cúmulo de ideas abstractas sobre Dios, sino a la aceptación efectiva, mediante la misma gracia,

---

(3) *Ibid.*, 63.

(4) *Ibid.*, 63.

(5) *Ibid.*, 66. El autor presenta la misma doctrina en el "**De Fide**", 55. En la Escritura, sobre todo en Pablo, aparece clara la necesidad de la fe para la justificación. Pablo opone la justificación cristiana a la fe farisaica o a las obras: Ro. 4,11,13; Hebr. 11,6, justificación que prescinde totalmente de la gracia de Dios.

"**De Fide**", 55 explica de nuevo el por qué de la sobrenaturalidad de la fe:

A. *Fit per operationem quandam Dei nobis internam.*

B. *Speciali Dei beneficio credentibus concessam.*

C. *Illa operatio Dei essentialiter tendit ad finem divinae visionis credentibus procurandam.*

Por último, comentando a Pablo hace notar cómo el Apóstol une la justificación por la fe y el fin sobrenatural, Gal. 2,16; 3,2. Esa fe es obra de la gracia y según Pablo y Juan, "*communicatio quaedam Spiritus Sancti*".

*Ibid.*, 56, "*Iam vero certum est nihil magis ad ordinem supernaturalem pertinere quam communicationem doni cuiusdam increati, cum in hoc ipso relucent inchoatio quaedam illius perfectae communicationis Dei in qua nostra beatitudo supernaturalis consistit*".

del destino que la naturaleza deseaba ya en forma ineficaz, como la única realidad capaz de colmarla plenamente. (6).

Por el influjo de la gracia estas verdades de la fe no se reducen a simples enunciados especulativos, sino descubren al hombre lo que él ha llegado a ser en virtud de su fe. Es claro que el hombre puede comprender por su sola inteligencia el sentido de las enseñanzas evangélicas, pero ese simple comprender no equivale al reconocimiento de su verdad, ni supone tampoco una certeza plena y legítima. Esta sólo es obra de la gracia. Sólo ella hace posible que el hombre realice actos que, en su misma estructura consciente, difieran del simple acto natural, y cuyo objeto es también distinto del objeto de un acto natural (7).

En efecto, ante las verdades del cristianismo es distinta la actitud de quien cree y de quien no cree. Este puede considerarlas especulativamente. Aquél, entendiendo su significado, acepta la verdad, se siente personalmente integrado en el mundo de intimidad con Dios, que ellas le descubren. Por eso, si el enunciado de las verdades, en un acto de fe natural y en otro sobrenatural, sería exactamente el mismo, el significado personal y por tanto, el objeto que descubren es totalmente diverso (8).

No existe pues, sino un modo verdaderamente lógico de creer el Evangelio: "creer por amor al fin sobrenatural que se revela al hombre" y esto, "no por la simple aceptación especulativa de unas fórmulas que hablan de él, sino sobre todo por la aceptación de su realidad viva y seductora".

Si esta aceptación activa de la fe supone la gracia, resulta insuficiente y defectuoso, en su misma raíz, el planteamiento de una fe natural en el Evangelio o un análisis objetivo e imparcial de la fe como requisito indispensable para la fe sobrenatural, anterior al acto mismo de fe, y carente de toda repercusión en la vida misma de quien quiere creer (9).

---

(6) "Théorie Rationnelle, II", 63. "Impossibilité de la foi", 35-36. En los caps. V y VI, completamos el estudio de la fe natural.

(7) "Théorie Rationnelle, II", 61.63.64.

(8) "De Fide", 97-98.

(9) "Les Signes", 158.

3. Finalmente, el acto de fe es esencialmente sobrenatural porque los signos que lo fundan no pueden ser percibidos en su pleno valor sino bajo el influjo de la gracia (10). Si se tiene en cuenta que la gracia ni suplanta, ni suprime la obra de la naturaleza, sino que la perfecciona, es lógico afirmar que "las verdades del orden de la gracia no carecen de un punto de unión con aquellas que da a conocer la razón natural". Por este motivo, los signos que las acompañan, no se pueden considerar como carentes de toda significación para la sola razón natural, máxime si se tiene en cuenta que estos signos, en cuanto manifestativos del plan divino, se identifican, al menos parcialmente, con el mensaje. Pues bien, teniendo en cuenta la naturaleza del mensaje resulta claro que uno de los mayores signos de credibilidad de la revelación, es la trascendencia de la doctrina que predica. Esta trascendencia se manifiesta por su conformidad con el ideal que presentan al hombre la filosofía y la moral natural y sobretodo, porque sobrepasa este ideal por inspirarse en uno muy superior (11).

Si es cierto que el hombre es capaz de captar, al menos imperfectamente, esta trascendencia, con todo, ella no es tan clara para quien carezca de la gracia. Ahora bien, el hombre carente de la gracia, no sintiéndose inclinado al ideal propuesto por la predicación, no podrá juzgar correctamente, ni acerca de su verdadero valor, ni acerca de la conformidad de esa predicación concreta con el ideal que ella pretende manifestar. Para pronunciarse rectamente sobre un valor que trasciende la razón natural, "sería menester que estuviera personalmente inclinado o connaturalizado con la concepción de Dios y del deber moral que se le presentan como sobrenaturales. Si carece de esta inclinación, que es sobrenatural por esencia, no podrá percibir plenamente los valores, por falta de connaturalidad con ellos".

Así pues, para llegar a la fe, es indispensable conocer que el plan que ese mensaje propone, es aquel hacia el cual el hombre debe orientar toda su existencia. Una inclinación nacida exclusivamente de la naturaleza, y por tanto, sólo mediatamente de Dios, movería únicamente a desear un ideal de vida puramente natural, ante el cual parecería completamente extraño e irrealizable el ideal concreto del cristianismo (12).

---

(10) "Théorie Rationnelle, II", 61,70 ss.

(11) Ibid., 71.72.

(12) Ibid., 72.

Consideradas las dos clases de signos propios del cristianismo: testificativos (milagros, etc.) y manifestativos (la persona de Cristo, el mensaje y la vida cristiana), es claro, que "todas las especulaciones que podría hacer la sola razón natural acerca de sus datos materiales, no serían suficientes para darle a conocer el valor y la dimensión concreta de los mismos, si no se añade una gracia que de al hombre una inclinación complementaria hacia el ideal cristiano, a cuyo servicio se hallen esos signos" (13). De aquí se sigue naturalmente, que la razón, siendo incapaz de percibir por sí sola y en forma plena, la fuerza probatoria concreta de los signos, es por lo mismo incapaz de creer firmemente en el mensaje evangélico (14).

## II. SOBRENATURALIDAD, LIBERTAD Y FIRMEZA DE LA FE.

1. La fe, como homenaje a la Verdad primera, debe poseer dos propiedades esenciales, y que sin embargo, parecen excluirse mutuamente: infalibilidad y libertad. Estas dos propiedades aparentemente contradictorias, se concilian si se tiene en cuenta: a) la sobrenaturalidad del acto de la fe, es decir, la obra de la gracia y b) que en ella se cree por honrar a la Verdad primera, al aceptar el designio de amor que manifiesta.

En un sentido muy verdadero, el cristiano conoce el pensamiento de Dios sobre los dogmas, y lo conoce en virtud del testimonio de Quien es absoluta verdad. Por eso se afirma que el motivo formal de la fe lo constituye la Verdad primera, y que no se da un acto de fe propiamente dicho si no se aceptan las verdades para rendir homenaje a Dios mismo. Ahora bien, siendo esto así, la firmeza del acto ha de regularse de acuerdo con la visión absoluta que Dios tiene de las cosas (15). Por lo mismo, el acto de fe acepta las verdades, no atribuyéndoles un valor relativo, sino en forma absoluta, ya que tienen su origen en Dios que es la Verdad misma (16).

---

(13) Ibid.

(14) Ibid., 72-75. De Broglie cita la 1 Cor. 2,14-15. Más tarde el autor trata el problema del **cuando** interviene la gracia en la vida del hombre y hace suya la tesis de Santo Tomás, según el cual, la obra de la gracia coincide con el despertar de la razón. Para de Broglie esa obra ya es algo real, aún antes de la proposición del mensaje evangélico. El autor es plenamente consciente de que el hombre se encuentra en una economía sobrenatural, en la cual la gracia acompaña de continuo la vida moral del hombre. La carencia de la gracia introduciría una verdadera incoherencia en Dios, quien por la Redención quiere la salvación de todos los hombres, salvación que no se realiza sin gracia. Crearía una incoherencia en el hombre mismo quien al despertar a la razón debe orientarse al bien y se encontraría, privado de gracia, sin los medios para realizar esta misma orientación.

(15) "Théorie Rationnelle, II", 10. De Fide, 63-64.

(16) "Certitude de Science", 26.

Esta firmeza no permanece en el terreno de lo puramente objetivo. Es decir, para que se de la firmeza propia de la fe, no basta un trabajo especulativo, en virtud del cual se conozca ante todo que Dios ha hablado, su pensamiento sobre un objeto determinado y por lo mismo la verdad del objeto en cuestión. Por otra parte, puesto que el testimonio divino constituye el motivo formal de la fe, en ella obra un elemento desconocido para la ciencia o la pura especulación, en virtud del cual, el acto de fe se convierte en un proceso intelectual completamente original (17).

En efecto, si es cierto que la Verdad primera no motiva la inteligencia mostrándole la evidencia de las verdades, lo hace por un camino perfectamente legítimo. En el plano natural existe un deseo esencial, aunque ineficaz de la visión beatífica. Esta apertura radical a Dios hace que el hombre alcance eficazmente las diversas evidencias humanas. En la fe, en cambio, existe una avidéz nueva, no por el término de la tendencia, que sigue siendo la misma visión beatífica, sino por la eficacia de la tendencia. Dios atrae al hombre a Sí, suscita en él un deseo de unión intelectual plena y directa consigo mismo. Por esta misma atracción, la Verdad primera se convierte en objeto puesto verdaderamente al alcance de la voluntad humana. Es cierto, que no dándose en esta vida la realidad de la visión, ese encuentro actual o tendencia hacia Dios, se reduce a una incoación de la Visión beatífica (18).

Esta tendencia concreta y eficaz, mueve al entendimiento a desarrollar, "en la medida de lo posible, una relación e íntima unión del pensamiento con la Verdad divina, a guiarse más por la evidencia de Dios que por la propia evidencia" (19). En virtud del designio de amor que se acepta por la fe, esa tendencia hacia Dios toma el carácter de un homenaje que se rinde a Dios mismo. Sólo porque se cree a su palabra, se puede aceptar un designio que brota de la fuente misma del amor divino. En la raíz más profunda de la fe existe un deseo de comportarse dignamente con Dios y de "creer en su amor liberal y gratuito, amor que no fue sólo el principio de la creación, sino cuyo

---

(17) "Théorie Rationnelle, II", 6.13.

(18) Ibid., 13,14,16. "Quant au lien qui unit cet aspect **théocentrique** de l'acte de foi à l'aspect plus **anthropocentrique** qu'envisageait la partie précédente, il est facile de le comprendre, on peut même dire qu'il est double: Notre aptitude à posséder la Vérité première est le fondement et la condition de l'hommage surnaturel que nous pouvons rendre à Dieu dans et par notre foi. . . D'autre part, l'hommage rendu à Dieu par notre foi est pour nous le seul moyen proportionné de conquérir les avantages que la possession de la vérité première nous promet. . .".

(19) Ibid., 14.

testimonio supremo está constituido por la venida y la muerte redentora de Cristo (20).

Hay que tener en cuenta, por una parte, "que el hombre no puede entrar conscientemente en la carrera de la vida sobrenatural, sino reconociendo libremente como propio el destino al que Dios lo invita" (21). Al mismo tiempo, "puesto que la inteligencia está hecha para adherir a la verdad", la libertad de la fe sería ilusoria si se le atribuyera una indiferencia absoluta por la verdad del juicio que ha de pronunciarse. Lejos de contradecir la naturaleza íntima del entendimiento, el acto de fe es conforme a ella porque propone como objeto de su homenaje precisamente la Verdad primera. "Nada es más absolutamente verdadero que esta Verdad suprema en la cual está contenida toda verdad particular, tanto especulativa como práctica" (22).

En esta perspectiva hay que afirmar, por una parte, que el anhelo de rendir un homenaje a Dios, asegura de hecho la participación en su verdad infalible. Por otra parte, al considerarla como un homenaje rendido a la Verdad primera, se comprende por qué las inevidencias que le son propias no le impiden ser firme, con la misma firmeza que tendría si debiera brotar en virtud del trabajo autónomo y necesario del entendimiento (23). En efecto, en el orden sobrenatural, la voluntad posee "un motivo de un valor intelectual soberano para ordenar el asentimiento": "La excelencia singular de la Verdad primera, a la cual el hombre ansía unirse por medio de su inteligencia". Dios, al atraer sobrenaturalmente la voluntad y hacérsele presente en esta atracción, hace posible que la inteligencia, orientada esencialmente a la Verdad primera, sea dócil a las insinuaciones de la voluntad unida directamente, por la gracia, a la misma Verdad (24).

Con esto se está reconociendo al pensamiento, cuando se ejercita en el plano sobrenatural, una maleabilidad que no tiene equivalente en el plano natural y que le permite someterse en forma completamente original a las insinuaciones de la voluntad. "Se trata de un derecho y de un poder que ésta tiene de dictar y de regular el asentimiento intelectual, no en función de bienes y valores escogidos arbitrariamente, sino únicamente en función del único y supremo objeto,

---

(20) "Certitude de Science", 25.

(21) "Les Signes", 34.

(22) "Théorie Rationnelle, II", 14.15.16.187.

(23) Ibid., 182.183.185. "Les Signes", 73.74. Aquí trata indirectamente el problema, al estudiar el carácter de certeza propio de los signos.

(24) "Théorie Rationnelle, II", 184. "Les Signes", 33-34.

que se le propone como su fin último, en el cual la inteligencia encontrará su descanso, a saber, la Verdad primera y subsistente" (25).

En esta perspectiva se comprende cómo se compagina esta firmeza con la libertad, propia de la fe. Siendo la vida sobrenatural "un don que Dios hace de Sí mismo al hombre en absoluta libertad", es conveniente que el acto de fe, como homenaje a El y aceptación de esa vida, sea el "fruto de un ejercicio libre de la voluntad, de una elección por la cual se somete y entrega a Quien se le presenta como el principio y fin de la vida sobrenatural que ofrece" (26).

Se trata pues de una verdadera libertad de especificación, por la cual el hombre es libre, o de aceptar la verdad, en su adhesión personal o de desconfiar y tener como dudosa esa revelación del amor de Dios en Cristo (27).

### III. SOBRENATURALIDAD Y RACIONABILIDAD

1. Un primer aspecto, propio de la fe sobrenatural, tiende a dificultar la conciliación de estas dos propiedades: la oscuridad que le es propia. Son múltiples los motivos que causan esa oscuridad de la fe.

a) No siendo ella visión de Dios, no alcanza de modo inmediato su objeto formal. Por eso mismo, la Verdad primera, en virtud de la cual se creen las verdades del cristianismo, "es afirmada únicamente como el término de un deseo intelectual insatisfecho". Este deseo hace anhelar la comunión total con Dios, pero sigue siendo cierto que, entre la visión y la fe, existe la diferencia que media entre la meta y el camino, la perfección y la incoación. La visión, como percepción inmediata y absoluta de la Verdad primera, satisface plenamente los anhelos del espíritu. La fe en cambio, como conocimiento mediato de Dios, que nunca iguala la inmediatez de la visión, no logra saciar plenamente el espíritu humano (28).

b) La fe además, por razón de las verdades que cree, nunca logra la claridad de la evidencia. Conocimiento evidente, "es todo conocimiento, que por razón del objeto mismo, es necesario en cuanto a su especificación" (29). Naturalmente, es diverso de un conocimien-

(25) "Les Signes", 34.

(26) "Théorie Rationnelle", 83.

(27) Ibid., 78.

(28) "Théorie Rationnelle, II", 87. "De Fide", 66-68.

(29) "Théorie Rationnelle, II", 86. "connaissance évidente toute connaissance nécessitée quant à sa spécification par l'objet lui-même". La expresión francesa "nécessitée" que se tradujo por necesario tiene mucha más fuerza que la expresión española, se podría traducir también: un conocimiento impuesto por.

to "obtenido por intermedio de un testimonio evidente", o "evidencia in attestante" (30).

La inteligencia, como facultad ávida de ver, de conocer por sí misma, en múltiples ocasiones posee la verdad por sus propios medios, y esto en virtud de una evidencia necesaria. Obtenida la evidencia, "ha llegado al término de los anhelos de conocer que puede formar con relación a estas verdades" (31). En este campo le bastan sus propios medios naturales, no necesita de una intervención de la voluntad que garantice la legitimidad de su asentimiento.

En el caso de la aceptación de los dogmas del cristianismo, no siendo estos objetos de evidencia para el creyente, deben ser creídos en virtud de la autoridad divina y así, "la fe sobrenatural en un enunciado concreto, no tiene otro motivo intrínseco fuera de la necesidad de suplir la ausencia de evidencia de dichos enunciados" (32). Esto supuesto, hay que afirmar lógicamente, el carácter oscuro de la fe.

(30) Ibid.

(31) Ibid., 88.

(32) Ibid. "La foi surnaturelle à un énonciable donné n'a de raison d'être interne que pour suppléer l'absence d'évidence de ces énonciables mêmes". Es extraño encontrar esta afirmación de de Broglie, pues no parece concordar con otras que había presentado sobre la necesidad de la fe como único medio para entrar en la vida que Dios revela. Si el designio de Dios sólo se puede conocer como fruto de su liberalidad, que lo manifiesta, es evidente que allí nunca se va a poder hablar de evidencia de verdades. Cfr. Ibid. 83. Cfr. sobretodo "Les Signes", 26.28.34.36.

Si el cristianismo es ante todo adhesión a la Verdad primera y no se reduce a la simple adhesión intelectual, era más lógico que de Broglie partiera de allí hacia una fe más personalista.

En el fondo de su concepción de fe permanece aún la idea de la razón, propia del Vaticano I: "facultad esencialmente ávida de ver y de ver por sí misma".

Ibid., 9, "la pensée naturelle a bien pour objet formel la conformité de nos jugements à la Vérité première mais en tant que cette conformité est atteinte à travers leur conformité aux lois de notre propre esprit".

Si de Broglie sacara todas las consecuencias de su misma doctrina, tendría que confesar que la facultad intelectual sólo es capaz de penetrar los objetos, precisamente en virtud de su tendencia radical hacia la Verdad primera y por tanto debería cambiar o matizar la afirmación arriba mencionada, Cfr. nuestra nota 37.

En este lugar trata el problema que discute largamente en **Notion Thomiste** (Cfr. la nota de la pág. 88 en "**Théorie Rationnelle, II**"). Para el autor muchas de las verdades que el hombre acepta por la fe, consideradas aisladamente, pueden ser conocidas por evidencia. Pero ellas pueden incluirse en un objeto más comprensivo que las engloba y las supone. Quien cree en la encarnación, cree necesariamente que Dios existe, pues esta verdad está implicada en el hecho de la encarnación.

Para quien conoce la existencia de Dios por demostración filosófica, ella sólo es objeto de fe virtual. Para quienes "n'ont pas pleinement perçu le caractère évident des preuves qui établissent l'existence de Dieu", esta será una verdad que aceptan por su fe. Cabría preguntar si la evidencia de las pruebas de Dios es tal como la supone el P. de Broglie.

De Broglie tiene una anotación importantísima para el filósofo cristiano: Ibid., 89. "Il ne raisonne jamais sur Dieu sans croire simultanément que le Dieu sur lequel spéculer sa raison est celui qui s'est révélé aux hommes et dont sa foi chrétienne lui manifeste les perfections transcendantes et les mystères".

c) Todo conocimiento por medio de signos encierra, por su misma naturaleza, enigmas y antinomias (33). Con mayor razón en la fe, donde los signos no están destinados a producir la evidencia del hecho de la revelación, sino sólo ayudados por la gracia, a llevar al hombre a una evidencia de credibilidad del cristianismo. A esto se añade, "que el hecho de la revelación permanece normalmente inevidente, para el hombre que aún peregrina hacia Dios". (34).

María y los mismos Apóstoles, practicaron una verdadera fe cristiana. Por lo mismo no es lógico afirmar que ellos poseyeran una evidencia inmediata de la revelación de Dios. Toda evidencia, en efecto, suplanta y hace innecesaria la fe. Ni existen razones en el Evangelio para afirmar una tal evidencia (35).

Si el conocimiento de la resurrección fue posible gracias a la "fides oculata", y a la experiencia que los apóstoles expresan con el término **apariciones**, su fe se puede y debe identificar con la fe sobrenatural. "La **evidencia sobrenatural** de que gozaban les permitió que captaran la credibilidad de la resurrección en y por los datos milagrosos que se ofrecieron a la percepción de sus ojos" (36).

Por esto mismo su fe tiene una peculiaridad importantísima, que la diferencia de la de los actuales cristianos: nació del encuentro con Jesús de Nazareth y del encuentro con el Resucitado. Con todo, ni el uno ni el otro eran tales que engendraran en los Apóstoles una evidencia que prescindiera de la gracia, o que los llevara a no necesitar de la fe para aceptar la persona de Cristo.

(33) "Les Signes", 18.

(34) "Théorie Rationnelle, II", 89.

(35) Ibid., 90. Sin mencionarlos, se refiere a quienes consideran necesario un punto de apoyo carismático para fundamentar la fe de los Apóstoles. No cree que lo exija, ni el privilegio de la confirmación en gracia, ni el ser ellos el "fondement" de la fe cristiana, en virtud de lo cual poseen una fe de "une solidité supérieure". Cree más bien que "l'excellence de leur vertu de foi rendait justement ce point d'appui charismatique particulièrement superflu".

"Remarques sur P. Rousselot", 32. "Enfin c'est bien là ce que nous confirment encore plusieurs textes explicites de Saint Thomas sur le miracle, textes dont il ressort que, pour lui, le miracle, bien loin d'être essentiellement un signe adresse à la raison naturelle pour y susciter une évidence ou une croyance certaine naturelle, est au contraire essentiellement ordonné à susciter dans les intelligences aidées par la grâce des évidences et des croyances d'ordre foncièrement surnaturel" (C. Gent. III, 154. IIa IIae q. 178, a, 1, c.). "Les Signes", 40.

(36) "Remarques sur P. Rousselot", 32 nota 2. Extiende esto mismo al modo como los Apóstoles conocieron la resurrección de Cristo mediante su "fides oculata": "Par et dans les données miraculeuses offertes à leur perception visuelle". Sería imposible profundizar en este punto. El supone un conocimiento profundo de la exégesis de los textos de la resurrección. Si creemos que de Broglie tuvo una verdadera intuición al afirmar que aquí se trata de algo más, distinto de la comprobación puramente científica de la resurrección o del milagro de la resurrección de Cristo.

2. La condición presente del hombre, y el modo de ser de su naturaleza, no le permiten conocer todo el universo ni captar con certeza todo lo que conoce. Pero aun así, aunque en muchas ocasiones deba conformarse con simples opiniones y no pueda formar sino un cuadro incompleto de lo que es el ser, ese conocimiento es obra suya, realización de su naturaleza, hecha para conocer la verdad. Por eso mis su inteligencia siente un encanto especial al conocer. Al contrario cuando la verdad no se impone de acuerdo con las reglas naturales del conocer, cuando el objeto no se capta sino por influjo de la voluntad libre, esta adhesión exige una renuncia intelectual que no constituye un bien absoluto para el entendimiento, sino un verdadero sacrificio intelectual (37).

Esta inevidencia tiene, al mismo tiempo, un matiz muy especial. La intervención de la voluntad que impera la sumisión a la Verdad primera, por ser aceptación de su designio de amor, se convierte en acto eminentemente libre como brotado de la caridad, única capaz de explicar que se crea en la caridad de Dios que se revela. Por estos motivos el acto de fe constituye un homenaje especial, normalmente meritorio, rendido a la Verdad de Dios. Por esto, precisamente, la fe sobrenatural se distingue del acto por el cual se acepta el testimonio de un hombre. Este acto no se ordena a la persona del otro como a su propio fin, la fe que se le concede puede permanecer en el interior de la conciencia, sin que deba manifestarse necesariamente bajo forma de amor o benevolencia. Por eso, sólo la expresión externa, con que se manifiesta a otro que se cree por honrar su palabra, supone un deseo positivo de honrar su persona (38).

En la fe sobrenatural, en cambio, pues se cree a Dios por el deseo de expresarle obediencia y estima, por medio del acto mismo de fe interna, el homenaje no sólo es meritorio por la manifestación externa de honor, sino en virtud de la misma disposición interna del hombre. Al don que Dios hace de Sí mismo no puede responder de parte del hombre sino el don completamente libre de su persona, fruto de una decisión por la cual se da y somete a Quien se presenta como el principio y fin de esa vida sobrenatural (39).

Así se comprende por qué el hombre no alcanza la verdad en materia religiosa sino por el uso simultáneo de la inteligencia y del

---

(37) "Théorie Rationnelle. II", 82.

(38) Ibid., 83.

(39) Ibid.,

corazón. Su fe, aun teniendo el carácter de certísima, por apoyarse en Dios, nunca puede considerarse como definitivamente adquirida sin una opción por la cual se decide a la aceptación plena del cristianismo (40).

Es cierto que el amor de Dios puede nacer en el alma de un modo repentino, sin deliberación previa, de modo que por un don de la gracia y de la caridad de Dios, el hombre sea consciente del poder que tiene de amar el fin sobrenatural. Pero aun en este caso, este don debe ser tal que mueva a la fe de acuerdo con sus características esenciales de responsabilidad y libertad. El acto, aun teniendo la ayuda de la gracia puede y debe ser libre, máxime en las circunstancias del cristiano que, como peregrino, no goza de la visión de Dios (41).

3. La sobrenaturalidad de la fe no puede oponerse a su racionalidad, si se tiene en cuenta, que la gracia supone y perfecciona la naturaleza, obrando en el mismo sentido del dinamismo natural: la tendencia hacia el Dios de la visión beatífica. El acto del hombre sería irracional, si careciendo de la gracia, sin la cual no descubre en sí la capacidad próxima y eficaz para creer, quisiera realizar un acto por el cual habría de apoyarse en Dios, confiando en la gracia de que carece. Puesto que con su sola razón no podría llegar más allá de una certeza moral, de una credibilidad especulativa acerca del hecho de la revelación, su prudencia lo disuadiría, razonablemente, de ejecutar un acto para el cual no encuentra en sí mismo la connaturalidad necesaria.

Si como enseña el Vaticano I, "la fe cristiana es razonable porque no brota únicamente de la gracia interna, sino también de los signos de la revelación, externos al sujeto", es claro que la racionalidad del proceso que conduce a la fe no sólo no excluye sino supone una cooperación íntima y armónica entre la razón y la gracia (42).

Parece conforme con el ser del hombre y con la complejidad de su existencia, afirmar que la racionalidad de los actos humanos no se limita a la racionalidad propia de los procesos silogísticos o de aquellos que engendran una evidencia.

---

(40) "Certitude de Science", 28.35.  
 "Acte de foi, acte délibéré"?, 17.  
 "Théorie Rationnelle, II", 115.116.

(41) "Certitude de Science", 29.  
 "Acte de foi, acte délibéré"?, 17.

(42) "De Fide", 241-241.  
 "Concilio Vaticano I", 1970-1794.1812. 1913.  
 "De Fide", 76.77.

En el caso del acto de fe cristiana parece que su **racionabilidad** se manifiesta en que este acto "se realiza de acuerdo con la ley fundamental de todo entendimiento humano recto". Será por lo mismo racional si en el momento en que se realiza el acto de fe, se es consciente de **su actual rectitud**; si ese acto "conscientemente se conforma a las normas de proceder conocidas por quien obra", de suerte que el "hombre no solamente ve que puede, sino que debe asentir" a la verdad revelada (43).

Ahora bien, entre otros modos de ser razonable un acto humano existe aquel en el cual la racionabilidad es fruto de la convergencia de diversos juicios, todos ellos nacidos de la consideración de una gran variedad de signos.

Precisamente el conocimiento de la fe parte ordinariamente de un conocimiento por signos, previo al acto mismo de fe sobrenatural. Teniendo esto en cuenta, la **"fe es razonable porque conscientemente responde a una serie de datos sensibles pertenecientes al orden sobrenatural, y percibe en ellos, bajo la luz de la gracia la verdad para cuya manifestación están objetivamente proporcionados dichos datos sensibles"**. **Racionabilidad** indica en este caso concreto, y en los casos análogos, que el hombre es consciente, cuando obra, de hacerlo correctamente y de acuerdo con lo que piden los datos objetivos (44). De la unión de todos estos datos brota un juicio, en virtud del cual el hombre declara "que los signos que se le han presentado son tales y tantos, que puede y debe creer firmemente en el origen divino de la revelación cristiana" (45).

Los signos, "siendo aptos para engendrar una certeza plena", no excluyen, de parte de quien los conoce, una disposición y agudeza mental indispensable para captar la unión del signo y lo significado". El modo humano de conocer no sólo supone "la fuerza del objeto sen-

---

(43) "De Fide", 77 Ya en el primer capítulo habíamos notado cómo es perfectamente racional un acto que se realiza conforme a las exigencias de la virtud. "De Fide", 77 "Hoc habetur cum aliquis, licet non percipiat ipsam veritatem a se hic et nunc cogitatum ut necessitantem intellectum suum ad assensum, tamen certo percipit ipsum actum libere admittendi illam veritatem, esse actum moraliter convenientem seu honestum ut fit cum percipimus nos licite alicui sententias adhaere posse, et multo magis cum percipimus nos ad hoc teneri". "Agere enim secundum exigentias virtutis semper est summe **racionabile**... si agitur de racionabilitate alicuius adhaesionis immedie **liberae**, statim patet eam non salvari posse nisi hoc modo, cum evidentia objecti (vel in **attestante**) quamlibet libertatem specificationis iudicii excludat".

(44) Ibid., 242-243.

(45) Ibid., 78.80.81.

sible, sino que brota con toda razón en virtud de la fuerza activa del entendimiento, y proporcionalmente a dicha fuerza". En esta perspectiva aparece claro que los signos, incluidos los milagros y las profecías, no ejercen su función de signos **absoluta e independientemente**, sino que están llamados a **descubrir su pleno** valor sólo a una conciencia capacitada por la cooperación conjunta de la gracia, de la voluntad libre y de la inteligencia, para captar lo que ellos quieren y pueden significar, como signos de la revelación cristiana (46).

La gracia enriquece y perfecciona la actividad psicológica del hombre pues le hace percibir y estimar los valores sobrenaturales que la predicación presenta a su consideración. Lejos de exigir un asentimiento ciego, eleva y ensancha el campo de ejercicio de la razón al darle una afinidad con la Verdad primera y su designio de amor (47). Así iluminada, la razón no pierde, sino aumenta, su capacidad de juzgar, confrontar y apreciar más perfectamente los datos concretos que considera.

En esta perspectiva, los signos del mensaje, hechos para trabajar al unísono con la gracia, en estrecha y fundamental correlación, despiertan con su ayuda, un eco tal en la conciencia, que esta, así iluminada, invita al hombre a creer como hace falta y como lo pide la dignidad de Quien se revela (48).

4. Se podría buscar una explicación de la racionalidad que prescindiera de la sobrenaturalidad propia de la fe. En esta hipótesis:

a) Se consideraría necesaria, antes de realizar el acto de fe sobrenatural, la evidencia del hecho de la revelación. Sólo se daría una fe razonable y virtuosa, entre los espíritus que fueran conducidos a la certeza del origen divino del mensaje evangélico, en virtud de la pura

(46) Ibid., 77. 242-243.

(47) "**Les Signes**", 79 "Or il en va de la vertu infuse de foi comme de la vertu infuse de charité. L'affinité qu'elle nous donne avec la Vérité première et avec son dessein d'amour peut seule, certes, nous habiliter et nous incliner à des actes de libre adhésion intellectuelle qui soient un plein et parfait hommage envers notre fin dernière".

(48) "**Les Signes**", 159 "A nos yeux, cette lumière est tellement faite pour ces signes et ces signes pour cette lumière qu'on ne saurait rien dire de solide ni de complet ni sur celle-ci, ni sur ceux-là, sans mentionner leur étroite et fondamentale corrélation". Luego en la nota añade, comentando a santo Tomás, in Boet. de Trin. q.3,a.1.ad. 4: "D'où il faut conclure, si l'on ne veut violenter les textes, que la lumière de foi a pour rôle de nous faire percevoir la **crédendité** comme fondée sur des signes appropriés, ou ce qui revient au même de nous faire percevoir les signes comme établissant la **crédendité**".

"**Impossibilité de la foi**", 33 "il est clair que ces deux actions divines, essentiellement complémentaires l'une de l'autre, sont normalement voulus par Dieu dans leur corrélation même".

actividad de su razón natural (49). Pero se trataría de una hipótesis completamente insuficiente. En efecto, la fe de los niños e ignorantes, como verdadera fe cristiana, debe ser tan razonable como la del hombre cultivado. Al mismo tiempo, esta fe de los rudos es incapaz de raciocinios complicados, y por tanto de evidencias silogísticas. En cambio, se debe afirmar que el hombre sencillo puede y debe obrar racionalmente cuando responde al dictamen de su conciencia, que iluminada por la gracia, le manifiesta su deber actual y concreto de creer.

b) Para explicar la razonabilidad propia de la fe, se podría imaginar un modo diverso de **"evidencia, o evidencia natural imperfecta,** en virtud de la cual el hombre que percibe este género de evidencia, no se ve forzado al asentimiento. Se trataría de algo absolutamente firme y libre, al mismo tiempo" (50).

Esta solución aparentemente clara, olvida que, para que el entendimiento pueda gozar de libertad de especificación, es necesario que las razones objetivas, por su misma naturaleza, permitan esta libertad.

Si ellas no fuerzan el entendimiento a admitirlas, sin duda el hombre permanece libre de asentir o no. Pero ¿por qué motivo, y en el orden puramente natural, puede la voluntad imperar un asentimiento totalmente firme cuando las razones no fuerzan al entendimiento a asentir? Si las razones no son definitivas, es claro que la voluntad puede decidirse a tomar un camino y no otro, pero en el orden del asentimiento intelectual, no se podría hablar de un asentimiento absolutamente firme del entendimiento.

Si se supusiera realizable esta clase de asentimiento surgiría una dificultad diversa. ¿En qué estaría el papel de la gracia, si anteriormente a su intervención, ya se da una fe natural que goza de esta doble característica de firmeza y libertad? Si ya en el orden puramente natural se da esta firmeza, ¿se puede afirmar que ella está motivada únicamente por el deseo de rendir un homenaje a la verdad primera, que manifiesta su designio de amor? ¿Se podría por consiguiente seguir hablando de fe si se prescindiera de la gracia? (51).

(49) *"Théorie Rationnelle, II"*, 94. De Broglie tiene mucho cuidado cuando se refiere a este sistema de anotar: "Aussi ce système (si du moins on le considère à l'état pur) n'a-t-il plus de défenseurs parmi les théologiens catholiques".

(50) De Broglie atribuye esta sentencia a Vacant, *"De certitudine iudicii quo assentitur existentiae revelationis"*, Poitiers 1878, pp. 22-31, Cfr. *"Théorie Rationnelle, II"*, 95, y afirma que el autor se ha inspirado en Tongiorgi.

(51) *"Théorie Rationnelle, II"*, 95. *"De Fide"*, pág. 166. *"Impossibilité de la foi"*, 390-392.

c) En la misma línea de prescindencia de la gracia, está la llamada **certeza moral**. Supuesta la inevidencia del hecho de la revelación, el hombre que estudia los signos encuentra una serie de indicios tal, que no puede menos de afirmar, en pura lógica y sinceridad, la existencia del hecho de la revelación. Toda persona dotada de una prudencia natural ve en los milagros algo que invita a aceptarlos como signos, por razón de esa misma prudencia. En esta perspectiva, la "racionalidad de la fe se funda sobre una certeza moral de credibilidad percibida como tal, y que permite admitir como moralmente cierto el origen divino del dogma cristiano".

De hecho, la certeza moral viene a equivaler a una especie de evidencia; se atribuye una fuerza tal a los argumentos que la producen, que resulta de todo punto de vista imprudente admitir lo contrario de lo que ellos manifiestan.

Se afirma sí que esta certeza moral es fruto de un comprometerse personal del hombre, pero al mismo tiempo se tiene por evidente que este compromiso, supuesta la fuerza probativa del milagro, es la única posición **racional** posible (52).

En este estado de cosas, ¿por qué se debe sustituir la adhesión casi **necesaria** y **única racional**, propia del acto de fe natural, por una nueva adhesión libre, propia de un acto sobrenatural? Si se afirma que

---

(52) MONDEN, "Le miracle, signe du salut", Bruxellis, 1959. Hay que notar la perspectiva mucho más vasta en que se coloca el autor, 30.31.34. 45. Como aparece claro por estas citas el milagro para él, no es la simple manifestación neutra de la omnipotencia divina.

Sin embargo, el mismo autor tiene afirmaciones que parecen seguir en la línea de la teoría que estudiamos: 80, después de distinguir claramente el motivo formal de la fe nos dice: "Les motifs rationnels sont d'une autre nature: ils relèvent d'une certitude et d'une prudence humaine et ne peuvent concurrencer le témoignage de Dieu. . . La lumière dans laquelle se dégage la valeur probante des signes extérieurs, n'est donc pas la lumière de foi offerte par la grâce mais la lumière naturelle de la raison". "De même, la réalité signifiée entrevue dans les signes, **n'est pas le surnaturel comme tel, mais le surnaturel comme fait naturellement connaissable**". (El subrayado es nuestro).

Ibid., 86, aquí parece cambiar un poco de perspectiva y acercarse más al pensamiento de de Broglie. "Le miracle. . . Argument irremplaçable, il ne l'est pourtant pas, ni même le plus profond, ni le plus pur; la foi la plus vive et la plus persévérante ne s'appuie pas sur lui. . . demeure le signe le plus extérieur".

Ibid., 305-306. "Ceci ne donne pas le droit de conclure que cette certitude n'est que personnelle ou d'une valeur purement subjective". En esto no se puede menos de conceder lo que dice de la certeza el autor, pero añade: Au contraire, des arguments si péremptoirs et de valeur si universelle la fondent, que dans son genre elle s'avère **certitude scientifique**. En d'autres mots elle n'est point une certitude d'ordre pratique mais une certitude morale spéculative. . . dépend de l'orientation et des options précautables de la personne". Cfr. también 308 y 309.

la adhesión que brota del examen de los signos es libre, siendo puramente natural, ¿por qué ha de intervenir la gracia para convertirla en sobrenatural? Sobre todo, ¿en qué consiste esta sobrenaturalidad que da la gracia a un acto ya naturalmente libre y firme?

¿En virtud de que principio se podría considerar la adhesión libre y sobrenatural como algo más firme y sólido, que la adhesión nacida por la certeza moral de las razones? "Parece irracional tener que aceptar libremente lo que ya se admite por evidencia". Hay que tener en cuenta que la fe tiene que ser algo distinto de un "simple repetir en el orden sobrenatural, una actividad natural, que ya hubiera garantizado estas mismas verdades por el camino de la evidencia estricta y objetiva" (53).

5. A pesar de lo dicho, no se debe rechazar absolutamente la **credibilidad natural**. Conviene más bien presentarla como un elemento de la **credibilidad total** que, siendo esencialmente sobrenatural, es, por eso mismo, perfectamente racional (54).

Al contrario la **credibilidad natural**, tomada aisladamente, parece insuficiente para justificar la razonabilidad del acto de fe sobrenatural. En efecto, "toda auténtica **certeza libre** y puramente natural, debe ser guiada por la **prudencia natural**, virtud incapaz de conducir la inteligencia a un juicio de orden especulativo categórico y absoluto". La prudencia, en la situación concreta del hombre, teniendo en cuenta su grado de clarividencia y de información, le ayuda a descubrir qué "clase de juicio debe dar ante un objeto inevidente". Su juicio tiene un valor completamente relativo al sujeto que juzga y a sus circunstancias peculiares, y sería imprudente si dictara algo no conforme con la realidad en que él se encuentra.

Un juicio firme y absoluto, fruto de una credibilidad natural, no podría menos de presentarse como excesivo e imprudente. Es por consiguiente poco racional el exigir una credibilidad natural. "esencial y directamente proporcionada para justificar una simple certeza moral", como justificación única de un acto sobrenatural, cuya firmeza supera la de la simple credibilidad natural (55).

---

(53) "Théorie Rationnelle, II", 96-97.

(54) Ibid., 99.

(55) Ibid., 101-102.

Por otra parte, es insostenible que sea ilegítimo e irracional todo acto que carezca de esta **credibilidad natural**. Más aún, si ella fuera absolutamente necesaria, se reduciría extremadamente el poder iluminador de la gracia. Esa gracia tendría como único objeto hacer desaparecer los obstáculos capaces de impedir una plena visión de los signos, para la cual el solo entendimiento ya estaría plenamente capacitado. Por otra parte, serían poco eficaces los argumentos apoloéticos que estudiaran "valores específicamente sobrenaturales, como los signos que manifiestan la excelente transcendencia de las virtudes sobrenaturales", capaces de engendrar, por su misma naturaleza, una fe más pura y espiritual, pero que como valores sobrenaturales, sólo serán plenamente perceptibles para el alma ayudada por la gracia (56).

Finalmente, puesto que el hombre vive de hecho en una economía sobrenatural, la percepción subjetiva del juicio natural de credibilidad, resulta absolutamente imposible. Sería necesario que su contenido propio y original se presentara a la conciencia como distinto del juicio sobrenatural de credibilidad. Pero como en la conciencia se confunden los dos juicios, es imposible diversificarlos y se ha de afirmar que el juicio sobrenatural, que incluye el otro, es el verdadero fundamento de la fe, como realidad más rica y total (57).

Por tanto, si la gracia acompaña siempre la proposición del mensaje, la prudencia natural deberá obrar en colaboración íntima con ella. Por lo mismo, "un juicio de credibilidad puramente natural, pronunciado ante el mensaje evangélico, es por consiguiente algo que no se encuentra en la conciencia, en un estado que se pueda llamar puro" (58).

Como el hombre no percibe sino lo que le presenta su conciencia, actual y concreta, le resulta imposible discernir lo que ella le manifestaría si sólo tuviera el influjo de la prudencia natural. Nadie sabe en qué medida la fe le aparecería creíble en esa hipótesis de la carencia total de gracia. Un juicio, del cual no se tiene verdadera conciencia, es incapaz de justificar ante la razón humana un acto tan trascendental como el de la fe. Supuesta la existencia del juicio de credibilidad sobrenatural, se querría explicar su fuerza y su valor en virtud de un juicio que no se conoce en estado puro y que sería, por razón de su

---

(56) Ibid., 100.

(57) Ibid., 102.

(58) Ibid., "Les Signes", 69.

misma esencia, menos claro, e incapaz desde todo punto de vista, de llevar por si mismo a la fe sobrenatural (59).

"El solo hecho de que el mensaje tienda a suscitar en el hombre la reacción propia de la fe garantiza, en cierto modo, que se dirige a oyentes que reciben en alguna forma el beneficio de la gracia". El llamado divino se dirige siempre a un alma que, al menos incoactivamente, ha sido capacitada para responder sobrenaturalmente. "Ese llamado tiende a descubrirle explícitamente un conjunto de bienes hacia los cuales el soplo silencioso del Espíritu Santo ya dirigía sus inclinaciones más puras y profundas" (60).

---

(59) "**Théorie Rationnelle, II**", 103-104. Trata de aclarar su pensamiento poniendo el ejemplo de María, si hubiera estado destituida de la gracia. "En d'autres termes, Marie n'aurait pu croire **raisonnablement** que pour avoir d'abord perçu que, même destituée de toute grâce, elle aurait pu et dû croire à un tel message s'il lui eût été adressé".

(60) "**Les Signes**", 28-29. "**Théorie Rationnelle, II**", 67. "Si bien qu'un sujet démuní de grâce ne fera que suivre le dictamen correct d'une conscience éclairé par la plus authentique prudence en estimant que tout idéal de vertu, soi disant **supérieur** à celui de la nature, doit être tenu pour inadapté au sujet qu'il est, et donc écarté comme décevant".  
 "De Fide, 60.