

UNA NUEVA FE

por JULIO GARCÍA MOREJÓN

(Discurso pronunciado en el Paraninfo de la Universidad de Salamanca, en el Acto Académico Solemne celebrado con motivo de la festividad de Santo Tomás de Aquino, el día 7 de Marzo de 1951).

Preciso, antes de entrar en discurso, expresar mi agradecimiento al Sindicato Español Universitario y, primordialmente, al Excmo. Sr. Gobernador Civil de Salamanca, Dr. D. Joaquín Pérez Villanueva (*), por haberme propuesto para la representación, en este acto académico en honor a Santo Tomás de Aquino, de todos los estudiantes universitarios salmantinos. Sólo lamentaría que mi presencia en esta tribuna no honre con suficiencia mis deseos y los deseos de quienes depositaron en mí su confianza. Nada nuevo vengo a traeros, ni siquiera un granito de ciencia que aporte a la ciencia del Santo de Aquino la visión de nuevas posibilidades de interpretación de su doctrina, hoy, por otra parte, claramente perfilada y definida. Solamente quiero exponer a mi manera y en breves rasgos uno de los temas más sugestivos de su especulación, uno de los temas que más se acercan a nosotros en el tiempo, la distinción entre la fe y el saber y la armonía de ambos conceptos basada en su separación, según Santo Tomás, para la deducción de una nueva fe en nada desacorde al logicismo de la razón.

Existen dos tendencias principales que regulan estos dos conceptos apuntados. En primer lugar y por un lado, nos hallamos ante quienes establecen una clara distinción, mejor aún, una oposición sin trabas entre la fe y el saber. Son los tradicionalistas, los fideistas, para quienes todo el saber racional es un peligro evidente para la fe, y a cuyo lado se sitúan los racionalistas que, con Lange y Paulsen, rechazan toda fe religiosa como un peligro para el saber. Ya en el siglo XIV, Marsilio de Padua había defendido el principio de que puede haber una cosa demostrable racionalmente y, sin embargo, rechazable en teología. Filosofía y teología tendrían orígenes contrapuestos según este criterio. La armonía de la fe y el saber basada en la distinción entre uno y otro, que será lo que intente solucionar Santo Tomás de Aquino, regula la relación existente entre naturaleza y sobrenaturaleza, Estado e Iglesia, Filosofía y Teología.

Junto a quienes establecen una clara oposición entre los dos conceptos que nos atañen se encuentran aquellos que pretenden fundamentar científica-

(*) En estos momentos Director General de Enseñanza Universitaria.

mente la armonía entre los mismos, unos, basados en la separación de ambos, otros, en su distinción, como es el caso de Santo Tomás. El protestantismo llegó más tarde a expresar este extrañamiento mutuo, desterrando la fe al campo del ciego sentimiento. El Padre Manser, en su libro *La esencia del tomismo*, afirma que "en cuanto que los sentimientos de fe, absolutamente ciegos y nacidos en el subconsciente, alcanzan los umbrales de lo consciente y encuentran su expresión en fórmulas dogmáticas, signos religiosos — sacramentos — y uniones sociales — iglesias —, están sometidos única y exclusivamente a la razón humana".

Es necesario, antes de seguir adelante, fundamentar la oposición o armonía entre ambos conceptos. La fe y el saber armonizan entre sí desde el momento que aquello que se cree en primer término por todos pueda ser demostrado. Filón de Alejandria se había ya esforzado en demostrar las verdades de fe contenidas en el Antiguo Testamento. En las célebres especulaciones de Plotino la fe es algo que continuamente se confunde con el saber, se entrecruza con él, no habiendo muchas veces posibilidad alguna de contradicción entre ellos. San Agustín llegó, por otra parte, a la conclusión de que filosofía y religión se identifican. Y los filósofos árabes, con Averroes al frente, trataron de mostrar cómo cuanto se contenía en el Corán podía ser demostrado por la filosofía. Pero el siglo XI viene a marcar un hito esplendente en torno a estas especulaciones con la famosa fórmula de San Anselmo *credo ut intelligam*, fórmula a la que algunos han intentado reducir toda la Escolástica Medieval, la cual, no obstante, había sido expuesta ya siglos antes por Pascasio Radberto que citaba el pasaje de Isaías *Nisi credieritis, non intelligetis*. El año 877, 17 años después de Pascasio, Escoto Eriúgena llega a la solución de que toda especulación tiene que partir de la fe. Y se perfilan dos campos dentro de estas discusiones: uno, el de quienes aplicaron la filosofía a la teología y, otro, el de aquellos que rehusan toda aplicación de la dialéctica a la fe por barruntar en ella un peligro grave. Estamos en el siglo XII. Mas ya en el XIII, Rogerio Bacon, Enrique de Gante y Raimundo Lulio sitúan la fe al frente de toda investigación.

La fórmula de San Anselmo encerraba peligros para la fe misma, lo que supuso toda una conmoción religiosa dentro de la Escolástica Medieval. La tendencia a avanzar de la fe al saber de lo creído llevaba a la supresión del misterio y, por consiguiente, al racionalismo teosófico. Se confundían la fe y el saber, y su confusión se realizaba en orden al origen, en orden al concepto y en orden a la esfera de ambos, en la exposición que de la síntesis tomista realiza el Padre Manser en su libro fundamental ya citado. Según la fórmula de San Anselmo, la razón sería una dependencia de la fe y la fe, por lo tanto, la única fuente de la verdad. San Agustín llega más allá que Alcuino al tratar de distinguir la Filosofía de la Teología, que equivale en esto a la fe y el saber. La filosofía griega — dice — no fué el resultado de la sola razón humana, sino que fué robada de los libros santos de los indios. Así pues, la fe y el saber se redujeron a una sola fuente: la revelación. Escoto Eriúgena afirma que todo conocimiento de la verdad presupone la fe, pero serían los filósofos del siglo XIII, y, sobre todo, Bacon y Raimundo Lulio, quienes no admitirían ningún conocimiento independiente de la fe. Surge una

protesta a esto con Abelardo, que se queja contra quienes opinan que un cristiano no debe ocuparse de las cosas ajenas a la fe.

Por consiguiente, la fe y el saber se reducían a la célebre teoría platónica de la iluminación. El filósofo era un iluminado por Dios, lo mismo que el creyente. En esta teoría radicaba la continua confusión entre la fe y el saber en cuanto al origen de ambos conceptos.

El objeto del saber es lo evidente, el conocimiento de algo que se contempla espiritualmente. El objeto de la fe, en cambio, es lo no evidente en sí, por eso San Pablo llamó a la fe "un convencimiento de aquello que no se ve". Nos hallamos frente a una confusión en orden al concepto. La definición de San Pablo habría de pasar a un plano principal con las doctrinas de Hugo de San Víctor. Considerar como objeto de la fe lo que es de suyo evidente es suprimir la fe, identificar la fe con el saber. Hugo de San Víctor distingue tres clases de creyentes:

- a) las gentes sencillas que creen piadosamente, sin conocimiento.
- b) los que fundamentan racionalmente lo que creen, y
- c) los que llegan incluso a conseguir la seguridad.

En San Anselmo se identifica el objeto del saber con el objeto de la fe. Llega incluso a intentar demostrar con razones necesarias las verdades de la fe. Y el tratado de Abelardo *De Unitate et Trinitate* no es más que el intento de dar razones filosóficas para el apoyo de las doctrinas de la fe.

Pero, ¿dónde acaba la fe y comienza el entendimiento?. Si la fe y el saber se reducían a un mismo origen, ¿cómo iba a establecerse un principio científico que marcara los límites de ambos conceptos?. Todo esto conduciría, como sucedió, a erradas interpretaciones de algunos dogmas de fe. Escoto Eriúgena suprime la mayor parte de los misterios de la fe y niega la presencia de Cristo en el Sacramento del Altar. La razón se impone en algunos sobre la fe, y así, para Abelardo y Alano de Insulis, la Trinidad, el misterio más profundo, fué conocido ya por los antiguos paganos por la sola razón.

Los agustinianos del Siglo XIII encuentran en la doctrina de la iluminación divina platónica una fuente de conocimiento demostrativo de los misterios.

Y estas son las tres confusiones que se originan o que se han originado entre la fe y el saber, las cuales se hallan muy íntimamente unidas y en cada una de las cuales de por sí van implícitas las restantes, lo cual tiende a la identificación de ambos conceptos.

Con Santo Tomás de Aquino salimos de este caos de confusiones, de la identificación entre la fe y el saber. El es el fundador científico de la armonía a base de la distinción clara entre las mismas. Su primera posición se contiene en estos términos: *quod veritati fidei christianae non contrariatur veritas rationis*. Ambos conceptos nos han sido dados por Dios y los dos son fuentes de verdad. Santo Tomás no admite nunca la fórmula anselmiana en el sentido de transformación de la fe en saber. El objeto de ambos es la verdad única y todo cuanto creemos es verdad. Santo Tomás define la fe: *credere est actus*

intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam, sujetando la fe, en esta forma, a una actividad del entendimiento, la fe formal.

Para Santo Tomás, la relación entre fe y saber viene a ser la misma relación que existe entre filosofía y teología. “Si bien el hombre — dice Santo Tomás en su obra fundamental — no debe esforzarse en averiguar por medio del entendimiento lo que excede a su capacidad, debe, no obstante, aceptar por la fe lo que Dios le ha revelado, y por esto, allí mismo, se añade: te han sido mostradas muchas cosas superiores al pensamiento de los hombres, y en éstas consiste la doctrina sagrada”. La fe, por su origen, para Santo Tomás, es un don gratuito de Dios. La distinción entre fe y saber en orden al origen induce a Santo Tomás a creer que la fe sobrepasa por completo a la razón y, por consiguiente, su contenido es incomprensible e indemostrable. Pero más tarde veremos cómo esto no es del todo verdadero. El origen del saber, que la tradición agustiniana había reducido a la teoría de la iluminación divina, es rechazado por Santo Tomás, así como las ideas innatas de Platón, la doctrina iluminacionista de los filósofos árabes, que sustituye por la abstracción aristotélica para todos los conocimientos naturales sobre Dios y el mundo. “La distinción entre la fe y el saber — dice el Padre Manser — produjo la claridad de un relámpago en la noche. Ahora se daba a una y otro un origen distinto: a la fe, la iluminación de la gracia divina; al saber racional, la abstracción y sólo la abstracción.

Antes de Santo Tomás, la abstracción había sido rechazada para el conocimiento del mundo espiritual. Los agustinianos, apoyándose en Plotino, que a su vez se fundamenta e ilustra en la teoría de la iluminación divina de Platón, atribuían a este sobrenatural conocimiento una actividad puramente interna, mejor dicho, atribuían este conocimiento sobrenatural a esa actividad interna. Rechazaban toda abstracción: sólo cedían el paso a la idea de la *illuminatio*, la única causa del conocimiento del mundo superior. Mientras que para los agustinianos el conocimiento es un acto interno, un acto de mera contemplación interna, para Santo Tomás el principio del conocimiento intelectual es fundamentalmente una potencia meramente pasiva, que viene de fuera, que se sufre de fuera. Para él no existe en el orden natural un conocimiento de mera contemplación interna, puesto que en todos nuestros conocimientos la actitud nuestra es receptiva, pasiva, viene dada de fuera, se recibe de fuera. Y este desarrollo, mejor dicho, el desarrollo de esta doctrina de la potencia pasiva fué la base para la distinción tomista entre la fe y el saber en orden a su origen, distinción que en sí llevaba implícita la distinción de los conceptos respectivos.

En Santo Tomás no hay rastros siquiera de las doctrinas de San Anselmo y de Abelardo en cuanto que éstos intentan demostrar las verdades de la fe mediante razones necesarias, fundándose en razones filosóficas. Y no hay confusión en orden al concepto, sino una clara distinción entre ambos. En él no hay tendencia ni inclinación alguna a transformar lo creído en saber racional. No pretende siquiera demostrar por la sola razón los misterios de la fe, aunque, como veremos, ésta pueda servir de fundamento para su demos-

tración. En Santo Tomás la fe y el saber pertenecen a dos órdenes completamente diversos, lo cual sería absurdo y al mismo tiempo imposible. La fe es de orden sobrenatural, mientras que el saber entra de lleno dentro del orden natural. Las únicas verdades para Santo Tomás, las únicas verdades de fe que pueden ser demostradas no son en realidad ningunas verdades de fe, sino *preambula fidei*. Lo creído no puede ser ni algo creído ni algo demostrado. Para él la requiere en su objeto material la oscuridad interna de lo creído como condición necesaria.

Aquí viene a unirse la definición que conocemos de San Pablo de la fe: "La fe es un sólido fundamento para aquello que se espera, un convencimiento cierto de aquello que no se ve". Y si aquello que se espera es el conocimiento, el saber, la fe es, pues, una fuente indudable de conocimiento que, *a priori*, requiere en su objeto material la oscuridad interna de lo creído.

En sus efectos son la fe y el saber diversos. En la fe nos hallamos frente a un *non visum*, frente a algo que no se nos impone al entendimiento con suficiente evidencia para su demostración. En el saber nos encontramos ante un *visum*, ante algo evidente. En el saber, pues, el hombre asiente a la verdad necesariamente, porque se impone con evidencia a su entendimiento. En la fe, el asentimiento es libre, porque el entendimiento asiente a una verdad que no es evidente. Esto lleva a preguntarse si puede una misma verdad ser objeto de la fe y del saber al mismo tiempo. Suárez y Vázquez y Lugo contestaron afirmativamente a esta pregunta. Santo Tomás, en relación a los *preambula fidei*, contesta a ella negativamente, pues de lo contrario una misma cosa sería para un mismo hombre al mismo tiempo libre y necesaria. Ambos conceptos, la fe y el saber, son para él inconciliables desde este punto de vista en un mismo sujeto con relación a una misma verdad.

Santo Tomás había rechazado todo saber demostrativo para los artículos de la fe. Hugo de San Víctor, al igual que Averroes, había distinguido tres clases de creyentes, ya expuesto anteriormente: las gentes simples, que creen sin conocimiento, los que fundamentan racionalmente lo que creen y los que llegan incluso a conseguir seguridad. Esto les llevaría a una confusión entre los conceptos de fe y saber, mejor aún, a una identificación entre los mismos. Santo Tomás rechaza estas "razones necesarias" de Ricardo de San Víctor y distingue entre dos categorías de artículos de fe, unos en sentido estricto, con los cuales nada tiene que ver la razón demostrativa, y otros en sentido lato, los *preambula fidei*, que son demostrables.

Todos nuestros conocimientos naturales proceden del mundo sensible. Por consiguiente, nada de lo que conocemos partiendo de la naturaleza externa sobre Dios, su existencia, su naturaleza, pertenece a la fe en sentido estricto. Incluso el conocimiento de Dios procede, pues, del mundo sensible.

La distinción que Santo Tomás ha realizado entre la fe y el saber radica en la doctrina aristotélica del acto y la potencia y en su lógico desarrollo. Y esta distinción entre fe y saber origina la distinción entre Filosofía y Teología, pero en un sentido menos estricto. Ambas son ciencias, lo cual las distingue de la fe. La Filosofía tiene como fundamento las verdades naturales propagadas por la razón. La Teología, las verdades reveladas, los artículos de

la fe. Pero la Teología no demuestra los artículos de la fe, sino que parte de ellos para demostrar otras verdades.

La gran conmoción religiosa que sucedió a la humanidad en el siglo I cambió la faz del pensamiento y del espíritu. Era como si el cristianismo hubiera repercutido en todas las reservas religiosas de los hombres, haciéndoles vibrar a su manera. Con la propagación de la doctrina cristiana se van desterrando por completo los antiguos moldes de creencias y de pensamiento. El neoplatonismo, actitud filosófica fundamentalmente religiosa, con Plotino y el Piadoso Porfirio, se incrusta cada vez más de tintes más sentimentales con relación a las nuevas ideas. Todas estas conmociones religiosas suponen una pérdida de la confianza en el universo, en la Naturaleza. La Naturaleza es en sí misma casi la Nada. Pero desde la Nada filosofa el cristiano, a diferencia del griego, que filosofa desde el mundo, desde las cosas. La Naturaleza es sólo en tanto es huella de Dios, *teogonia* como diría Eriúgena. En esta Naturaleza se encuentran todos sus miembros que por separado tendrían una significación específica, entre ellos el más noble, el Hombre, la Razón. Pero el hombre además ha pecado, se ha salido fuera de sí, aunque él mismo lo ignora en su interior. ¿Por qué ha pecado el hombre? Sin duda alguna porque tiene conciencia del pecado, aunque lo ignore y esto parezca paradójico, dice Kierkegaard, porque percibe la angustia, es decir, porque vive que es Nada y porque ve que es Nada.

Consecuentemente, se tiene la conciencia de que la superior actividad de la naturaleza humana, la Razón, es por sí misma casi Nada: sólo adquiere fortaleza cuando Dios la penetra, y la penetra con la Gracia, con la Revelación. Como formula Beda, al pecado original ha seguido la herida tremenda de la razón. Esto viene a confirmarlo la doctrina de San Agustín sobre la Iluminación, de carácter completamente neoplatónico y la fórmula anselmiana tantas veces citada.

Y ya dijimos cómo Alcuino todavía pretende probar por la Sagrada Escritura cuestiones filosóficas, incluso la triple división en Física, Ética y Lógica.

Pero de la fe en la ciencia, que sería el *credo ut intelligam* de San Anselmo, se pasa la fe en la Naturaleza, al *intelligo ut credam*. Esta fe en el cielo, esta suprema realidad, quedará, pues, indeleble. Mas una nueva evidencia se alza de nuevo con toda violencia transfigurada en el espíritu de Santo Tomás: es la evidencia de que la tierra, la Naturaleza es también una realidad insobornable; que la naturaleza material, con toda la plasticidad y cromatismo con que se ofrece a los sentidos, se nos impone con su presencia realísima. Y se observa en él un entusiasmo por las cosas materiales heredado de Alberto Magno. Esta realidad, en sí misma, es inferior, desde luego, a la realidad de Dios, pero realmente es más imponente, más inmediata, todavía más innegable. Esta realidad material, el Universo, que es efecto de Dios, es, sin embargo, una realidad por sí misma: no es una apariencia, un ser desprovisto de inferioridad: es una sustancia.

Ahora bien: esta realidad del universo es para Santo Tomás la fuente de todo conocimiento humano: y el conocimiento humano, la razón natural, como

actividad de la naturaleza, recobra de nuevo su seguridad. Y el conocimiento humano es para el hombre necesario (a diferencia de la fe, que es libre).

Ya no precisa la razón humana una iluminación especial para su desarrollo. Todo conocimiento deriva naturalmente por abstracción de las impresiones sensibles. Las obras de la razón, por lo mismo que proceden naturalmente, recaban para sí el prestigio de las obras naturales: ha vuelto la fe a la naturaleza humana, que es naturalmente buena, es decir, que es, que no es la Nada. "No se llama malo, dice Santo Tomás, a ningún ser por lo que tiene de ser, sino por lo que le falta, y así se dice de un hombre que es malo porque le falta la virtud, y de unos ojos, porque les falta la penetración en la mirada". "Todo ser es bueno, dice poco antes, en la medida que es ser. Todo ser, en cuanto tal, está en acto y es de algún modo perfecto, porque todo acto es una perfección. Pues bien, lo perfecto tiene razón de apetecible y de bueno, según hemos dicho, y, por consiguiente, todo ser, en cuanto tal, es bueno.

Vuelve a brillar la fe en las obras de la naturaleza humana, en lo racional, que tanto en las obras del entendimiento especulativo (ciencias) como práctico se deja perfilar. La fe en la naturaleza racional llega naturalmente en Santo Tomás hasta el punto de comprender que sus obras nunca pueden ser incompatibles con las de la Gracia. Existe una armonía entre ambas. Pero, ¿qué significa esto para nosotros? Significa que gracias a esta nueva fe, a la fe en la naturaleza, a la fe en el hombre y en sus virtualidades innatas, la Gracia misma se humaniza, deja de confinar con el delirio: puede ser ya un *obsequium rationabile*. En los *preambula fidei* la razón condena a la fe, aunque no necesariamente, y esto gracias a que en primer lugar somos y que luz puede iluminarnos: *intellego ut credam*.

Esta fe en nuestro mundo no tiene por qué degenerar en un orgullo luciferino. Precisamente el panteísmo ha derivado siempre más bien de una desconfianza en el mundo sensible, de una falta de fe en el universo tal cual es y que ha necesitado ser colmado y satisfecho por la fe en lo divino.

En cambio la fe en el mundo adquiere tonalidades más intensas con la Gracia, a la que no destruye, mejor aún, a la que perfecciona.

Defendemos la fe en el mundo, la fe en las obras humanas, culturales, que tuvo Santo Tomás, porque esta fe en lugar de destruir la fe en la Gracia la hace más íntima, mucho más humana. Defendamos, pues, esta nueva fe.

JULIO GARCÍA MOREJÓN

Salamanca, 7 de Marzo de 1951.