

La analogía de fe y razón en santo Tomás de Aquino¹

Martín F. Echavarría

Hablar de razón y fe en el Año de la Fe, dispuesto por Benedicto XVI, es algo del todo lógico. Hacerlo además a la luz de santo Tomás de Aquino, en el día de su fiesta, es además muy apropiado, ya que la Iglesia lo propone como modelo del modo correcto de entender la relación armónica que debe existir entre la razón y la fe (por ejemplo, *Fides et ratio*, 43-44).

Siguiendo a santo Tomás, hay que decir que de la fe y de la razón se puede hablar de múltiples maneras. Es decir, se trata de un término análogo que se predica de muchas realidades, ordenadas entre sí. Por fe se puede entender, en primer lugar, el objeto de la fe, expresado en enunciados que deben ser creídos; en segundo lugar, el acto de la fe, es decir el asentimiento por el cual aceptamos estos enunciados como verdaderos; y, finalmente, el hábito de la fe, es decir la virtud por la cual nuestra inteligencia se halla inclinada a tal acto respecto de tal objeto.

Por otro lado, también la razón se puede entender de muchas maneras. Por razón se puede entender la potencia o facultad por la cual nos hacemos capaces de entender discursivamente, cosa que es propia del ser humano. En segundo lugar, el acto de esta facultad. En tercer lugar, lo pronunciado en el interior de la mente por la potencia racional en su acto, el verbo mental o razón, en la cual entendemos la verdad de las cosas.

Según todas estas maneras de entenderlas, hay, de acuerdo con santo Tomás una muy íntima relación entre la razón y la fe, a tal punto que se puede afirmar que sin razón no existiría la fe, y a su vez que sin la fe la razón no alcanzaría su pleno desarrollo, aun en el orden natural. Por otro lado, obser-

¹ Conferencia leída en el día de santo Tomás en la Fundación Balmesiana, 28 de enero de 2013.

vamos inmediatamente otra analogía, de proporcionalidad, que se da entre ambas enumeraciones de significados: la que hay entre los enunciados de la fe y los enunciados de la razón; la que hay entre el acto de la fe y el acto de la razón; y la que hay entre la fe como hábito y la razón como potencia. Ordenaremos nuestra explicación según estas tres correspondencias, comenzando por el objeto de la fe y de la razón, siguiendo por el acto de fe y el acto racional, y terminando por el hábito de la fe y la razón como potencia. Al hacer esto, de alguna manera seguimos el orden que santo Tomás pone en la Suma de Teología al exponer la fe. Como las potencias y los hábitos se especifican por sus actos, y estos a su vez toman su especie de sus objetos, santo Tomás, al explicar la fe, trata primero del objeto de la fe, luego del acto de la fe y finalmente de la virtud de la fe.

I. Enunciados de la razón y enunciados de la fe

Empecemos, entonces, por establecer la relación entre los enunciados naturales de la razón y los enunciados de la fe. Y primeramente, hablemos de los enunciados naturales de la razón. ¿Qué es un enunciado? Un enunciado es una concepción o palabra mental compleja, es decir compuesta de varios conceptos o razones, al menos dos. De estos uno funciona como sujeto y el otro como predicado. En el enunciado decimos que algo es o no es, que es así o así. Los enunciados pueden ser verdaderos o falsos, en razón de que en ellos se diga o no lo que en realidad es. La verdad es la *adaequatio rei et intellectus*, la adecuación o “igualación” entre intelecto y cosa. Hay, pues, una conexión íntima entre el enunciado y la verdad, así como entre verdad y ser.

Hay enunciados cuya verdad captamos inmediatamente, sin necesidad de investigar. Ello se debe a que las razones de las que tales enunciados se componen nos son inmediatamente conocidas, como las de ente y no ente, uno y múltiple, todo y partes, etc. Así, por ejemplo, por el sólo hecho de entender las nociones de todo y parte, entendemos que el todo es mayor que cada una de las partes; y por el hecho de conocer las nociones de ente y no-ente, entendemos que nada puede ser y no sea al mismo tiempo y bajo el mismo respecto. Se trata de los que se suelen llamar “primeros principios”, conocidos por todo hombre por la sola luz natural de la razón y conservados en los hábitos de la inteligencia y de la sindéresis. Estos principios son conocidos por todo hombre, y nadie puede pensar sin recurrir, aunque sea implícitamente, a ellos.

En cambio, hay conexiones entre conceptos que no nos resultan evidentes inmediatamente, sino que debemos llegar a ellos por un trabajo inquisitivo de la razón. En esta investigación, partimos de la experiencia que tiene su origen en nuestros sentidos y que vamos atesorando en la memoria. A partir de la experiencia, inducimos algunos enunciados que funcionan como principios de nuestros razonamientos. Cuando la inducción es perfecta, obtenemos unos principios ciertos a partir de los cuales podemos razonar, obteniendo conclusiones que participan de la verdad y certeza de los principios. Esto es lo que Aristóteles y santo Tomás llaman ciencia: el hábito de las conclusiones del silogismo demostrativo. A veces, sin embargo, tal inducción no es perfecta, y la verdad de esos principios resulta meramente probable, a diferencia de la certeza de los primeros principios, que resultan de una inducción perfecta. De principios probables, resultan conclusiones también probables, que suelen recibir el nombre de “opinión”. Los silogismos que parten de opiniones y terminan en conclusiones probables se llaman “silogismos dialécticos”. Hay enunciados que expresan opiniones, y es característico de la opinión el que se dé con temor de que la proposición contraria sea verdadera, a pesar de que las opiniones pueden estar sólidamente fundamentadas en la experiencia y en la argumentación. De hecho, gran parte de lo que en el lenguaje actual se llama “científico”, en el lenguaje de santo Tomás sería considerado “dialéctico”, pues un principio epistemológico corriente de la teoría actual de la ciencia es que los enunciados científicos deben estar sujetos a revisión y superación. Lo que indica que no se trata de verdades absolutamente ciertas y definitivamente probadas. A veces, no tenemos evidencia suficiente para formarnos una opinión sólida, y por lo tanto la certeza de esos enunciados es aún menor (retórica, poética, etc.). Pero a veces, aun sin tener la plena certeza de la visión, asentimos sin dudar a una proposición, sin temor de que la contraria sea verdadera. Eso se llama “fe”. Esta fe supone un acto de la voluntad. Tal fe puede apoyarse en razones, en la experiencia, pero no es visión clara. Pero hay muchísimas cosas en nuestra vida cotidiana, que ni siquiera llegamos a conocer por experiencia propia, sino porque alguien nos lo ha dicho. Si aceptamos tales enunciados es porque confiamos en quien nos los transmite. Esta confianza, generalmente fundada sobre la autoridad de quien nos da a conocer esos enunciados, aunque también podría fundarse en otras razones, pero que también supone un acto voluntario de aceptación por parte nuestra, es un modo especial de fe, una fe que no es la fe sobrenatural que nos ocupa, sino

una fe natural, humana. Esta fe es un tipo de conocimiento cuya certeza depende totalmente de la autoridad de quien nos comunica estas noticias y, por lo tanto, en el ámbito puramente humano, es inferior a la de los primeros principios naturalmente evidentes y a la de la ciencia.

Teniendo ya un panorama de los enunciados naturales de la razón, pasemos a los enunciados de la fe sobrenatural. Lo primero que debemos decir de ellos es que los enunciados de la fe, en cuanto son enunciados son también “razones”. De hecho, los dogmas están compuestos por conceptos naturales. Por eso, algo entendemos cuando los formulamos, aunque la cosa misma que principalmente creemos, la Verdad primera que es Dios, no la podamos comprender. Por ejemplo, cuando decimos que “Dios se hizo hombre”, o que “Dios es tres Personas”, estamos usando los conceptos de hombre, de tres y de persona, que son naturales, a veces unívocamente (como hombre predicado del Verbo de Dios) y otras analógicamente (como tres y persona dichos de Dios). De Dios mismo, propiamente no tenemos concepto, pues trasciende todo lo que podemos definir, por estar por encima de todo género. De hecho, a Dios lo conocemos más removiendo las imperfecciones de las criaturas, a partir de las cuales lo designamos con distintos nombres, que añadiendo diferencias a partir de un género unívoco, como procedemos normalmente en las definiciones. Sin embargo, hay un cierto conocimiento natural de Dios, que es presupuesto del acto de fe. Pues podemos saber de Él que es, y que contiene en modo eminente todo cuanto de perfecto se encuentra en las criaturas, pero de un modo para nosotros desconocido, pues está por encima de todas las categorías que encontramos en la realidad creada.

Suponiendo, entonces, que los enunciados de la fe presuponen conceptos o razones humanas, es sobre todo el enunciado en cuanto tal el que nos sería desconocido sin la Revelación divina. Por la fe no recibimos conceptos o razones complejas nuevas, sino un uso analógico y una conexión entre ellos que desconocíamos y que desconoceríamos si no fuera por la Revelación, como que Dios es Trino, o que Dios se hizo hombre. Y esto es lo específico del enunciado revelado en comparación con el enunciado de la razón. Mientras que este último se nos hace patente, inmediata o mediatamente, gracias a la luz natural de la razón, es decir gracias a una capacidad activa de iluminar la experiencia que es proporcionada al carácter finito de nuestro ser, el enunciado de la fe se hace cognoscible por una luz añadida sobrenaturalmente, por infusión de Dios, que es la luz de la fe, que nos in-

clina a asentir a lo que Dios y la Iglesia nos proponen como necesario creer para alcanzar nuestra salvación.

De lo que hemos dicho hasta aquí se siguen varias consecuencias:

a) El acto de fe es también un acto de la razón. Esto lo analizaremos en el apartado siguiente.

b) El enunciado de la fe presupone el desarrollo conceptual natural del ser humano. La verdad de este aserto se ha ido comprobando a lo largo de la historia del dogma, que se ha podido precisar cada vez mejor gracias al progreso de la filosofía y de la teología. La Iglesia ha insistido en tiempos recientes sobre la importancia del lenguaje y conceptualización metafísicos en que se expresan los más importantes dogmas de nuestra fe, y en cómo una separación de la metafísica clásica, en particular la de santo Tomás, lleva a una ininteligibilidad del dogma.

c) Los enunciados de la fe presuponen algunas verdades de orden natural, como la existencia de Dios, un Dios omnipotente, omnisciente, fuente de toda bondad, creador y providente, así como la espiritualidad del alma humana, su carácter racional y libre, etc. Es lo que se suele llamar "*praeambula fidei*". Por el hecho de ser necesarios para la fe, estos enunciados naturales, conocidos con dificultad por la filosofía, se hallan explícitamente en la Revelación, y pueden ser también creídos, si bien lo propiamente Revelado es lo sobrenatural, incognoscible por las solas fuerzas humanas.

d) Dado que tanto lo que conocemos naturalmente, como lo que conocemos por fe tiene por origen a Dios, pues él no sólo nos infunde la fe sobrenaturalmente, sino que al crear nuestra naturaleza, con-creó la luz natural de la razón por la que a todos se nos hacen evidentes los primeros principios, de los cuales deriva de algún modo todo nuestro conocimiento natural, no puede haber verdadera contradicción entre el saber natural, especialmente la ciencia, y la fe. Ambos tienen el mismo origen primero y llevan, por caminos distintos, pero que se encuentran, a conocer a Dios.

Volvamos, pues, al tema de los enunciados de la fe. Primero que nada, es evidente que existe una analogía con los enunciados creídos por fe natural. Al igual que en la fe natural, la conexión entre el predicado y el sujeto no es ni inmediatamente evidente, ni resultado de un razonamiento, sino que es algo que le creemos a alguien. Sin embargo, mientras que la fe natural es endeble como conocimiento, la fe sobrenatural es la forma más elevada

y cierta de conocimiento a la que podemos llegar en esta vida. La más elevada, porque su objeto es la Verdad primera, que es Dios mismo. La más cierta, porque mientras que la luz natural del entendimiento es limitada y puede fallar, cayendo en el error, Dios, fuente de la Revelación, no puede engañarse ni engañarnos (Conc. Vaticano I, Const. dogm. Dei Filius, c. 3, Dz. 1789). De tal manera que el conocimiento de la fe es el más firme conocimiento que tiene el hombre, a pesar de no tener todavía la visión inmediata del Principio.

Y este es otro punto a destacar. Tanto la fe humana como la divina son “*de non visis*”, de lo que no se ve. Esto nos introduce en el carácter intrínsecamente oscuro y místico de la fe. La fe ilumina toda nuestra vida, pero lo que es nuclear en ella, nos resulta oscuro, no porque Dios sea tinieblas, ni quepan tinieblas en Él, sino por la debilidad de nuestra mente. A Dios no lo podemos encerrar en nuestros conceptos ni abarcar con nuestros razonamientos. Esto debe llevarnos a una actitud de reverencia y de adoración. El pseudo Dionisio, una de las fuentes principales de santo Tomás, tiene esta famosa frase: “si viendo a Dios, comprendes lo que ves, no es a Dios a quien ves, sino algo cognoscible de su entorno”. Por la fe no entendemos a Dios, aunque entremos con nuestra inteligencia en su misterio, como Abraham entraba a la nube.

Pero hay más. Uno de los aportes que han hecho de santo Tomás un punto de referencia ineludible en la historia de la teología y del pensamiento en general, es su concepción de la teología como ciencia. La fe sobrenatural misma es, como hemos dicho, la forma más elevada y cierta de conocimiento del hombre en este mundo, superior no sólo a la fe meramente humana y a la opinión, sino también a la ciencia y a la sabiduría humanas y filosóficas. Pero además, a partir de la fe, y utilizando los recursos más refinados de la razón natural, es decir los conceptos y enunciados elaborados por la filosofía y en especial por la metafísica, se puede dar una profundización en los enunciados de la fe, una “*intelligentia fidei*”, que tiene verdadero rango, no sólo de sabiduría, sino también de ciencia. De modo análogo a como la ciencia humana desarrolla sus conclusiones a partir de los enunciados naturalmente evidentes a la luz natural de la razón, la teología argumenta llegando a conclusiones cuya verdad y certeza depende de la verdad y certeza de la fe.

Santo Tomás argumenta este punto así: si bien los principios de la fe no nos son inmediatamente evidentes, en el orden natural también hay ciencias que no parten de principios inmediatamente evidentes, sino que

toman sus principios de otras ciencias, que los han probado previamente. Así, la perspectiva se subalterna a la geometría, y el arte militar a la ciencia y prudencia política. De modo semejante, la teología toma sus principios de la “ciencia de Dios y de los santos”. Dios posee esta ciencia por esencia; los santos en el Cielo, por una participación perfecta; nosotros en este mundo, por una participación incoada, que llegará a la perfección en la Vida Eterna, cuando veamos a Dios cara a cara y lo conozcamos no a través de la multiplicidad de las razones creadas, inadecuadas a la infinita perfección de Dios, sino a través de su misma Razón increada, el Verbo o Palabra eterna por la que Dios se conoce a Sí mismo.

De modo análogo a como la luz natural de la razón y la fe no se pueden contradecir, por tener un mismo principio, que es Dios, de modo semejante, entre ciencia y fe, o entre ciencia humana y teología, no tendría por qué haber contradicción. Si bien se trata de dos formas de saber distintas, con sus propios contenidos y métodos, ambas se complementan y contribuyen al progreso del hombre. Así como la naturaleza y la gracia son distintas, pero tienen en Dios su origen, y se relacionan armónicamente, así sucede, o debería suceder, con la fe y la ciencia.

Pero todavía se debe decir más. Pues la gracia no sólo es algo que se agrega a la naturaleza como un añadido extrínseco, sino que la gracia, al hacernos partícipes de la naturaleza divina, nos “diviniza”, elevando nuestra naturaleza por los dones gratuitos. Esto tiene su efecto en todos los rincones de nuestra naturaleza, y muy especialmente en la razón, nuestra facultad más alta y más propia. Por ello, en cierta manera, la teología es el resultado de la divinización de nuestra inteligencia por la fe. Pues la teología no sólo se pone al costado de la ciencia humana natural, sino que la asume y la transforma en su interior. En la medida en que la teología asume el fruto más maduro de la razón humana y lo eleva para referirse al mistero de Dios mismo, la teología realiza en su interior, a través de esa asunción, aquella unidad del saber, o aquella “unidad según síntesis”, para decirlo con Canals, que tanto se echa en falta hoy por la fragmentación del saber en múltiples disciplinas inconexas, dejando insatisfecho el anhelo humano de unidad interior.

Ya desde el punto de vista natural hay una ordenación jerárquica del saber, que produce orden en nuestra mente: la mera creencia y la opinión, se ordenan y culminan en la ciencia. Por eso ni la creencia humana, ni la opinión, son virtudes intelectuales, aunque podamos tenerlas en estado de disposición o de hábito. Pues sólo la ciencia se ordena sólo a la verdad,

mientras que la opinión puede ser falsa, aunque tengamos algunos buenos argumentos que nos hayan hecho parecer que es verdadera. Por eso, es endeble toda ciencia experimental que no aspire a convertirse en saber pleno, y que no se apoye, como en su base y marco, en la filosofía. En la ciencia misma a su vez hay un orden. Los saberes técnicos se ordenan a la moral. Los saberes práctico-morales, se ordenan a lo teórico, y entre las ciencias teóricas tiene la primacía la metafísica, que, como sabiduría humana, juzga sobre los principios de todas las ciencias e incluso sobre los primeros principios naturales, elevándose a las causas últimas de todas las cosas tanto como lo permite la virtud de la luz natural de la razón. Sin desarrollo de la metafísica, por lo tanto, las ciencias pierden el rumbo y se deshace el organismo del saber. Las ciencias teóricas terminan siendo opinión, una opinión, además, subalterna a la praxis socio-política. La misma moral, por su parte, termina reducida a ciencia social, y tanto ciencias sociales como naturales terminan subalternas a la técnica, reducidas a mera investigación “básica”, sin valor alguno si no termina en una aplicación patentable y comercializable. Y donde la técnica tiene la primacía sobre la ciencia, se adviene una conversión al placer animal, el único que puede ser saciado por la técnica, pues los deleites del espíritu son inalcanzables por un mero dominio de la materia por la técnica.

En la encíclica *Fides et ratio*, Juan Pablo II recordaba por ello la urgencia de rescatar el uso metafísico de la razón, tanto para recuperar la unidad operativa natural del espíritu humano, como para comprender adecuadamente la fe y desarrollar la teología, para lo cual volvía a proponer como modelo insuperable a santo Tomás. Intuyo, sin embargo, que la recuperación de la metafísica irá de la mano con una simultánea y, en la intención, primera, recuperación de la teología y de la mística, pues la gracia si bien presupone la naturaleza, no la supone sana. Y uno de los efectos de la fe, nos dice santo Tomás en la *Summa*, es la purificación de la mente, lección muy bien aprendida por san Juan de la Cruz, que considera que la purificación de las noches oscuras es producida por la fe, informada por la caridad. Aquel saber natural, entonces, ordenado y unificado bajo la metafísica, es asumido por la teología que, como sabiduría, juzga de todas las cosas, aun de las mismas ciencias, a la luz de la Verdad primera, purificando y completando la visión “desde abajo” de la metafísica y de las demás ciencias humanas con una penetración en la Causa primera de la que la ni metafísica, ni ningún saber humano, es capaz. Por otro lado, al unirnos con Dios Uno, la fe produce

una unidad misteriosa en el saber, y entre el saber natural y las realidades del orden sobrenatural, que es irrealizable por las solas fuerzas humanas.

II. El acto de la fe y el acto de la razón

Pasemos ahora a la analogía entre el acto de la razón y el acto de la fe. En realidad, tal como venimos de decir, el acto de la fe es también un acto de la razón. Es un acto sobrenatural de la razón. Por ello, la analogía es más bien entre el acto natural de la razón y el acto sobrenatural de la misma facultad.

La razón humana tiene tres actos: la simple inteligencia, la composición y división y el razonamiento. El primero consiste en la captación incompleja de contenidos inteligibles; la segunda, en la unión y separación de esos contenidos simples, por la afirmación y la negación. Aunque santo Tomás no utiliza esta expresión para referirse exclusivamente a la "*compositio et divisio*", es la operación que autores posteriores llamarán "juicio". El tercer acto consiste en conectar afirmaciones o negaciones para obtener de ellas una tercera composición y división, cuya verdad deriva de la verdad de las premisas. Hemos dicho algo de esto en el punto anterior al hablar de la ciencia.

El acto de fe se pone, tal como hemos adelantado, al nivel del acto de composición y división, no al de la simple aprehensión, porque en la fe no hay visión, y porque los conceptos que maneja son los que ha elaborado la razón natural. A partir de ellos se refiere a cosas sobrenaturales, de las cuales no puede tener un concepto proporcionado por trascender el género de las cosas naturales. La tercera operación, corresponde más al desarrollo de la teología, que es una expansión del acto de fe. En todo caso, el razonamiento siempre se ordena a la enunciación de una verdad.

Por el acto de simple inteligencia, dice santo Tomás, el hombre se acerca al modo inmediato de captación de su objeto del ángel. Por tener este acto, esta capacidad cognitiva del ser humano recibe el nombre de "inteligencia". Esta inteligencia es una participación de algo que los ángeles poseen en modo más perfecto. En cambio, por su modo de proceder compositivo en la segunda y en la tercera operación, que es propio del hombre, esta misma facultad se llama "razón".

El acto de la fe, justamente por pertenecer a la segunda operación es más propiamente un acto de la razón como razón, elevada por la gracia. Por ser un acto de la razón compositiva, pero sobre todo por su imperfección respecto del saber terminal, que se dará en el Cielo, el acto de la fe es una

forma de pensamiento, de *"cogitatio"*. Por eso, santo Tomás lo define con la expresión de san Agustín: *"cum assensione cogitare"*. Al versar la fe sobre lo que no se ve, no mueve a la inteligencia con necesidad. Tal movimiento depende, por eso, de la voluntad de la persona humana y, por lo tanto, de sus disposiciones: "el acto de la fe es creer, que [...] es un acto del intelecto determinado a algo uno por el imperio de la voluntad" (S. Th., II-II, q. 4, a. 1 c.). Por eso, santo Tomás dice que la fe supone la disposición positiva de la "obediencia". De esta manera, tal como dice en el Catecismo de la Iglesia Católica, el acto de fe no sólo involucra a la inteligencia, sino a la voluntad, a sus disposiciones y, por ello, a toda la persona.

Así como el acto de entender no termina en el enunciado, sino que alcanza la realidad misma representada en el enunciado, algo semejante sucede en el acto de la fe. Dice santo Tomás (II-II, q. 1, a. 2, ad 2): *"actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem: non enim formamus enuntiabilia nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia, ita et in fide"*. El acto de la fe llega a la cosa misma creída, es decir, tiene por objeto a Dios. Por eso el acto de fe es un acto teológico o teologal, es decir, que se dirige directamente a Dios mismo. Lo cual nos vuelve a poner en sintonía con la dimensión mística del pensamiento de santo Tomás. Al ponernos la fe en contacto con Dios mismo, es el primer principio de nuestra vida interior. Por la fe, no vemos a Dios, pero en cierta manera lo "tocamos" con nuestro asentimiento, nos ponemos misteriosamente en su presencia y, si bien no lo vemos, lo podemos sentir presente en toda nuestra vida, alimentándola, purificándola e iluminándola.

III. La razón como sujeto del hábito de la fe

Para terminar, hablaremos de la referencia de la fe como hábito a la potencia racional. Nuevamente comprobamos aquí la íntima relación entre razón y fe. Razón y fe no se relacionan como dos cosas paralelas, sino como la perfección y su sujeto, como el acto y la potencia. La razón es el sujeto en el que inhiere y al que perfecciona la virtud de la fe. En este sentido se puede decir que la fe supone a la razón, en el sentido de que la subpone, la tiene casi "debajo", por ser su sujeto. Pero, tal como decíamos, la fe no presupone que la razón sea perfecta, en el sentido de que esté plenamente desarrollada o que esté libre de errores. Por el contrario, la fe no sólo abre la mente al conocimiento de la intimidad de Dios, a la que nunca se podría

haber llegado por las fuerzas naturales, sino que también la sana y la purifica haciéndola funcionar mejor en su propio orden, especialmente en el plano metafísico y moral.

Hemos dicho anteriormente que la fe humana no es propiamente una virtud. Esto se debe a que la virtud ordena sólo al bien. El bien de la razón es la verdad. Por eso, sólo son virtudes aquellos hábitos que ordenan sólo a la verdad, y no al error. Pero una creencia meramente humana puede ser errónea. Por eso, la fe humana no es virtud. Por el contrario, la fe sobrenatural es una virtud, porque ordena con certeza, no sólo a la verdad y al bien, sino a la Verdad primera y al Bien último. Por esto, la fe es la primera de las virtudes en sentido pleno. Son virtudes en sentido pleno las que conducen al bien *simpliciter*, y no *secundum quid*. El bien *simpliciter* del hombre es su fin último, que es la contemplación inmediata de Dios. Por eso sólo son virtudes *simpliciter* las virtudes infusas, y especialmente las teologales, una de las cuales es la fe. Como el acto de la fe está presupuesto en el acto de todas las otras virtudes sobrenaturales, tanto teologales, como morales infusas, ella es la primera de las virtudes, y por eso juega un papel fundamental en la organización operativa de la personalidad cristiana.

Santo Tomás toma la definición de la virtud de la fe de la carta a los *Hebreos* (11,1): “Est autem fides substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium” y la estructura como una definición formal, con estas palabras: “la fe es un hábito de la mente, por el cual se inicia la vida eterna en nosotros, haciendo a nuestro intelecto asentir a lo que no aparece” (II-II, q. 4, a. 1, c.).

Se debe subrayar esto con cuidado: la fe es la Vida eterna iniciada en nosotros. Esta presencia misteriosa de la Vida eterna en nosotros es la que hace que el intelecto asienta. Para entender esto de alguna manera, parece pertinente señalar otra analogía que aún no hemos explicitado, la que hay entre la luz natural de la razón, es decir el intelecto agente y la luz sobrenatural de la fe. Esta última no es sólo el hábito que contiene los enunciados de la fe, sino antes, y más radicalmente, una luz que connaturaliza nuestro intelecto con la realidad divina inclinándolo al asentimiento a tales enunciados, elevando los contenidos de nuestros conceptos naturales a un uso sobrenatural, de modo semejante a como el intelecto agente deriva de la perfección en el ser inteligible de nuestra alma, haciéndonos capaces de elevar lo que presenta nuestra experiencia también al nivel del *ser inteligible*. Así lo dice santo Tomás: “Se debe decir que la luz de la fe hace ver las cosas

que se creen. Pues así como por los otros hábitos el hombre ve aquello que le es conveniente según aquel hábito, así también por el hábito de la fe el hombre es inclinado a asentir a aquellas cosas que pertenecen a la fe recta y no a otras” (II-II, q. 1, a. 4, ad 3). Es esencial a la fe ser “*sensus fidei*”. Ahora bien, mientras que la luz natural nos hace “entender” contenidos proporcionados a nuestra virtud entitativa y operativa, la luz de la fe nos hace asentir a la verdad revelada, a partir de una especie de inclinación en la facultad intelectual que es como un instinto interior que nos hace reconocer la voz del verdadero Pastor, pero que no hace que la Verdad primera sea inmediatamente inteligible o completamente evidente para nosotros. Porque en el fondo, a diferencia de en la abstracción, que hace inteligible en acto lo que es inteligible en potencia a causa de la materialidad y potencialidad de las cosas materiales, la luz de la fe debe llevarnos a algo que es super-inteligible, que está más allá de lo que es proporcionado a nuestra capacidad natural. De allí la necesidad de la voluntad, y en última instancia de la caridad, que hace que la fe sea viva. Por eso, en esta vida, el acto de fe es complementado, si bien no propiamente superado, por los dones intelectuales del Espíritu Santo: don de inteligencia, don de ciencia, don de consejo y, sobre todo gracias a la caridad, por el don de sabiduría.

El tema de la sabiduría nos devuelve al terreno de la mística. Y es que toda la vida sobrenatural se teje en esta vida sobre el trasfondo misterioso de una presencia de Dios que es oscura, pero vivificante. Esta sabiduría, si bien está conectada a la caridad, tiene como sujeto al intelecto. Por ella, que no se da en esta vida sino en unión con la fe, llegamos al máximo desarrollo del intelecto del que somos capaces en esta vida. De esta manera, la sabiduría natural o metafísica, y la sabiduría teológica obtenida a partir de los principios de la fe, se complementan con este conocimiento por inclinación o connaturalidad, que tiene que ver con la asimilación interior del creyente con Dios:

La sabiduría que se llama don difiere de la que se llama virtud intelectual adquirida. Pues aquella se adquiere por el esfuerzo humano, mientras que esta *desciende de lo alto*, como se dice en *St. 3, 15*. De modo semejante, difiere de la fe. Pues la fe asiente a la verdad divina por sí misma; pero el juicio que se hace según la verdad divina pertenece al don de la sabiduría. Y por ello, el don de sabiduría presupone la fe; porque *cada uno juzga bien de aquello que conoce*, como se dice en el l. I de la *Ética*. (II-II, q. 45, a. 1, ad 2)

La fe es un conocimiento misterioso de Dios. Conocimiento que es posible a su vez, por una connaturalización de la potencia intelectual con las realidades divinas, que es en lo que consiste el hábito de la fe. La caridad a su vez, produce una connaturalidad aun más profunda, pues es amor de amistad, y es propio de este amor unir al amante y al amado, no sólo cognoscitivamente, sino totalmente. Por eso, la sabiduría que causa la caridad, permite no sólo conocer misteriosamente a Dios, sino juzgar rectamente de todas las cosas, divinas y creadas, según las Razones ocultas en Dios:

La sabiduría implica cierta rectitud del juicio según las razones divinas. La rectitud del juicio puede darse de dos modos. Primero, según el perfecto uso de la razón; segundo, por cierta connaturalidad hacia aquellas cosas de las que se debe juzgar. Como de aquellas cosas que pertenecen a la castidad juzga rectamente quien aprendió la ciencia moral; pero por cierta connaturalidad con ellas juzga bien quien tiene el hábito de la castidad. Así también, acerca de las cosas divinas por inquisición de la razón le corresponde tener recto juicio a la sabiduría que es virtud intelectual; pero tener un juicio recto de ellas según cierta connaturalidad con las mismas es propio de la sabiduría según que es don del Espíritu Santo. [...] Este tipo de "simpatía" [*compassio*] o connaturalidad con las cosas divinas se logra por la caridad, que nos une con Dios, según lo que dice I *Cor.* 6, 17: *quien se une a Dios, es un espíritu con Él.* Así, la sabiduría que es don tiene su causa en la voluntad, es decir, la caridad, pero tiene su esencia en el intelecto, cuyo acto es juzgar rectamente. (II-II, q. 45, a. 2, c.)

Si bien esta sabiduría se diferencia de la teología como hábito, esta no se puede desarrollar correctamente y en profundidad sino bajo el impulso y en continuidad con la sabiduría infusa. Pues, ¿cómo no errar ni desviarse en los juicios acerca de las cosas de Dios, que dista infinitamente de nuestra inteligencia, guiándonos sólo por los enunciados de la fe explícitamente formulados y con ayuda de instrumentos lógicos humanos? Sólo el Espíritu de Dios que está en Dios puede juzgar rectamente de Él. Sin la sabiduría espirada en nosotros como don, toda teología corre el riesgo de transformarse en un sistema racionalista. Tal vez pueda haber mística sin teología sistemática, pero no puede haber teología sin mística. La razón, transformada por la caridad y la sabiduría divina, queda transfigurada y como divinizada,

realizando de un modo superior al humano, la “unidad según síntesis”, la plena integración en la razón de lo divino y lo humano.

Por lo dicho, se debe introducir una pequeña, pero importante salvedad sobre la primacía de la fe entre las virtudes, referida a la virtud de la caridad. Sólo salva la fe “viva”. La fe viva es la fe informada por la caridad. La caridad es la forma de todas las virtudes, no la forma intrínseca, sino la que impera los actos de todas las virtudes, pues ella ordena a toda la persona al fin último, y sólo es virtud en sentido pleno la que ordena al fin último. De este modo, ninguna virtud es tal plenamente, ni siquiera la fe, ni la esperanza, sino en cuanto están informadas por la caridad. En este sentido, la caridad tiene primacía sobre la fe, tal como la forma y el acto tiene primacía sobre la potencia, y el motor sobre el móvil. En el fondo, de lo que se trata es de que, en esta vida, es más importante amar a Dios que conocerlo. Porque cuando conocemos algo, traemos lo conocido al interior del cognoscente, que lo posee a su modo, mientras que el apetito se dirige a la cosa misma amada en sí misma. Por eso, es mejor conocer que amar las cosas inferiores al hombre, pues al conocerlas, en cierto modo las elevamos a un modo de ser, el inteligible, que es superior al que tienen en sí mismas. En cambio, como nuestro conocimiento de Dios es imperfecto, es más importante amarlo. Por eso, la caridad es más eminente que la razón y que la fe:

Las realidades que están por debajo del alma existen de un modo más noble en el alma que en sí mismas, porque cada cosa está en otra según el modo de aquello en lo que está, como se dice en el libro *De causis*. Pero las cosas que están por encima del alma existen de un modo más noble en sí mismas que en el alma. Y por eso, de las cosas que son inferiores a nosotros es más noble el conocimiento que el amor, por lo que el Filósofo en el l. X de la *Ética* pone a las virtudes intelectuales por encima de las morales. Pero de aquellas realidades que están por sobre nosotros, y principalmente de Dios, es preferible el amor que el conocimiento. Y por eso, la caridad es más excelente que la fe. (II-II, q. 23, a. 6, ad 1)

Martín F. Echavarría
Universitat Abat Oliba CEU
echavarría@uao.es