

# FE Y PERSONA

JUAN FERNANDO SELLÉS

The author, after reviewing Aquinas work and the Teachings of the Catholic Church about the cognitive statute of the virtue of Faith, argues, based on Polo's proposals on Anthropology, that is the «personal knowledge», that is, the knowledge at the level of the act of being, and not simply the «rational knowledge» what is elevated by the supernatural virtue of Faith, that God infuses in the «personal kernel» of the human being.

## 1. Introducción.

Ofrecer un estudio en torno a la encíclica del Santo Padre Juan Pablo II *Fides et ratio* bajo el título de *Fe y persona* puede parecer una propuesta «general», que dé la impresión de poner en correlación la virtud teológica de la fe con las diversas dimensiones constitutivas del hombre e incluso con las distintas facetas de lo humano, que son múltiples, distintas y jerárquicas. Pero lejos de ser una «generalización» es una *concentración*, pues lo que se plantea en estas páginas no es vincular la fe con las variadas dimensiones humanas, sino justo lo contrario. En efecto, no se entiende aquí *persona* como sinónimo de *hombre*, sino como el *núcleo del ser humano*, su *acto de ser*, y es en ese foco donde se propone emplazar la *fe*.

Por tanto, el título expuesto ahora a modo de disyuntiva se titularía de este modo: “¿*Fides et ratio* o *fides et persona*?”. Para la *filosofía clásica y moderna* habría que ceñirse a la primera parte de la alternativa. Efectivamente, si ser «animal racional» es lo más definitorio de lo humano para la filosofía clásica griega y medieval, y si la razón es lo más alto del hombre para la filosofía moderna, la fe, en caso de aceptarla, habría que engazarla con la *razón*. Sin embargo, darse cuenta que uno tiene razón no es conocimiento racional ninguno, sino un conocimiento superior.

Nadie es su razón sino que *tiene* razón. Para percatarse de ello se requiere conocer la razón desde una instancia cognoscitiva superior. Se trata de un *conocer personal*, o si se quiere, de un conocer a nivel de *ser*, no a nivel de *potencia* (siendo así que la potencia o facultad racional forma parte de la *esencia* humana). En consecuencia, se atenderá a la segunda parte de la disyuntiva, al ajuste entre «fe y persona», pero no por ser la persona más «general» que la razón, sino por ser más *radical*.

En el presente trabajo se proponen a consideración estas cuatro tesis: a) La teología cristiana, sintetizada en especial por Tomás de Aquino, considera la fe como un *hábito* de la *mente* o *intelecto* que es movido por la *voluntad* y por la *gracia* divina para asentir a la verdad revelada por *Dios*. b) El Magisterio de la Iglesia ha ratificado esa proposición, pero desde antiguo y recientemente afirma también que la fe alcanza por entero al *ser* del hombre, y no sólo a su razón. c) Por otra parte, siguiendo la propuesta filosófica de ampliación de los *trascendentales* al ámbito de la *antropología* de Polo, se puede admitir que el conocimiento *natural* humano más elevado no es el *racional*, sino el *personal*. c) Por último, a raíz de la lectura de la encíclica *Fides et ratio*, se puede entender que ese *conocer personal* es el que es elevado por la *fe sobrenatural*, es decir, que la fe no eleva meramente a la razón, sino a la *persona* como *ser cognoscente*.

## 2. Fe y razón en Tomás de Aquino.

Para centrarse en el estudio de las relaciones entre la *fe* y la *razón*, es pertinente tomar, en primer término, como uno de sus principales modelos filosófico-teológicos el legado de Tomás de Aquino<sup>1</sup>. Aunque “la Iglesia no propone una filosofía propia ni

<sup>1</sup> Juan Pablo II, *Fides et ratio*, nn. 43, 44, 57, 58, 59, 61 y 78, Palabra, Madrid, 1998. Obviamente, no es ésta la primera ocasión en la que la Iglesia se pronuncia acerca de las relaciones entre fe y razón (Concilio Vaticano I, Constitución *Dei Filius*; León XIII, *Aeterni Patris*, 4 de agosto de 1879; Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, nn. 14-15, 20-21), ni tampoco la primera ocasión en que Juan Pablo II hace referencia al magisterio de Tomás de Aquino (A. del

canoniza una filosofía particular con menoscabo de otras”, (porque) “ninguna forma histórica de filosofía puede legítimamente pretender abarcar toda la verdad”, (no obstante) “sus intervenciones se dirigen en primer lugar a estimular, promover y animar el pensamiento filosófico” (FR, n. 51). Y por esta razón “la intención del Magisterio era, y continúa siendo, la de mostrar cómo Santo Tomás es un auténtico modelo para cuantos buscan la verdad. En efecto, en su reflexión, la exigencia de la razón y la fuerza de la fe han encontrado la síntesis más alta que el pensamiento haya alcanzado jamás”<sup>2</sup>.

Atendamos, pues, en este primer epígrafe al engarce entre fe y razón según la doctrina de Tomás de Aquino. Centrar la atención en el *corpus* tomista conlleva una ventaja indudable, a saber, que del mismo modo que San Agustín representa el compendio de la *Patrística*, Tomás de Aquino supone la síntesis de los puntos clave de los pensadores cristianos precedentes que intentaron aunar la razón y la fe.

En un representativo texto de un libro temprano, el *De Veritate*<sup>3</sup>, Tomás de Aquino resume las tesis célebres que autores cristianos tales como San Agustín, San Juan Damasceno, Hugo de San Víctor propusieron sobre la fe. En ese pasaje se afirma que *el sujeto de la fe es la mente o el intelecto movido por la voluntad y por la gracia divina*, y que consiste en un *hábito*. Distingue, además, la fe de otros hábitos intelectuales. Intentemos explicitar esas tesis recurriendo a las obras completas de Tomás de Aquino.

---

Portillo, “L’attualità di San Tommaso d’Aquino secondo il magisterio di Giovanni Paolo II”, en *Actas del Congreso Tomístico Internacional*, 1992, 93-94).

<sup>2</sup> Juan Pablo II, *Fides et ratio*, n. 78, 107. En el texto de la carta encíclica se cita a Tomás de Aquino en más de 20 ocasiones (muchas más referencias que las atribuidas a cualquier otro autor). Además, 7 números casi completos del documento están dedicados a la exposición de su propuesta doctrinal en este punto.

<sup>3</sup> Tomás de Aquino, *Q. D. De Veritate*, q. 14, a. 2, co.

a) ¿Cuál es el sujeto de la fe?

El *principio* en el que radica la fe para Tomás de Aquino es el *intelecto*: “creer es un acto del intelecto”<sup>4</sup>. Una primera observación que debe hacerse es que Tomás de Aquino al tratar de la *fe* no emplea usualmente el término «ratio» como sujeto de ella, sino el de «intellectus»<sup>5</sup>; y es bien conocido que el autor admite una neta distinción *jerárquica* entre ambos<sup>6</sup>. La fuente de la distinción es aristotélica<sup>7</sup>. El «intellectus» es superior a la «ratio», porque conoce directamente, sin argumentación racional<sup>8</sup>. Es un “hábito por el cual el hombre, en virtud de la luz del *intelecto agente*, conoce *naturalmente* los *principios* indemostrables”<sup>9</sup>.

¿Es que acaso la fe no repercute también en la *razón* para Tomás de Aquino? También eso es admitido por él<sup>10</sup>. Otras veces,

<sup>4</sup> Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d. 23, q. 3, a. 1, b, co.

<sup>5</sup> Además del texto arriba citado, véase Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d. 23, q. 2, a. 2 c, co; d. 26, q. 2, a. 4, ad 5; *Super ad Thimoteum*, cap. 2, lc. 3/158.

<sup>6</sup> J. Cruz Cruz, *Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento clásico*, Eunsa, Pamplona, 1982; J. Peghaire, *Intellectus et ratio in S. Thomas*, Institut de Études Médiévales de la Université d’Ottawa, Paris, 1936; J. F. Sellés, “En torno a la distinción entre *intellectus* y *ratio* según Tomás de Aquino”, en *El trabajo filosófico de hoy en el continente*, Memorias del XIII Congreso Interamericano de Filosofía, Universidad de los Andes, Bogotá, 4-9 julio 1994, 355-360.

<sup>7</sup> “Si, pues, alcanzamos la verdad por medio de la ciencia, la prudencia, la sabiduría y la *inteligencia* sin engañarnos nunca, y ello tanto en el orden de lo necesario como en el orden de lo posible, si de las tres facultades –la prudencia, la ciencia y la sabiduría– ninguna puede tener conocimiento de los primeros principios, resta que sea la *inteligencia* la que los pueda alcanzar”, Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, c. 6 (BK. 1141 a).

<sup>8</sup> “No hay en el hombre una potencia especial por la cual de un modo simple y absoluto y sin discurso obtenga el conocimiento de la verdad; sino que el conocimiento de esta verdad está en él por un cierto *hábito natural* que se llama *intelecto de los principios*”, Tomás de Aquino, *Q. D. De Veritate*, q. 15, a. 1, co.

<sup>9</sup> Tomás de Aquino, *In Ethicorum*, VI, lc. 5, n. 5.

<sup>10</sup> “Actus credentis ex tribus dependet, scilicet, ex intellectu, qui determinatur ad unum; ex voluntate, quae determinat intellectum per suum imperium; et ex ratione, quae inclinatur voluntatem”, Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d. 23, q. 2, a. 2 c, co.

sin embargo, no es tan explícito al respecto, sino que emplea el vocablo genérico de «cognitione»<sup>11</sup>. Pero hay alguna cita, por el contrario, en la que no sólo indica que el sujeto de la fe es el *intelecto*, sino que también concreta que no se trata del *entendimiento* en general, sino del *intelecto especulativo*<sup>12</sup>.

La prueba que da la toma del *objeto* de la fe, que es la *verdad*: “la fe está en la parte cognitiva: lo cual es manifiesto por el hecho de que el objeto propio de la fe es la *verdad*, pero no el bien; aunque en cierto modo tiene complemento en la voluntad”<sup>13</sup>. La fe es, ante todo, un nuevo modo de conocer cuyo objeto propio es la *verdad*, pero no la *verosimilitud*, y es sabido que la distinción entre el conocer *especulativo* y el *práctico*, según Tomás de Aquino, estriba en que el primero alcanza la *verdad*, mientras que el segundo la *verosimilitud*<sup>14</sup>.

En uno de los comentarios de Tomás de Aquino al *Nuevo Testamento* sostiene que para alcanzar la vida eterna se requieren tres cosas: la fe que incide sobre el *intelecto*, la caridad que incide sobre el *afecto*, y las obras externas<sup>15</sup>. La radicación de la fe en el

<sup>11</sup> “Fides in cognitione est, caritas autem in affectione”, Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 1, q. 2, a. 6, ad 1. Véase asimismo: *Q. D. De Veritate*, q. 14, a. 2, ad 3 y ad 10.

<sup>12</sup> “Fides est in intellectu *speculativo* [...]. Sciendum tamen, quod non est in intellectu *speculativo* absolute, sed secundum quod subditur ad imperio voluntatis”, Tomás de Aquino, *Q. D. De Veritate*, q. 14, a. 4, co. También: *Q. D. De Virtutibus*, q. 1, a. 7, co.

<sup>13</sup> Tomás de Aquino, *Q. D. De Veritate*, q. 14, a. 2, ad 3.

<sup>14</sup> J. F. Sellés, *Razón teórica y razón práctica según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000.

<sup>15</sup> “Quo ad salutem aeternam consequendam tria ponit. *Primo* aliquid quo ad *intellectum*; *secundo* quo ad *affectum*; *tertio* quo ad *exteriorem actum*. In *intellectu* est fides, per quam intellectus Christo subiicitur; unde dicit in fide. Hebr., c. XI, 6: sine fide impossibile est placere Deo. Et quia fides nihil valet sine dilectione, ideo quoad *affectum* statim subiungit, dicens et dilectione. I Cor., XIII, 2: si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, charitatem autem non habuero, nihil sum, etc. In *exteriori* autem ponit duo contra lasciviam, quae consistit in duobus, scilicet, in luxuria; et quantum ad hoc dicit in sanctificatione, id est, in castitate (I Thes., cap. IV, vs. 3): haec est voluntas Dei sanctificatio vestra, etc.. Item in crapula, contra quod dicit cum sobrietate, (Tit., cap II, vs.

*intelecto* le permite distinguir esta virtud de la caridad, pero también de la esperanza<sup>16</sup>. Ahora bien, aunque en sentido estricto el sujeto propio de la fe sea el *intelecto*, y no puede radicar esta virtud en dos potencias distintas, se cuida mucho Tomás de Aquino en otros textos de no separar la fe del *afecto*, de la *voluntad*<sup>17</sup>.

En alguna otra ocasión incluye tanto la fe como la caridad en lo que desde Agustín de Hipona se llama «mens», *mente*: “la fe y la caridad dicen un orden especial de la *mente* humana a Dios según el intelecto y el afecto”<sup>18</sup>, lo cual permite entender que tanto el intelecto como el afecto pertenecen a la «mens». Si tal «mens» no es el intelecto, puesto que éste pertenece a aquélla, ¿qué es?, ¿no será la *persona* humana como ser *cognoscente*?

---

12): *sobrie, et pie, et iuste vivamus in hoc saeculo*”, Tomás de Aquino, *Super ad Thimoteum*, cap. 2, lc. 3/158 ss.

16 “Certitudo spei et fidei in quatuor differunt. *Primo* in hoc quod certitudo fidei est intellectus. Certitudo autem spei est affectus. *Secundo*, quia certitudo fidei non potest deficere; sed certitudo spei per accidens deficit. *Tertio*, quia certitudo fidei est de complexo; certitudo autem spei est de incomplexo, quod est appetitus obiectum. *Quarto*, quia certitudo fidei opponitur dubitatio; certitudini autem spei opponitur diffidentia vel haesitatio. Ideo sciendum est, quod certitudo spei, quantum ad inclinationem habitus, est maior in habente spem formatam, etiam praescito ad mortem, quam in praedestinato habente spem informem; sed in quantum includit certitudinem quae est ex Dei ordinatione, et ex meritis quae sunt proposito, est aequalis in utroque”, Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d. 26, q. 2, a. 4, ad 5.

17 “Actus fidei essentialiter consistit in *cognitione*, et ibi est eius perfectio quantum ad formam vel speciem; quod patet ex *obiecto*, ut dictum est; sed quantum ad *finem perficitur in affectione*, quia ex caritate habet quod sit meritoria finis. Inchoatio etiam fidei est in *affectione*, in quantum voluntas determinat intellectum ad assentendum his quae sunt fidei. Sed illa voluntas nec est actus caritatis nec spei, sed quidam appetitus boni repromisi. Et sic patet quod fides non est in duabus potentiis sicut in subiecto”, Tomás de Aquino, *Q. D. De Veritate*, q. 14, a. 2, ad 10.

18 “Fides et charitas dicunt ordinem specialem mentis humanae ad Deum secundum intellectum et affectum”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 113, a. 1, ad 2.

b) *El impulso de la voluntad y la moción divina.*

Tomás de Aquino repite una cita de San Agustín en la que se dice que nadie cree a menos que quiera<sup>19</sup>. “Creer es un acto del intelecto, según que es movido por la *voluntad*”<sup>20</sup>. La fe presupone, pues, la moción de la *voluntad*<sup>21</sup>, pero no de la voluntad en cuanto que ésta es informada por la virtud sobrenatural de la *caridad*, pues la fe siempre es previa a la caridad<sup>22</sup>.

Si el objeto de la fe es la *verdad*, ¿por qué no «mueve» ésta a la fe como al conocimiento *teórico* natural? Porque las verdades que se creen no son *evidentes*. Pero si la fe es un conocimiento *superior* al natural, y no conoce verdades de modo evidente, ello indica que el conocimiento humano más elevado en el presente estado no tiene por objeto conocer de modo *evidente* (en contra de la hipótesis cartesiana de que el conocer preeminente es el que alcanza «ideas claras y distintas»). Lo evidente será objeto de la «ratio», aunque no siempre, pero el conocer más alto humano no se reduce a la razón<sup>23</sup>.

Además, si la verdad evidente fuese exclusivamente el «motor» de la fe, la *voluntad* no entraría en juego. Por eso, según To-

<sup>19</sup> “Licet fides sit in intellectu, est tamen in eo secundum quod imperatur a voluntate: nullus enim credit nisi volens”, Tomás de Aquino, *Q. D. De Virtutibus*, q. 1, a. 13, co; “nullus credat nisi volens”, q. 2, a. 3, co; “cum credere sit intellectus a voluntate moti (credimus enim aliquid quia volumus); sequitur quod magis caritas det formam fidei quam e converso”, q. 2, a. 3, ad 12.

<sup>20</sup> “Credere est actus intellectus, secundum quod est motus a voluntate”, Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d. 23, q. 3, a. 1, b, co.

<sup>21</sup> “Actus voluntatis praexigitur ad fidem”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II q. 4, a. 7, ad 5; “quanvis fides praesupponat voluntatem, non tamen praesupponit voluntatem iam amantem, sed amare intendentem, in quantum est fides: quia non potest affectus in aliquo firmari per amorem in quo intellectus non est firmatus per assensum”, *In III Sententiarum*, d. 23, q. 2, a. 5, ad 5.

<sup>22</sup> “Fides simpliciter caritatis praecedit”, Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d. 23, q. 3, a. 1, ad 1.

<sup>23</sup> La *evidencia* es propia del uso *teórico* de la razón, pero no todo el conocimiento racional es teórico, y no todo el conocimiento humano es racional. El conocimiento humano también es inferior al racional y, sobre todo, superior al de ella.

más de Aquino, el intelecto requiere ser «movido» por la voluntad<sup>24</sup>. Si la verdad conocida no es evidente, el conocer no se puede determinar a lo *uno* por ella, sino por la voluntad<sup>25</sup>. Se ha entrecomillado varias veces el verbo “mover” y derivados, porque en rigor no estamos ante *movimiento* en sentido propio ninguno, es decir, *físico*, sino ante *actos*<sup>26</sup>.

Por otra parte la fe comporta *certeza*, seguridad, pero tal certeza radica en la *voluntad*<sup>27</sup>. Esa certeza nos pone en la pista de que

<sup>24</sup> “Fides nos est in intellectu nisi secundum quod imperatur a voluntate... Unde, quanvis illud quod est ex parte voluntatis possit dici accidentale intellectui est tamen fidei essenziale”, Tomás de Aquino, *Q. D. De Veritate*, q. 14, a. 3, ad 10; “illud cui assentit intellectus, non movet intellectum ex propria virtute, sed ex inclinatione voluntatis. Unde bonum quod movet affectum, se habet in assensu fidei sicut primum movens; id autem cui intellectus assentit, sicut movens motum. Et ideo primo ponitur in definitione fidei comparatio eius ad bonum affectus quam ad proprium obiectum”, q. 14, a. 2, ad 13; “in cognitione autem fidei principalitatem habet voluntas: intellectus enim assentit per fidem his quae sibi proponuntur, quia vult, non autem ex ipsa veritatis evidentiā necessario tractus”, *Summa Contra Gentes*, III, cap. 40, n. 3; “intellectus credentis assentit rei creditae non quia ipsam videat vel secundum se vel per resolutionem ad prima principia per se visa, sed propter imperium voluntatis”, *Summa Theologiae*, II-II, q. 5, a. 2, co.

<sup>25</sup> “Intellectus credentis determinatur ad unum non per rationem, sed per voluntatem. Et ideo assensus hic accipitur pro actu intellectus secundum quod a voluntate determinatur ad unum”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 2, a. 1, ad 3.

<sup>26</sup> El movimiento es exclusivamente físico; transcategorial, pero físico. Cuando Tomás de Aquino, dice en centenares de pasajes (sobre todo en el libro de las *Sentencias*, en la *Summa Contra Gentes*, en la *Summa Theologiae* y en las *Quaestiones Disputatas*) que la voluntad «mueve» al intelecto a modo de *causa eficiente*, o que el intelecto «mueve» a la voluntad a modo de *causa formal* o de *causa final*, debe entenderse siempre de modo comparativo, no en sentido estricto.

<sup>27</sup> “Illa quae sunt fidei, certissime cognoscuntur, secundum quod certitudo importat firmitatem adhaesionis: nulli enim credens firmius inhaeret quam his quae per fidem tenet. Non autem cognoscuntur certissime, secundum quod certitudo importat quietationem intellectus in re cognita: quod enim credens assentiat his quae credit, non provenit ex hoc quod eius intellectus sit terminatus ad illa credibilia virtute aliquorum principiorum, sed ex voluntate, quae inclinat



la fe no es algo sólo de la razón o del intelecto, sino del *sujeto*, pues es éste quien quiere estar cierto, seguro. La *certeza* (la garantía epistémica cartesiana) en rigor no es propia del conocimiento, pues ésta siempre es *subjetiva*<sup>28</sup>, y contraria, además, a la razón (*FR*, n. 47). Sin embargo, de modo distinto a las certezas humanas basadas directamente en la inclinación de la *voluntad*, e indirectamente en la adhesión del *sujeto*, la certeza de la fe es debida a la *garantía divina* que permite la adhesión de la voluntad a Dios y que arrastra consigo al conocimiento<sup>29</sup>.

La voluntad «mueve» al intelecto a asentir a las verdades reveladas antes de que la fe, que inhiere en el intelecto, sea formada por la caridad, pero el acto de fe propio del intelecto es *perfecto* cuando es informado por la caridad<sup>30</sup>. En caso contrario, se habla,

---

intellectum ad hoc quod illis creditis assentiat”, Tomás de Aquino, *Q. D. De Veritate*, q. 10, a. 12, rc. 6.

<sup>28</sup> Una opinión moderna en torno a la verdad dice que nunca podemos estar seguros, *ciertos*, de haberla alcanzado. Buena parte de la filosofía moderna, desde Descartes, por intentar atenerse a la *evidencia*, favorece la búsqueda de la *certeza*, voluntaria. Ha sido también la tesis del llamado *cientifismo pesimista* y del *materialismo promisorio*. La respuesta a esta crítica dice así: si se es coherente con la tesis, tampoco se puede estar seguro de la verdad de esa tesis. Por tanto, la tesis se autocritica a sí misma. Y aun estando alguien cierto de ella, ¿qué añade tal certeza subjetiva a la claridad de su enunciado? Es manifiesto que en cuanto claridad no añade nada. Esa pretensión en lo humano es el intento de doblegar la verdad, que es intelectual, a intereses ajenos a ella, voluntarios, subjetivos, dado que la *certeza* es del *sujeto* y de su *voluntad*, no asunto racional o veritativo. Que son asuntos enteramente diversos es obvio, puesto que uno puede estar muy cierto ante una tesis que cree verdadera cuando obviamente es falsa, porque se puede demostrar con evidencia su falsedad.

<sup>29</sup> “Bonum ipsius intellectus est ut subdatur voluntati adhaerenti Deo: unde fides dicitur intellectum expedire, in quantum sub tali voluntate ipsum captivat”, Tomás de Aquino, *Q. D. De Veritate*, q. 14, a. 3, ad 8.

<sup>30</sup> “Actus autem fidei perfectus non est nisi actu affectus perfecto existente: nullus enim credit nisi qui vult, ut Augustinus dicit; et ideo cum actu fidei in iustificatione semper adiungitur actus charitatis; et his duobus anima Deo appropinquat. Non enim potest esse dubium quin actui caritatis semper actus fidei coniungatur, ex quo obiectum per fidem caritati praesentatur”, Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 17, q. 1, a. 3, c, ad 1; “fidei scilicet formata, quae non solum perficit intellectum, sed etiam affectum (non enim tenditur in rem creditam nisi ametur) habet vitam aeternam. Christus autem est in nobis

como es sabido, de fe *informe*. Por tanto, para la fe se requiere también necesariamente la moción de la *gracia divina*: “creer es acto del intelecto que asiente a la verdad por el imperio de la voluntad *movida por Dios por la gracia*”<sup>31</sup>. La fe, si es perfecta, es informada por la caridad, como se ha dicho, pero como ésta es debida a Dios, también lo es la fe: “el movimiento de la fe se incluye en el movimiento de la caridad, y en cualquier otro movimiento por el cual la mente se mueve hacia Dios”<sup>32</sup>.

Cuando se habla de *mente*, se propone entender por ella a la *persona humana*, pues es ésta, o el hombre total, como Tomás de Aquino anota en algún otro escrito<sup>33</sup>, la que se adhiere a Dios.

### c) ¿Cuál es el objeto de la fe?

El objeto de la fe para Tomás de Aquino, como ya se ha anticipado, es la *verdad*<sup>34</sup>, pero no se trata de una verdad *evidente*, como también se ha sentado, pues de lo contrario no se requería ni la «moción» del *querer*, ni el impulso de la *gracia divina*. Se trata, más bien, de una verdad en la que se va profundizando cada vez más, y que mientras perdura la fe tal verdad no se esclarece enteramente. Ello indica, por una parte, que el conocimiento de la

---

dupliciter; scilicet in intellectu per fidem, in quantum fides est; et in affectu per caritatem, quae informat fidem (I, *Ioann.*, IV, 16): qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo. Qui credit sic in Christum ut in eum tendat, habet ipsum in affectu et in intellectu”, *Super Evangelium Iohannis*, cp. 6, lc. 6/35.

<sup>31</sup> “Credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 2, a. 9, co.

<sup>32</sup> “Motus fidei includitur in motu caritatis, et in quolibet alio motu quo mens movetur in Deum”, Tomás de Aquino, *Q. D. De Veritate*, q. 28, a. 4, co.

<sup>33</sup> “Semita iusti est recta quando *homo totus* subiicitur Deo, ut scilicet intellectus per fidem, voluntas per amorem, operatio per obedientiam Deo subdantur”, Tomás de Aquino, *Super Evangelium Iohannis*, cap. 1, lc. 12/340.

<sup>34</sup> “Obiectum fidei est *verum*, quod est obiectum *intellectus*; non autem bonum, quod est obiecto voluntatis. Ergo subiectum fidei non est voluntas sed intellectus”, Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d. 23, q. 2, a. 3, a, sc 1.

fe es susceptible de crecimiento irrestricto, perfectamente compatible, en consecuencia, con el conocimiento natural<sup>35</sup>.

Tampoco la *voluntad* (en contra también de lo que frecuentemente se admite desde Descartes), aunque en este caso referida a la fe, se puede tomar como la «cara activa del espíritu», pues muchas verdades de fe se revelan durante el sueño, y es claro que la voluntad, para Tomás de Aquino, no actúa en este estado, de modo que no somos responsables de lo soñado.

Si el conocimiento de fe *no es evidente*, ello indica que *no es objetivo*. Es decir, no es según *objeto*, esto es, ajustado al *objeto conocido* en cuanto que tal, formado tal *objeto* por un *acto* de conocer. El conocimiento *natural* (sin fe) propio de cada quién como persona nunca es «objetivo» o según *objeto*, porque una persona no es una idea, ni es un invento a capricho del cognoscente. Ello no significa tampoco que el conocer propio de la fe sea «subjetivo», entendiendo por tal una *opinión relativa* aceptada y tomada como válida para el sujeto cognoscente, pues “sólo la verdad, y no las diferentes opiniones humanas, pueden servir de ayuda a la teología” (*FR*, n. 69).

El conocimiento *personal natural* que cada quién alcanza de sí tampoco es «subjetivo», pues tal conocimiento no es *fundado* por quien conoce, pues la verdad del sujeto cognoscente no está en sus propias manos. Es la verdad que uno es, aunque uno desearía que fuese de otra manera, o incluso que no fuese. Pero si eso es así, no se puede conocer la intimidad humana sin preguntar por ella a Dios: “no se puede pensar adecuadamente sobre el hombre sin hacer referencia, constitutiva para él, a Dios”<sup>36</sup>. En efecto, ¿quién origina y garantiza en la persona humana que la verdad de lo conocido por fe lo sea? Sólo la Verdad primera<sup>37</sup>, esto es, Dios.

<sup>35</sup> Véase J. F. Sellés, *Curso breve de teoría del conocimiento*, Universidad de La Sabana, Bogotá, 1997.

<sup>36</sup> Juan Pablo II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Norma, Bogotá, 1995, 59.

<sup>37</sup> “Ratio inclinans voluntatem ad credendum articulos, est ipsa veritas prima, quae est inefabilis, sed ratio quae inclinatur voluntatem ad credendum alia, est vel aliquod signum fallibile, vel dictum alicuius scientis, qui et fallit fallere potest: unde voluntas non dat infalibilem veritatem intellectui credenti alia credibilia, sicut dat infalibilem veritatem credendi articulos fidei: et propter hoc fides est

“El hecho de que la fe no yerra, sino que siempre dice la verdad, no se debe al perfecto modo de entender, sino más bien a otro conocer que está más allá del intelecto, a saber, a una razón inefable, que dirige a la voluntad”<sup>38</sup>.

Centrando la atención en tal tema de la fe, Tomás de Aquino distingue entre «credere Deum», a lo que él llama «objeto material» propio del *intelecto*; el «credere Deo», es decir, el «objeto formal» propio de éste, siguiendo la misma terminología; y el «credere in Deum», esto es, el objeto de la voluntad, porque Dios es su fin<sup>39</sup>.

Bien es verdad que en la fe el *tema del intelecto*, la verdad revelada, coincide con el *fin de la voluntad*. Por eso, se puede decir que “la virtud teológica de la fe tiene lo mismo como *objeto* y como *fin*, a saber, Dios [...]. El objeto de la fe y el fin de la voluntad conviene que se correspondan entre sí. La verdad primera es el objeto de la fe, en lo que consiste el fin de la voluntad, a saber, la felicidad”<sup>40</sup>, inasequible a la persona humana que no conoce la verdad y su propia verdad<sup>41</sup>.

El tema de la fe es la *verdad*. Pero ¿de qué verdad se trata? De la Verdad y de la propia verdad. El objeto de la fe es, por tanto, Dios: “alguna virtud se llama teológica porque tiene a Dios por

---

virtus et non alia”, Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d. 23, q. 2, a. 4, a, ad 2.

<sup>38</sup> “Hoc quod fides non errat, sed semper verum dicit, non est ex perfecto modo intelligendi, sed magis ex alio quod est extra intellectum, scilicet ex inefabili ratione, quae dirigit voluntatem”, Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d. 23, q. 2, a. 3, c, ad 3.

<sup>39</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 2, a. 2, co, y ad 4. Dios para la voluntad es fin: “licet verum sit finis fidei, tamen verum non dicit rationem finis; unde non debuit poni quasi finis fidei, sed aliquid pertinens ad affectum”, *Q. D. De Veritate*, q. 14, a. 2, ad 6.

<sup>40</sup> Tomás de Aquino, *Super al Hebraeos*, cap. 11, lc. 1/35 ss.

<sup>41</sup> “Homini maxime necessarium est veritatem cognoscere, cum gaudium de veritate cognita sit beatitudo, ut Augustinus dicit. Sed, sicut dicit Dionysius 7 c. *De Divinis Nominibus*, fides collocat credentes in veritate et in eis veritatem. Ergo fides est homini maxime necessaria”, Tomás de Aquino, *In Boetii De Trinitate*, 2, q. 3, a. 1, sc. 2.

objeto en el que inhiere<sup>42</sup>. Pero Dios, que no es ajeno a la intimidad humana, no la extraña, sino que el descubrimiento paulatino de la verdad divina es parejo al desvelamiento de la verdad que cada quién es<sup>43</sup>.

d) ¿La fe es un acto o un hábito?

En algunos pasajes Tomás de Aquino escribe que “creer es *acto* del intelecto, pero que asiente por el imperio de la voluntad<sup>44</sup>. Sin embargo, cabe preguntar ¿de dónde emana ese *acto* del intelecto? La respuesta tomista señala que, obviamente del *intelecto*, pero no directamente, sino a través de un *hábito*. La fe es un *hábito* del intelecto, porque la fe es la *perfección* del intelecto<sup>45</sup>, y lo que caracteriza a los *hábitos* es la perfección que dicen respecto de los principios en los que inhiere. El hábito puede ser considerado como *virtud*, y “la virtud es lo último de la potencia<sup>46</sup>”.

<sup>42</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 17, a. 6, co.

<sup>43</sup> Véase J. F. Sellés, *La persona humana*, Universidad de La Sabana, Bogotá, 1998 (3 vols.); vol. III, *Núcleo personal y manifestaciones*, Tema 29, “La intimidad”.

<sup>44</sup> “Fides perficit intellectum in ordine ad affectum: *actus* enim fidei est intellectus imperati a voluntate”, Tomás de Aquino, *Q. D. De Veritate*, q. 12, a. 1, rc. 4; “cum ergo credere dependet ex intellectu et voluntate... non potest talis *actus* esse perfectus, nisi et voluntas sit perfecta per caritatem, et intellectus per fidem. Et inde est quod fides informis non potest esse virtus”, q. 14, a. 6, co; “credere est *actus* intellectus assentientis vero ex imperio voluntatis”, *Summa Theologiae*, II-II, q. 4, a. 5, co.

<sup>45</sup> “Fides enim est *perfectio* intellectus, cuius operatio consistit in hoc quod res intellectae aliquo modo sunt in ipso”, Tomás de Aquino, *Q. D. De Potentia*, q. 6, a. 9, ra 3; “fides est *perfectio* intellectus, illud per se ad fidem pertinet quod pertinet ad intellectum, quod pertinet ad voluntatem non per se pertinet ad fidem”... La distinción entre fe formada y fe informe pertenece a la voluntad, “esto es según la caridad, no según aquello que pertenece al intelecto”, *Summa Theologiae*, II-II, q. 4, a. 4, co.

<sup>46</sup> Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 3, c. Véase también: *In III Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 3, a, co; *Q. D. De Virtutibus*, q. 1, a. 1, co;

Por otra parte, es tesis peculiar de Tomás de Aquino que los hábitos se conocen a través de los actos que de ellos nacen. Al conocer cómo es el acto, podemos saber también de qué hábito nace. Así también ocurre con la fe: “por el acto se da a entender el género, a saber, el *hábito*, el cual se conoce por el acto, y el sujeto, a saber, la mente [...]. De modo que digamos que la fe es un hábito de la mente”<sup>47</sup>.

Los *actos* de fe se originan del *hábito* de la fe, perfección sobrenatural infundida por Dios en la *mente*; elevación a la cual se puede llamar «virtud», en cuanto que por ella el hombre no sólo deviene capaz o con *saber* para obrar rectamente, sino que también *quiere* hacerlo, “lo cual se manifiesta en la fe [...] pues la fe perfecciona el intelecto *especulativo*, según que es imperado por la voluntad; lo cual queda claro por el acto: pues el hombre no asiente a aquellas realidades que son superiores a la razón humana si no quiere”<sup>48</sup>.

El *acto* de fe se origina, pues, del *hábito*. El hábito de fe es una *perfección*. Ahora bien, ¿cuándo es «virtud» tal perfección? “El acto de fe, que es creer, depende del intelecto y de la voluntad que mueve al intelecto a asentir; de donde el acto de la fe será perfecto si la voluntad es perfeccionada por el hábito de caridad y el intelecto por el hábito de la fe, pero no si falta el hábito de caridad; y por eso, la fe formada por la caridad es virtud, pero no la fe informe”<sup>49</sup>.

#### e) Su carácter diferencial respecto de otros hábitos.

El hábito de la fe sobrenatural se distingue, por una parte, de los hábitos de la razón *naturales*, tanto *teóricos* como *prácticos*.

---

*Summa Theologiae*, I-II, q. 56, a. 1, sc; *Summa Theologiae*, II-II, q. 129, a. 2, co; esto está recogido del libro I *De Caelo et Mundo* de Aristóteles.

<sup>47</sup> “Ex actu autem datur intelligi et genus, scilicet *habitus*, qui per actum cognoscitur, et subiectum, scilicet mens [...]. Ut dicamus quod fides est *habitus mentis*”, Tomás de Aquino, *Q. D. De Veritate*, q. 14, a. 2, co.

<sup>48</sup> Tomás de Aquino, *Q. D. De Virtutibus*, q. 1, a. 7, co.

<sup>49</sup> Tomás de Aquino, *Super ad Romanos*, cap. 1, lc. 6/ 185.

De los *teóricos*, se separa tanto del de *ciencia* como del *intelecto de los primeros principios*, porque el objeto de la fe no aparece y el de aquéllos sí. Se separa también de los hábitos *prácticos* de la razón, por ejemplo, de la *opinión*, porque en la fe la mente argumenta y en aquélla no. Otro tanto ocurre con la *duda*. Además, en la fe el intelecto es movido por la *voluntad*, pero en la ciencia y en la opinión, por ejemplo, no.

Se diferencia también la *fe sobrenatural* de la *fe humana*, de la *prudencia* y de los otros hábitos cognoscitivos *prácticos*, porque éstos no se ordenan a realidades que se esperan, o si se ordenan, no se realiza por ellos la incoación de lo que se espera<sup>50</sup>. Además, la *ciencia* y la *opinión*, por ejemplo, no pueden llamarse «virtudes»; la fe, en cambio, sí<sup>51</sup>. Estas tesis que pertenecen a una obra de juventud de Tomás de Aquino se repiten una y otra vez, aunque con mucha riqueza de matices, a lo largo de su entera producción<sup>52</sup>.

Por otra parte, en lo que respecta al resto de los hábitos *sobrenaturales*, la fe se distingue de la *esperanza* y de la *caridad* porque la fe las precede: “la fe precede a las otras virtudes por parte del *objeto*, por parte de la *potencia* y por parte del *hábito*. Sin duda por parte del *objeto*, no por el hecho de que ésta tienda más a su objeto que las otras virtudes al suyo; sino porque su objeto mueve naturalmente primero que el objeto de la caridad y de las demás virtudes. Lo cual es manifiesto porque el bien nunca mue-

<sup>50</sup> Tomás de Aquino, *Q. D. De Veritate*, q. 14, a. 2, co.

<sup>51</sup> “Secundum quod nunc loquimur de virtute, neque scientia neque opinio virtus dici potest; sed sola fides: quae quantum ad id quod voluntatis est, prout modo praedicto in genus virtutis cadit, non est media inter scientiam et opinionem, quia in scientia vel opinione non est aliqua inclinatio ex voluntate, sed ex ratione tantum”, Tomás de Aquino, *Q. D. De Veritate*, q. 14, a. 3, ad 5.

<sup>52</sup> “Fides importat assensus intellectus ad id quod creditur. Assentit autem alicui intellectui dupliciter. Uno modo, quia ad hoc movetur ab ipso obiecto, quod est vel per seipsum cognitum, sicut patet in principiis primis, quorum est intellectus; vel est per aliud cognitum, sicut patet de conclusionibus, quarum est scientia. Alio modo intellectus assentit alicui non quia sufficienter moveatur ab obiecto proprio, sed per quandam electionem voluntarie declinans in unam partem magis quam in aliam. Et si quidem hoc fit cum dubitatione et formidine alterius partis, erit opinio, si autem fit cum certitudine absque tali formidine, erit fides”, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 1, a. 4, co.

ve a no ser que sea conocido previamente, como se dice en el III *De Anima*. Pero la verdad para que mueva al intelecto, no requiere de otro movimiento del apetito: y por esto es por lo que el *acto* de la fe es naturalmente previo al acto de la caridad; y de modo semejante también el *hábito*, aunque sean simultáneos según el tiempo, cuando la fe es formada; y por la misma razón la *potencia* cognoscitiva es naturalmente previa a la afectiva<sup>53</sup>.

### 3. Fe y razón en el Magisterio de la Iglesia.

#### a) *El sujeto de la fe.*

Como es sabido, el Magisterio de la Iglesia Católica aconseja en multiplicidad de ocasiones seguir las enseñanzas de Tomás de Aquino en este tema<sup>54</sup>. Ahora bien, si centramos la atención brevemente en algunos documentos magisteriales ofrecidos a lo largo de los siglos, nos encontramos con que alguna de sus declaraciones no radica la fe en la *razón* o en el *intelecto*, sino en el *corazón* del hombre. Por ejemplo: “de corazón creemos, por la fe entendemos”<sup>55</sup>.

Ahora bien, si por *corazón* se entiende el *núcleo de la persona* humana, tal como exponen las *Sagradas Escrituras* en multitud

<sup>53</sup> Tomás de Aquino, *Q. D. De Veritate*, q. 14, a. 2, ad 3.

<sup>54</sup> S. Ramírez, “Introducción General a la *Suma Teológica*”, en *Suma Teológica*, BAC, Madrid, 1964, vol. I, 2-200; Benedicto XIV, *De servorum Dei beatificatione et canonizatione*, lib. IV, 2, c. 11, n. 8-16; Juan XXIII, en *Acta Apostolica Sancta Sedes* (cit. *AAS*), 1969 (51), 460; San Pío V, *Bula Mirabilis Deus*, 11 de abril de 1567, en *Pastor*, VIII, 146 ss; León XIII, Enciclica *Aeterni Patris* (4 de agosto de 1879): *AAS*, 11 (1878-1879), 109; Pablo VI, Carta Apostólica *Lumen Ecclesiae* (20 noviembre de 1974), 8: *AAS*, 1974 (66), 683.

<sup>55</sup> Profesión de fe propuesta a Durando de Huesca y a sus compañeros valdenses. De la Carta *Eius exemplo* al arzobispo de Tarragona, de 18 de diciembre de 1208, *Magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona, (cit. Denzinger), n. 420.



de pasajes<sup>56</sup>, y asimismo los Padres y Doctores de la Iglesia<sup>57</sup>, entonces *persona* y *corazón* se convierten. En consecuencia, se puede decir que la fe anida en el *corazón* de cada hombre (no sólo en su *razón* movida por su *voluntad*). Por lo demás, se admite que la fe ínsita en el corazón es *cognoscitiva*. Lo cual lleva a pensar que en el corazón humano, en el núcleo personal, (y no sólo en la razón) existe *conocimiento*.

Mantiene también el Magisterio de la Iglesia la vinculación del acto de fe con la *libertad* humana: “si alguno dijere que el asentimiento a la fe cristiana no es libre, sino que se produce necesariamente por los argumentos de la razón [...] sea anatema”<sup>58</sup>. Ahora bien si la libertad es *personal* y no meramente una propiedad de la voluntad<sup>59</sup>, la fe debe vincularse a la *persona* humana antes que a sus potencias.

El Concilio Vaticano II en una constitución dogmática declaró que “por la fe [...] *con todo su ser*, el hombre da su asentimiento a Dios”<sup>60</sup>, lo cual, evidentemente, implica algo más que a la razón o a la voluntad, pues se habla de *ser*, y es obvio que las *potencias* o *facultades* superiores humanas forman parte de la *esencia* humana, pero no son el *ser personal*.

Además, el *Catecismo de la Iglesia Católica* expone que “la fe es ante todo una *adhesión personal* del hombre a Dios”<sup>61</sup>, y aunque sigue recogiendo la tesis tomista de que “en la fe, la inteligencia y la voluntad humanas cooperan con la gracia divina”<sup>62</sup>, reitera que “la fe es un acto *personal*: la respuesta libre del hombre a la iniciativa de Dios que revela”<sup>63</sup>, y resume al final del

<sup>56</sup> Ezequiel, 36, 26; Salmos, 12, 6; 21, 15; 39, 9; 44, 2; 56, 8; Proverbios, 7, 3; Cantar de los Cantares, 5, 2; Mateo, 6, 21; 9, 4; 12, 34; 15, 19; Juan, 14, 1; Romanos, 2, 15; Efesios, cap. 3, 17-19; etc.

<sup>57</sup> De los Padres, véase por ejemplo: San Agustín, *Confesiones*, I, cap. 1 (*PL*, 32, 661). De los Doctores: San Buenaventura, *Vitis mystica*, 3, 11 (*PL*, 184 643).

<sup>58</sup> Denzinger, n. 1814.

<sup>59</sup> Véase J. F. Sellés, *La persona humana*, III, tema 22, “La libertad humana”.

<sup>60</sup> *Dei Verbum*, n. 5.

<sup>61</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 150.

<sup>62</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 155.

<sup>63</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 166.

capítulo que “*la fe es una adhesión personal del hombre entero a Dios que se revela*”<sup>64</sup>, y que “*creer es un acto humano, consciente y libre, que corresponde a la dignidad de la persona humana*”<sup>65</sup>. Si implica al «hombre entero», rebasa en consecuencia el ámbito propio de la razón y de la voluntad.

b) *Fe, razón y voluntad.*

A pesar de la distinción entre fe, razón y voluntad, la protagonista del título de este epígrafe, si se siguen con atención los documentos eclesiásticos, es la «y». Lo que recuerdan las instrucciones oficiales de la Iglesia a este respecto es la unión, la vinculación entre la fe, la razón y la voluntad, no su disgregación, aunque se respete su propia autonomía.

No faltan textos magisteriales que vinculan la fe a las dos potencias superiores del hombre: la *inteligencia* y la *voluntad*. Recordemos algunos de ellos. En uno se sostiene que “cuando Dios revela, estamos obligados a prestarle por la fe plena obediencia de *entendimiento* y de *voluntad*”<sup>66</sup>. Lo mismo se reafirma en la *Fides et ratio*<sup>67</sup>.

Dentro de este ámbito, unos documentos recalcan mayormente el papel del *intelecto* en la fe, pues estamos ante un verdadero conocimiento, no ante ceguera ninguna<sup>68</sup>. Por ejemplo: “Sostengo con toda certeza y sinceramente profeso —escribía San Pío X— que la fe no es un sentimiento ciego de la religión que

<sup>64</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 176. Las cursivas, tanto en este punto como en el que se anota a continuación son de la obra citada.

<sup>65</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 180.

<sup>66</sup> Concilio Vaticano I. Constitución Dogmática sobre la fe católica, cap. 3, *De la fe*, Denzinger, n. 1789. Las cursivas son mías.

<sup>67</sup> Por ejemplo este pasaje: “la fe, don de Dios, a pesar de no fundarse en la razón, ciertamente no puede prescindir de ella; al mismo tiempo, la razón necesita fortalecerse mediante la fe”, *Fides et ratio*, n. 67, 93; también nn. 62, 63, 66, 68.

<sup>68</sup> “Mas aun cuando el asentimiento de la fe no sea en modo alguno un movimiento ciego del alma”, Denzinger, n. 1791.

brotan de los escondrijos de la subconsciencia [...], sino un verdadero asentimiento del *entendimiento* a la verdad”<sup>69</sup>. El asentimiento a la verdad de lo que se cree no tiene sólo una dimensión interna, sino que se refiere también a hechos y palabras externas: “para que el obsequio de nuestra fe fuera conforme a la razón, quiso Dios que a los auxilios internos del Espíritu Santo se juntaran argumentos externos a su revelación”<sup>70</sup>.

En este marco, algunos documentos concretan la *peculiaridad propia del conocimiento según la fe*. Así: “El perpetuo sentir de la Iglesia Católica sostuvo también que hay un doble orden de conocimiento, distinto no sólo por su principio, sino también por su objeto; por su principio, primeramente, porque en uno conocemos por razón natural, y en otro por fe divina; por su objeto también, porque aparte aquellas cosas que la razón natural puede alcanzar, se nos proponen para creer misterios escondidos en Dios de los que, a no haber sido divinamente revelados, no se pudiera tener noticia”<sup>71</sup>.

Así se reitera también en la *Fides et ratio*. La fe es, ante todo, un nuevo modo de conocer<sup>72</sup>. “La fe [...] pertenece [...] a un orden diverso del conocimiento filosófico” (*FR*, n. 9). Y lo cono-

<sup>69</sup> San Pío X, Juramento contra los errores del modernismo, *Motu proprio Sacrorum Antistitum*, 1 de septiembre de 1910, Denzinger, n. 2145. Si se trata de *verdadero conocimiento intelectual*, no puede rebajarse la fe a mero *sentimiento*. Conocida es en este sentido la defensa de la luz de la fe por este Papa cuando rechaza la tesis modernista que sostiene que “como quiera que el objeto de la religión es Dios, hay que concluir que la fe, principio y fundamento de toda religión, debe colocarse en cierto *sentimiento* íntimo que nace de la indignancia de lo divino”, San Pío X, Encíclica *Pascendi*, del 8 de septiembre de 1907, *De las falsas doctrinas de los modernistas*, Denzinger, n. 2074.

<sup>70</sup> Pío IX; Concilio Vaticano I, Constitución dogmática sobre la fe católica, cap. 3, *De la fe*, Denzinger, n. 1790. Y en otro lugar: “Si alguno dijere que la revelación divina no puede hacerse creíble por signos externos y que, por lo tanto, deben los hombres moverse a la fe por la sola experiencia interna de cada uno y por la inspiración privada, sea anatema”, Pío IX, Concilio Vaticano I, Cánones sobre la fe católica, 3, *De la fe*, Denzinger, 1812.

<sup>71</sup> Concilio Vaticano I, Constitución dogmática *Dei Filius* sobre la fe católica, cap. 4, *De la razón y de la fe*, Denzinger, n. 1795.

<sup>72</sup> “Existe un conocimiento que es peculiar de la fe”, Juan Pablo II, *Fides et ratio*, n. 8, 18.

cido por ella, también: “la verdad alcanzada a través de la reflexión filosófica y la verdad que proviene de la Revelación no se confunden, ni una hace superflua a la otra”<sup>73</sup>. El hombre tiene un doble orden de conocimiento, y por fe no se conoce lo mismo ni del mismo modo que naturalmente, sino que la fe añade conocimiento<sup>74</sup>.

*La fe no se reduce a la razón.* A este propósito Gregorio IX escribió que “la fe, por virtud propia, comprende con gratuita inteligencia lo creído y, audaz y denodada, penetra donde no puede alcanzar el entendimiento natural”<sup>75</sup>. Por su parte, Pío IX señalaba que “como quiera que estos dogmas están por encima de la naturaleza, de ahí que no puedan ser alcanzados por la razón natural y los naturales principios”<sup>76</sup>. Pío XI añadió que “si alguno dijere que la fe divina no se distingue de la ciencia natural sobre Dios y las cosas morales y que, por tanto, no se requiere para la fe divina que la verdad revelada sea creída por la autoridad de Dios

<sup>73</sup> Juan Pablo II, *Fides et ratio*, n. 9, 18-19. “Hay un doble orden de conocimiento”, se sentó en la Constitución dogmática *Dei Filius* del Concilio Vaticano I (Denzinger, n. 3.008), y fue recordado por la Constitución pastoral *Gaudium et spes*, n. 59 del Concilio Vaticano II.

<sup>74</sup> “Sólo la fe permite penetrar el misterio”, Juan Pablo II, *Fides et ratio*, n. 13, 22. La fe está fuera de todo orden de la naturaleza. “El contenido revelado –escribe Polo– no tiene puntos de tangencia con la mente humana, sino que la supera de raíz. Por ello, carece de sentido hablar de una revelación de la intimidad divina dirigida a la razón natural”, L. Polo, *El ser I. La existencia extra-mental*, Eunsa, Pamplona, 1965, 330.

<sup>75</sup> Gregorio IX, Carta *Ab Aegyptiis* a los teólogos parisienses del 7 de julio de 1228, Denzinger, n. 442.

<sup>76</sup> Pío IX, Carta *Gravissimas inter*, al arzobispo de Munich-Frisinga, del 11 de diciembre de 1862, Denzinger, n. 1671. Ya anteriormente, por el Breve *Eximiam tuam*, Pío IX dirigido al Cardenal de Geissel, arzobispo de Colonia declaró que “hay también que reprobear y condenar con la mayor energía el hecho de que en los libros de Günther se atribuya temerariamente el derecho de magisterio a la razón humana y a la filosofía [...] en todas aquellas cosas que han de permanecer firmísimas, ora sobre la distinción entre la ciencia y la fe, ora sobre la perenne inmutabilidad de la fe”, 25 junio de 1857, Denzinger, n. 1656.

que revela, sea anatema”<sup>77</sup>. Más adelante, contra Rosmini y Serbati, León XIII declaró, por ejemplo, que el misterio de la Santísima Trinidad no puede demostrarse racionalmente<sup>78</sup>.

A lo precedente, Pío IX agregó que “aunque la fe esté por encima de la razón; sin embargo, ninguna verdadera disensión puede jamás darse entre la fe y la razón”<sup>79</sup>. Y en otro lugar: “Aun cuando la fe está por encima de la razón; sin embargo, ninguna verdadera disensión, ningún conflicto puede jamás darse entre ellas”<sup>80</sup>. O también, que “no sólo no pueden jamás disentir entre sí la fe y la razón, sino que además se prestan mutua ayuda”<sup>81</sup>. Y más drásticamente: “Si alguno dijere que la razón humana es de tal modo independiente que no puede serle imperada la fe por Dios, sea anatema”<sup>82</sup>. También nos lo recuerda Juan Pablo II en la encíclica: la filosofía es “una ayuda indispensable para profundizar la inteligencia de la fe y comunicar la verdad del Evangelio a cuantos no la conocen” (*FR*, n. 5).

Pero además de las relaciones entre fe y razón, la Iglesia tiene presente también el papel de la voluntad en la fe. Por ello declaró errónea la siguiente proposición: “la voluntad no puede lograr que el asentimiento de la fe sea en sí mismo más firme de lo que merezca el peso de las razones que impelen a creer”<sup>83</sup>.

<sup>77</sup> Concilio Vaticano I, Cánones sobre la fe católica. 3, *De la fe*, Denzinger, n. 1811.

<sup>78</sup> Decreto del Santo Oficio del 14 de diciembre de 1887, Denzinger, n. 1915.

<sup>79</sup> Pío IX, Concilio Vaticano I, Constitución Dogmática sobre la fe católica, Denzinger, n. 1797.

<sup>80</sup> Pío IX, Decreto de la S. Congreg. Del Índice de 11 de junio de 1855. Contra Bonnetty, *Del falso tradicionalismo*, Denzinger, n. 1649.

<sup>81</sup> Pío IX, Concilio Vaticano I, Constitución Dogmática sobre la fe católica, Denzinger, n. 1799.

<sup>82</sup> Pío IX, Concilio Vaticano I, Cánones sobre la fe católica, 3, *De la fe*, Denzinger, n. 1810.

<sup>83</sup> Inocencio XI, Decreto del Santo Oficio del 4 de marzo de 1679, Denzinger, n. 1169.

c) *El objeto y la gratuidad de la fe.*

Añade el Magisterio que el objeto de la fe es Dios. “¿Quién ignora o puede ignorar que debe darse toda fe a Dios que habla y que nada es más conveniente a la razón que asentir y firmemente adherirse a aquellas cosas que le consta han sido reveladas por Dios, el cual no puede engañarse ni engañarnos?”<sup>84</sup>.

La Iglesia defiende asimismo *la gratuidad divina de este don sobrenatural*. Inocencio XI, por ejemplo, declaró que la segunda parte de la siguiente tesis de Miguel de Molinos está al margen de la doctrina de la Iglesia: “este conocimiento por la fe no es un acto producido por la criatura, sino que es conocimiento dado por Dios a la criatura, que la criatura no conoce que lo tiene ni después conoce que lo tuvo”<sup>85</sup>. Por eso se dice que “la fe y la esperanza –también la caridad– son virtudes propias teológicas”<sup>86</sup>, porque las otorga Dios y porque tiene a Dios por objeto.

Pero añade la Iglesia que ese don es *verdadero conocimiento*, no un sentimiento fiducial: “si alguno dijere que la fe justificante no es otra cosa que la confianza de la divina misericordia que perdona los pecados por causa de Cristo, o que esa confianza es lo único con que nos justificamos, sea anatema”<sup>87</sup>.

<sup>84</sup> Pío IX, Encíclica *Qui pluribus*, del 9 de noviembre de 1846, Denzinger, n. 1637.

<sup>85</sup> Decreto del Santo Oficio del 28 de agosto de 1687 y Constitución *Coelestis Pastor* de Inocencio XI del 20 de noviembre de 1687, Denzinger, n. 1242.

<sup>86</sup> Benedicto XII, Constitución *Benedictus Deus*, del 29 de enero de 1336. Denzinger, n. 530.

<sup>87</sup> Paulo III; Concilio de Trento, Cánones sobre la justificación, Can. 12, Denzinger, n. 822.

#### 4. El conocer personal a nivel de ser.

##### a) Propuesta de ampliación de los trascendentales.

Toda propuesta es libre y, en consecuencia, la aceptación de lo que a continuación se ofrece también lo es. Pues bien, siguiendo la propuesta de ampliación de los *trascendentales* en el ámbito de la *antropología* según Polo<sup>88</sup>, que “arranca de la distinción real de ser y esencia formulada por Tomás de Aquino, que es la última averiguación importante de la filosofía tradicional”<sup>89</sup>, hay que notar que “al ser personal le corresponden también trascendentales, que se han de añadir a los descubiertos por la filosofía tradicional”<sup>90</sup>.

La distinción real tomista aplicada a la antropología<sup>91</sup> que, dicho sea de paso, es el mejor ámbito para esclarecerla<sup>92</sup>, permite

<sup>88</sup> L. Polo desarrolla esta propuesta fundamentalmente en su libro *Antropología Trascendental*, vol. I, Eunsa, Pamplona, 1999. Sin embargo, hay multiplicidad de inéditos que tratan del tema, por ejemplo, los Cursos de Doctorado *El yo, La Libertad* (ambos en Pamplona), la *Antropología Trascendental* (en México y en Málaga); otros escritos como la *Antropología Esencial* que constituirá el vol. II de la *Antropología Trascendental*; el último capítulo de *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1994; algunos artículos ya publicados como éstos: *La coexistencia, Libertas transcendentalis*; y otros inéditos como *El concepto cristiano de persona, Los radicales antropológicos de occidente; La persona como ser cognoscente*, etc.

<sup>89</sup> L. Polo, *Antropología Trascendental*, v. I, Prólogo, 18.

<sup>90</sup> L. Polo, *Antropología Trascendental*, v. I, 18.

<sup>91</sup> “La distinción real del ser y la esencia en el hombre está escasamente explorada por Tomás de Aquino. Por eso se ha de añadir que en tanto que la esencia del hombre depende de su ser personal, no hay inconveniente en admitir que se trata de una potencia no finita, sin ser por ello previa al acto”, L. Polo, *Antropología Trascendental*, v. I, 107.

<sup>92</sup> “Mantengo las siguientes tesis: *primera*, la distinción real ser-esencia es propia de la criatura. *Segunda*, esa dualidad es más nítida en el hombre que en la realidad extramental creada. *Tercera*, el ser humano y su esencia son respectivamente superiores al ser principial y a la esencia como universo físico. *Cuarta*, el ser del universo físico es un primer principio; en cambio, el ser humano co-existe (es mejor hablar de co-ser, o persona, que de ser humano). *Quinta*, el hombre co-existe con el ser del universo según un hábito innato, y

distinguir entre la *naturaleza humana* (que al ser ésta desarrollada por cada persona según sus propios *hábitos* y *virtudes* se puede llamar *esencia humana*<sup>93</sup>), y el *acto de ser humano* o *persona*. “El ser personal es el «quién» o «cada quién». En cambio, la naturaleza del hombre es, por así decirlo, común. Todos los hombres «tenemos» la misma naturaleza. Por tanto, si la noción de persona se aplica de modo común, no es verdaderamente designativa del ser humano”<sup>94</sup>. Esta misma distinción antropológica está recogida en la *Fides et ratio*<sup>95</sup>.

Distinguida *cada persona* de la *común naturaleza humana*, si buscamos los trascendentales que radican en el núcleo personal y con él se convierten, cabe preguntar cuáles son estos que se deben añadir al elenco tradicional de los trascendentales metafísicos (ser, verdad, bien...). Según Polo son “cuatro: el acto de ser co-existencial, la libertad, el intelecto –lo que en terminología clásica

---

con el universo perfeccionándolo según su actividad práctica. Pero la dualidad del hombre con el ser del universo no agota la co-existencia (la co-existencia no equivale a la dualidad con los primeros principios). De donde tampoco dicha dualidad es la radical (si sólo fuera posible ese co-existir, aparecería lo que he llamado tragedia personal)”, L. Polo, *Antropología Trascendental*, v. I, 183.

<sup>93</sup> “La esencia del hombre es el perfeccionamiento intrínseco de una naturaleza, el cual se corresponde con el acto de ser co-existencial. Esa perfección es habitual, y se describe como *disponer*”, L. Polo, *Antropología Trascendental*, v. I, 126.

<sup>94</sup> L. Polo, *Antropología Trascendental*, v. I, 96. El texto continúa: “Si se toma «persona» como un término común, entonces todos somos «eso» que se llama *persona*: yo soy persona, tú eres persona, él es persona; pero si la persona se predica, se pierde de vista el «quién», es decir, la irreductibilidad a lo común (a lo general o a lo universal). La persona como «cada quién» se distingue de las demás por irreductible. Hablar de persona de modo común, o en sentido general, es una reducción. Nadie es la persona de «otro», porque de ser así las personas no co-existirían: las personas co-existen en íntima coherencia con su distinción. El ser personal humano se convierte con una pluralidad de trascendentales, pero ante todo significa *irreductibilidad*, es decir, *quién*. *Quién* equivale a co-existir irreductible. Se puede hablar de «quién» en universal; pero esa consideración es sumamente incorrecta”.

<sup>95</sup> Por ejemplo: “solamente los valores verdaderos pueden perfeccionar a la *persona* realizando su *naturaleza*”, *Fides et ratio*, n. 25, 42.



se llama *intellectus ut actus*–, y [...] (el) amar donal, o simplemente el carácter donal de la persona<sup>96</sup>.

b) *El intelecto personal.*

Dado que la fe es ante todo *un nuevo modo de conocer*, de estos trascendentales interesa tener en cuenta especialmente ahora el *conocer personal*, es decir, lo que Polo llama el «intelecto» (*intellectus ut actus*, en terminología clásica). Debe tenerse en cuenta que la historia de la filosofía, especialmente la moderna y la contemporánea, reduce en buena medida el conocer humano al *conocer operativo* de la inteligencia, esto es, el que procede según *acto* de conocer y *objeto* conocido. Ahora bien, “el conocimiento operativo es el conocimiento inferior. Por encima de él existen otros niveles o modos de conocer: otros tipos de actos cognoscitivos, de los cuales podemos destacar dos: el conocimiento habitual –considero que es un conocimiento en acto, aunque no actual, superior al conocimiento operativo–, y el conocimiento como acto de ser: como *esse hominis*”<sup>97</sup>.

La justificación de este trascendental es clara: “si la verdad es trascendental, la intelección también tiene que serlo, puesto que la verdad está en la mente. Por consiguiente, como trascendental la

<sup>96</sup> L. Polo, *Antropología Trascendental*, v. I, 42. Y en otro pasaje: “los trascendentales antropológicos se alcanzan como valor temático del carácter de *además*. Esos trascendentales son los siguientes: el acto de ser personal, al que llamo co-existencia, intimidad o ser segundo; la transparencia intelectual, que denomino *intellectus ut co-actus*; el amar que acepta, es decir, la estructura donal de la persona; y la libertad”, 207. Para Juan Pablo II la co-existencia es formulada de forma dialógica, pues mantiene que el hombre está *abierto a su intimidad*, esto es, que existe un “diálogo del hombre consigo mismo”, *Veritatis Splendor*, 90. En el mismo texto se lee que el fundamento de ese diálogo es Dios, esto es, que sin Dios el hombre es incomprensible para sí mismo.

<sup>97</sup> L. Polo, *Antropología Trascendental*, v. I, 29. El conocimiento habitual es según hábitos adquiridos por la inteligencia. De él he tratado también en mi libro ya citado *Curso Breve de Teoría del Conocimiento*, y en mis cuadernos *Hábitos y virtud*, I-III, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Servicio de Publicaciones, Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.

intelección es más radical que la verdad; radicalmente la intelección es un sentido del acto de ser, por completo distinto del ente con el que se dice que el juicio se adecua: es el acto de ser como persona<sup>98</sup>. Si cada persona no fuese una verdad, difícilmente podría ser capaz de poseerla y reconocerla al conocerla racionalmente. “En suma, las criaturas espirituales son verdaderas en cuanto que en ellas el trascendental «verdad» está radicado en el acto de ser, es decir, en el acto de conocer entendido trascendentalmente<sup>99</sup>”.

Usualmente por *acto de ser* se entiende un *primer principio*, pero no se cae en la cuenta de que el acto de ser *humano* no es primer principio alguno, pues no es *fundamento* ninguno respecto de las manifestaciones humanas. Lo fundante funda *necesariamente*; y lo fundado lo es, también, de modo *necesario*. En cambio, el acto de ser humano es *libre*, y asimismo sus manifestaciones. Por tanto, ni él es necesario ni tampoco sus manifestaciones<sup>100</sup>. Ahora bien, es claro que la *libertad es superior a la necesidad*. Esta consideración permite distinguir el ser del que trata la *metafísica* del que trata la *antropología*, sin extender la analogía del *fundamento* metafísico al núcleo personal humano<sup>101</sup>. “Este

<sup>98</sup> L. Polo, *Antropología Trascendental*, v. I, 62. “La intelección trascendental es una ampliación que descubre un acto de ser superior a la realidad con la que se dice que la verdad se adecúa”, 70. “El inteligir se sitúa radicalmente en el orden del acto de ser; antes de verlo como verdad se ha de considerar como acto de ser”, 78.

<sup>99</sup> L. Polo, *Antropología Trascendental*, v. I, 78.

<sup>100</sup> “El ser personal no es un primer principio, pero no por eso es inferior a ellos. Todo lo contrario: es una ampliación, se abre más allá de sí, y en ese sentido se trasciende. “Trasciende” y “trascendental” son palabras que de esta manera muestran un significado muy próximo. Los trascendentales personales no se entienden como universalísimos, sino como abiertos: van más allá de sí, es decir, se trascienden”, L. Polo, *Antropología Trascendental*, v. I, 91.

<sup>101</sup> “Si se distingue el ser humano del ser de que trata la metafísica, se descubren nuevos trascendentales; por ejemplo, la libertad. El carácter trascendental de la libertad no es admisible desde el acto de ser como primer principio, pues desde él sólo cabe una interpretación predicamental de la libertad. Siguiendo el planteamiento clásico, la libertad es una propiedad de ciertos actos voluntarios. Para considerar la libertad como trascendental es menester ampliar el planteamiento trascendental sin perder la primacía del ser. Sin duda, al intentar acen-

planteamiento permite hablar de libertad trascendental. La libertad es trascendental como libertad personal. Se descubre un nuevo sentido de la libertad que se halla en el ser humano, no en el plano de su naturaleza”<sup>102</sup>.

c) *Alcanzar el intelecto personal.*

La siguiente cuestión es resolver *cómo se alcanza a conocer el ser personal humano como conocer*. Ello es más difícil, y conlleva para Polo describir, aunque aquí sólo se exponga en parte, la función cognoscitiva propia de los *hábitos innatos*, especialmente el de *sabiduría*. La tesis que propone se puede enunciar así con sus propias palabras: “el hombre comprende lo que se llama ser, siendo. Por consiguiente, [...] el conocimiento coincide con la existencia”<sup>103</sup>.

La tesis tiene precedentes en Tomás de Aquino<sup>104</sup> y en la filosofía tomista, pero no suficientemente desarrollados. “En primer lugar, los tomistas sostienen que al pensar el hombre sabe que es”<sup>105</sup>. Por consiguiente, cuanto más alto sea el modo de conocer, mejor se conocerá el propio ser. Pero el conocimiento superior, según los pensadores clásicos, es la *sabiduría*, la cual, y no sólo

---

tuar la importancia de la libertad, la filosofía moderna ha incurrido en voluntarismo”, L. Polo, *Antropología Trascendental*, v. I, 94.

<sup>102</sup> L. Polo, *Antropología Trascendental*, v. I, 99.

<sup>103</sup> L. Polo, *Antropología Trascendental*, v. I, 116.

<sup>104</sup> “Algún pasaje de la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, la intelección es colocada en el orden del ser”, L. Polo, *Antropología Trascendental*, v. I, 162. Y en nota al pie: “una tesis semejante es mantenida por Aristóteles, porque la teoría es la más alta forma de vida, y para los vivientes vivir es ser. Por eso la vida de Dios es descrita como pura teoría”.

<sup>105</sup> “Como dice Cayetano en su comentario al *De Veritate*, q. 10, a. 8 co, “in hoc quod cogitat aliquid percipit se esse”, L. Polo, *Antropología Trascendental*, v. I, 160.

según los teólogos, es *cognoscitiva Dei*<sup>106</sup>. La sabiduría humana se adquiere por la luz del *intelecto agente*<sup>107</sup>. A la par, la sabiduría, en todos los seres intelectuales es *creada* por Dios<sup>108</sup>. Ahora bien, “si se admite que el hombre es creado como persona, de acuerdo con el hábito de sabiduría el hombre debe llegar a saberlo”<sup>109</sup>.

En consecuencia, para Polo, de acuerdo con el planteamiento tradicional “el ser humano se alcanza con el hábito de sabiduría, que es un hábito innato”<sup>110</sup>. Pero tampoco éste es el modo superior de conocimiento humano. Por encima de él está el *intelecto personal*, lo que en terminología aristotélica se denomina *intelecto agente*, del que hay que afirmar, al hacerlo coincidir con la persona humana, que es cognoscente. En efecto, la persona humana no es un hábito, sino un *acto de ser*, y no puede haber identidad real entre acto de ser y hábito, sino dualidad<sup>111</sup>. La distinción entre ellos es tanto de *método* cognoscitivo como de *tema*. El tema del *hábito de sabiduría* es la *persona humana*. El del *intelecto personal* es *Dios*. Ahora bien, pese a la distinción, la vinculación y solidaridad entre ellos es estrecha<sup>112</sup>.

<sup>106</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 19, a. 7, co. Véase también, *Q. D. De Veritate*, q. 10, a. 12, có. El intelecto y la sabiduría versan sobre lo divino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 9, a. 4, ad 3.

<sup>107</sup> “Humana autem sapientia est quae humano modo acquiritur, scilicet per lumen intellectus agentis”, *Summa Theologiae*, III, q. 12, a. 2 sc.

<sup>108</sup> “Omnis sapientia et intellectus a summo Deo in omnibus intelligentibus causatur”, *Summa Contra Gentes*, III, cap. 76.

<sup>109</sup> L. Polo, *Antropología Trascendental*, v. I, 160.

<sup>110</sup> L. Polo, *Antropología Trascendental*, v. I, 152. “De manera que la distinción real de ser y esencia en el hombre coincide con la distinción de dos hábitos innatos”, 198.

<sup>111</sup> “La segunda observación dice así: como es imposible que la persona humana sea originariamente idéntica, el *intellectus ut co-actus* es un tema solidario con una dimensión del abandono del límite mental, es decir, con un método, pero no es idéntico con él. Ello equivale a la distinción entre el hábito de sabiduría y el intelecto personal: el hábito de sabiduría es solidario con el intelecto personal, pero por ser un hábito innato, no es idéntico a él”, L. Polo, *Antropología Trascendental*, v. I, 198.

<sup>112</sup> “La sabiduría es el hábito innato más intrínseco al intelecto personal, al que alcanza. Pero, con todo, no se identifica con él, lo cual quiere decir, que el ca-

## d) El conocimiento "personal" de Dios.

Es lugar común en la filosofía grecolatina que la *inteligencia* como potencia, a base de argumentaciones racionales, las cuales toman como punto de partida la realidad física, puede acceder a Dios, es decir, que este principio cognoscitivo es *capax Dei*<sup>113</sup>. En ello se cifran las clásicas vías de la demostración de la existencia de Dios. Además, tal tradición filosófica admite que por encima de la capacidad de esta facultad cabe conocer a Dios como un *primer principio*, el de *identidad*, sin argumentación racional alguna, sino de modo directo a través de un *hábito natural*, el de los *primeros principios* (*intellectus principiorum* o hábito innato de los primeros principios teóricos). Pero tampoco es éste el más alto conocimiento de lo divino que la *persona* humana es capaz de lograr de modo *natural*. Por encima de él está el que logra el *hábito de sabiduría*.

Sin embargo conviene añadir que la persona no se confunde con sus hábitos, sino que es distinta realmente de ellos. Aceptado

---

rácter de *además* alcanza al *intellectus ut co-actus*, pero no al tema de *este último*, el cual es todavía más alto que él. Dicho de otro modo, el hábito de sabiduría y el *intellectus ut co-actus* son solidarios, sin dejar de ser duales, es decir, no son un único acto. Por eso el hábito de sabiduría tiene valor metódico. Conviene notar que, sin la solidaridad con el hábito de sabiduría, no cabría la transparencia íntima del intelecto personal. Con todo, por ser el *intellectus ut co-actus* un acto cognoscitivo, se corresponde con un tema, el cual no se alcanza en la tercera dimensión del abandono del límite mental. Por eso se dijo en el prólogo que al exponer su tercera dimensión se nota que el abandono del límite mental no da más de sí: el tema del *intellectus ut co-actus* trasciende el método propuesto", L. Polo, *Antropología Trascendental*, v. I, 199.

<sup>113</sup> "Se suele decir que la inteligencia es infinita, ya que una inteligencia finita es una contradicción. Por tanto, la inteligencia tiene que ser *capax Dei* –lo que a veces se propone como una prueba de la existencia de Dios–. Ahora bien, que la inteligencia sea *capax Dei* es distinto de averiguar el acto por el que se conoce a Dios; hablar de ser capaz de Dios como pura potencia o sin averiguar el acto correspondiente, no pasa de ser una receta. Pero la filosofía no es un mero registro de fórmulas: como *vademecum* es sumamente tediosa. Si no se conocen distinciones positivas, sino sólo una colección de diferencias, sólo cabe reunir-las en la indiferencia (negando las diferencias)", L. Polo, *Antropología Trascendental*, v. I, 140.

que a nivel de núcleo personal *conocer y ser se convierten*, conviene admitir que la *persona* no sólo es superior a su *esencia*, es decir, que supera a su razón incluso desarrollada, sino que también excede a sus hábitos nativos. Si nos damos cuenta de ello, es porque la persona también *es conocer*. En efecto, conocer que disponemos de razón no es conocimiento racional ninguno, sino propio de un conocimiento superior al racional<sup>114</sup>. A nivel cognoscitivo *personal* también somos *capax Dei naturalmente* (esto es, sin elevación sobrenatural), aunque de otro modo superior al conocer de Dios que logramos por medio de la razón y de los hábitos naturales.

Pues bien, con la elevación que otorga la *fe*, se puede proponer que es principalmente ese *conocer personal* el que es elevado, esto es, la *persona como ser cognoscente*, y por redundancia, también sus hábitos, su *naturaleza* y las manifestaciones de ella. Es importante distinguir, pues, varios niveles de conocimiento, porque si se filosofa exclusivamente desde la razón –actividad que admite muchas modulaciones–, el sentido de la vida personal se ha esfumado de entrada<sup>115</sup>. Más aún, si se filosofa *exclusivamente* desde el modo inferior del proceder racional, subordinando además éste modo de conocer a las injerencias de la *voluntad*, se esfuma el sentido del hombre.

Por eso son erróneos tanto el *relativismo* como el *eclecticismo*<sup>116</sup>, así como el *nihilismo* (FR, n. 90). Además, la llamada *posmodernidad* es también una suerte de *neovoluntarismo esteticista* que postula que “el hombre debería ya aprender a vivir en una perspectiva de carencia total de sentido” (FR, n. 91). Son

<sup>114</sup> Desarrollo por extenso este tema en mi libro *La persona humana*, vol. II, Tema 20, y vol. III entero.

<sup>115</sup> Por eso señala que “es necesario, ante todo, que la filosofía encuentre de nuevo su *dimensión sapiencial* de búsqueda de sentido último y global de la vida”, pues “una filosofía que quisiera negar la posibilidad de un sentido último y global sería no sólo inadecuada, sino también errónea”, *Fides et ratio*, n. 81, 111-112. La condición de posibilidad de ello es “verificar la capacidad del hombre de *llegar al conocimiento de la verdad*”, n. 82, 112.

<sup>116</sup> No se olvide que el *relativismo* es duramente criticado en el documento, *Fides et ratio*, n. 80, 110; n. 82, 112. El relativismo, además, da cabida en su seno al *eclecticismo*, y éste también es erróneo, n. 86, 118.

erróneos, pues, porque constituyen un claro reduccionismo en la capacidad cognoscitiva no sólo propia de la *naturaleza* humana, sino también de la *personal*.

Tal vez así se comprenda mejor por qué la *Fides et ratio* registre que las filosofías que no llegan a Dios “con falsa modestia, se conforman (en el mejor de los casos) con verdades parciales y provisionales, sin intentar hacer preguntas radicales sobre el sentido y el fundamento último de la vida humana, personal y social” (*FR*, n. 5), y se conforman, porque son incapaces de conocimiento superior al racional, ya que de entrada se han clausurado injustificadamente en él, o en alguna de sus vías operativas, incluso sesgadas.

El conocer *personal* está separado de su *tema*, Dios, pero el Dios que alcanza la persona como ser cognoscente es *personal*. Por tanto, si persona significa co-existencia, libertad, apertura, diálogo, etc., debe admitirse que, si se conoce a Dios *personalmente*, es absolutamente imposible que en Dios exista una única persona<sup>117</sup>. Obviamente, “el tratamiento de la distinción de las Personas divinas corresponde a la teología de la fe. Sin embargo, la antropología trascendental permite vislumbrar la distinción personal en la Identidad Originaria. Si Dios trasciende la dualidad radical, no es originariamente infecundo. La fecundidad del Origen ha de mantenerse en el nivel personal, pues cualquier otro sentido del ser es inferior a él. Por tanto, la antropología trascendental es el preámbulo de la fe en el misterio de la Trinidad divina”<sup>118</sup>.

Por último, como por encima del conocer personal de Dios, cabe el que otorga la fe, “también la fe está separada de su tema, el cual se llama misterio. La fe se expresa en símbolos; pero el tema de la fe no es el símbolo, sino aquello a lo que el símbolo se refiere. Por este doble motivo se dice que la fe es una luz oscura”<sup>119</sup>.

<sup>117</sup> L. Polo, *Quien es el hombre. Un espíritu en el mundo*, Rialp, Madrid, 1993, 224 ss; *El ser*, Eunsa, Pamplona, 1965, 321 ss.

<sup>118</sup> L. Polo, *Antropología Trascendental*, vol. I, 184.

<sup>119</sup> L. Polo, *Antropología esencial*, pro manuscrito, nota 28.

## 5. Fe y persona.

### a) El carácter personal de la fe.

En el presente documento el santo Padre habla en alguna ocasión de «vida personal»<sup>120</sup> de «existencia personal»<sup>121</sup>, de «nuestro ser»<sup>122</sup>, «existencia»<sup>123</sup>, «existencia personal»<sup>124</sup>, «encuentro personal»<sup>125</sup>, etc. Esos términos nos ponen en la pista de que no estamos ante un planteamiento de corte racionalista, que es allí mismo criticado<sup>126</sup>, sino centrado en el *núcleo de la persona humana*.

De esta encíclica se puede colegir que la fe no sólo inhiere en el *corazón* humano, sino que lo eleva. En ese núcleo se da el conocer y el amor: “Dios ha puesto en el *corazón* del hombre el deseo[...] de conocerle a Él para que, conociéndolo y amándolo, pueda alcanzar también la plena verdad sobre sí mismo”<sup>127</sup>, pues como había adelantado, “el conocimiento que el hombre tiene de Él culmina cualquier otro conocimiento verdadero sobre el sentido de la propia existencia que su mente es capaz de alcanzar” (FR, n. 7). Por eso la encíclica declara sin ambages que “lo que se pretende, más que nada, es la *verdad de la misma persona*: lo que ella es y lo que manifiesta de su propio interior” (FR, n. 32). Tal descubrimiento, tanto de modo natural como por fe sólo puede ser experiencial, o si se prefiere, «por connaturalidad»<sup>128</sup>.

<sup>120</sup> Juan Pablo II, *Fides et ratio*, n. 5, 14.

<sup>121</sup> Juan Pablo II, *Fides et ratio*, n. 6, 16; n. 26, 42.

<sup>122</sup> Juan Pablo II, *Fides et ratio*, n. 7, 17.

<sup>123</sup> Juan Pablo II, *Fides et ratio*, n. 12, 22.

<sup>124</sup> Juan Pablo II, *Fides et ratio*, n. 12, 22.

<sup>125</sup> Juan Pablo II, *Fides et ratio*, n. 38, 55.

<sup>126</sup> Juan Pablo II, *Fides et ratio*, n. 45 y ss, 66 y ss; n. 52, 75; n. 53, 76; n. 54, 76; n. 55, 79.

<sup>127</sup> *Prologo*, 7. En la *Introducción* escribe que la necesidad de sentido acucia al *corazón* del hombre, n. 1, 8.

<sup>128</sup> Juan Pablo II, *Fides et ratio*, n. 44, 64-65. Por «experiencial» no debe entenderse una suerte de experiencia práctica o de sentimentalismo, *Fides et ratio*, n. 48, 70.



Ahora bien, si el conocimiento connatural humano de Dios no es el racional sino el *personal*, en el que está implicada la *persona* humana entera, y es un conocer que permite descubrir que Dios es persona, el que añade la *fe* será un conocer que no se agrega sólo a la razón, sino también al *conocer personal*. Por ello la verdad de la fe, “esta verdad ofrecida al hombre y que él no puede exigir, se inserta en el horizonte de la comunicación *interpersonal* [...]”. Por eso el acto con el que uno confía en Dios siempre ha sido considerado por la Iglesia como un momento de elección fundamental, en la cual está implicada *toda la persona*. Inteligencia y voluntad desarrollan al máximo su naturaleza espiritual para permitir que el *sujeto* cumpla un acto en el cual la libertad *personal* se vive de modo pleno” (FR, n. 13).

El límite máximo que posee la razón, además de otros inferiores, estriba en que ésta no es persona y, por ello, es incapaz de conocer vitalmente, es decir, experiencialmente, quién sea la persona. *La persona sólo se conoce personalmente*, es decir, con nada inferior a ella<sup>129</sup>, como es el caso de la razón. Por tanto, los conocimientos radicales acerca del ser humano no son racionales sino *personales*<sup>130</sup>. Sin tal conocimiento no cabe, se añade en el documento, “vivir una existencia verdaderamente personal”.

“Los conocimientos fundamentales”, ejemplificados por el Santo Padre, a saber, el conocimiento de los *primeros principios*, el de la *libertad personal*, el del *conocer humano*, el del *acceso a Dios*, etc., se describen como *inherentes a la persona humana*, y se les denomina “*filosofía implícita*”. Son “ese camino para conocer verdades fundamentales relativas a la existencia del hombre” (FR, n. 5).

<sup>129</sup> Véase al respecto mi artículo “La persona sólo se conoce personalmente”, *Memorias del Congreso Internacional de Bioética*, Bogotá, Universidad de La Sabana, 1997, 51-65. Desarrollo con más extensión este hallazgo en mi libro *La persona humana*, especialmente en el último tema del vol. II, y en el vol. III entero.

<sup>130</sup> “Los conocimientos fundamentales derivan del asombro suscitado en él (hombre) por la contemplación de la creación: el ser humano se sorprende al descubrirse inmerso en el mundo, en relación con sus semejantes con los cuales comparte el destino”. *Fides et ratio*, 11.

Estudiar a la persona humana exclusivamente desde la razón, por tanto, sea cual sea la corriente filosófica, conlleva inexorablemente dejar tácito el *ser*, el *quién* de la persona humana, pues la razón no es persona ninguna y no puede conocer cómo persona, ya que ésta es más que ella. En efecto, nadie se reduce a su razón, y esto, por lo demás, es tan sencillo y claro que todo el mundo lo sabe. Este conocimiento no es racional, pues ve a la razón desde encima, por así decir, desde arriba de su propio tejado. Es un conocer superior, *personal*. Ahora bien, la antropología que se ha hecho de ordinario y lamentablemente, ha sido de corte bastante *racionalista*.

Pero con este enfoque se olvida que el hombre está “también llamado a orientarse hacia una verdad que lo trasciende” (FR, n. 5), porque esa verdad es *personal* y, por ello, insospechada para la razón. La razón conoce lo inferior a ella, lo intramundano, y en parte, algo de ella, por ejemplo, sus actos u operaciones cognoscitivas y sus objetos conocidos, pero ni siquiera se conoce ella a sí misma como potencia, y mucho menos aquello que a ella le trasciende en el ser, porque ella no es ningún *acto de ser*, sino un *principio* cognoscitivo derivado de tal acto.

Por otra parte, sin la referencia de la persona a esa verdad que a ella la trasciende, “cada uno queda a merced del arbitrio y su condición de persona acaba por ser valorada con criterios pragmáticos” (FR, n. 5). Se puede considerar, por ello, que una de las corrientes de pensamiento que actualmente más aparta para acceder cognoscitivamente al núcleo personal, en una sociedad globalizada como la nuestra, que cada vez propende más al desarrollo operativo en todos los frentes, no es otra que el *pragmatismo*<sup>131</sup>, que, como era de esperar, está de moda. El enfoque de esta filosofía desvía la atención del núcleo personal, porque radica el carácter diferencial del hombre no en el *ser* (como los medievales) ni tampoco en el *tener intelectual* (como los clásicos griegos), ni siquiera en una *operatividad racional* (como los raciona-

<sup>131</sup> En antropología el *pragmatismo* aleja al hombre del fundamento y del destino, pues si se considera que el carácter diferencial del hombre es su *actuar* transformador respecto del mundo, el hombre está sólo. El *agnosticismo* o *ateísmo* subyacente es notorio, de modo que, si se admite a Dios, sólo será por fe sobrenatural, al margen, por tanto, del conocer natural personal.

listas o idealistas europeos), o *voluntaria* (como los voluntaristas bajo medievales, modernos y contemporáneos), sino en una manifestación humana de más corto alcance: la *operatividad práctica*, bien sea *lingüística* o *productiva*.

Señalar que la razón es inferior al conocimiento personal manifiesta que el conocimiento humano es *jerárquico*, es decir, que el “pluralismo indiferenciado, basado en el convencionalismo de que todas las posiciones son igualmente válidas [...] de que todo se reduce a la opinión”<sup>132</sup> es falso, sencillamente porque es contradictorio, pues no admite que la tesis opuesta tenga igual validez que ella, y esto, se quiera o no, es mantener la jerarquía, aunque en este caso no se intente mantener cognoscitivamente, puesto que la tesis es contradictoria, sino por engaño sofisticado o imposición injustificable, lo cual es neto *voluntarismo*.

Si la persona es *libertad*, como se ha anticipado, y ya se había escrito que si “la libertad reniega de sí misma se autodestruye y se dispone a la eliminación del otro cuando no reconoce ni respeta su vínculo constitutivo con la verdad”<sup>133</sup>, se puede educir ahora la consecuencia de que “en la fe [...] la libertad no sólo está presente sino que es necesaria. Más aún, la fe es la que permite a cada uno expresar mejor la propia libertad” (*FR*, n. 13). Si como también se ha anunciado, la fe no es un acto de la razón, sino de la persona: “la persona al creer lleva a cabo el acto más significativo de la propia existencia” (*FR*, n. 13).

<sup>132</sup> Juan Pablo II, *Fides et ratio*, n. 5, 13-14. En rigor, esa hipótesis es un error ante la verdad, opinión que, si es aceptada por el sujeto, éste no queda inmune de error moral, como se declara en otro documento: “existe... la obligación moral, grave para cada uno, de buscar la verdad y seguirla una vez conocida”, *Veritatis Splendor*, n. 34.

<sup>133</sup> *Evangelium Vitae*, 35. En la *Fides et ratio* se añade: “una vez que se ha quitado la verdad del hombre, es pura ilusión pretender hacerlo libre. En efecto, verdad y libertad, o bien van juntas o juntas perecen miserablemente”, n. 90.

b) *Creer en Dios es conocerse.*

La fe es jerárquicamente superior al modo natural de conocer, y no permite descubrir sólo quién es Dios, sino también la propia persona humana que conoce: “el conocimiento (por revelación) que el hombre tiene de Él (de Dios) culmina cualquier otro conocimiento verdadero sobre el sentido de la propia existencia que su mente (la del hombre) es capaz de alcanzar” (FR, n. 7). Si la vida íntima de Dios es *misterio* que sólo por revelación podemos desentrañar, y tal esclarecimiento es indisoluble de alcanzar a desvelar la intimidad personal humana, es porque también ésta es, en rigor, y pese a su transparencia, *misterio*: “realmente el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado”, afirma la Constitución *Gaudium et spes*<sup>134</sup>. Y añade el Papa que “Jesús de Nazaret permite a todos acoger el «misterio» de la propia vida” (FR, n. 15).

Ya había anticipado en la *Evangelium Vitae* que “la vida lleva escrita en sí misma de modo indeleble su verdad”<sup>135</sup>. La clave de la vida de cada hombre consiste —declara este documento— en desvelar la íntima verdad del ser personal, siguiendo para ello la recomendación agustiniana: “no vayas fuera, vuelve hacia ti mismo. En el interior del hombre habita la verdad”<sup>136</sup>. Para alcanzarla cada hombre, si libre y personalmente la acepta, cuenta con una ayuda gratuita y superior, la de la revelación divina ma-

<sup>134</sup> Juan Pablo II, *Fides et ratio*, n. 22. Y añade: “Cristo manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la grandeza de su vocación”. Y el Papa comenta: “Con esta Revelación se ofrece al hombre la verdad última sobre su propia vida y sobre el destino de su historia... Fuera de esta perspectiva, el misterio de la existencia personal resulta un enigma insoluble”, n. 12, 22. Y más adelante: “la Revelación introduce en la historia un punto de referencia del cual el hombre no puede prescindir, si quiere llegar a comprender el misterio de su existencia; pero, por otra parte, este conocimiento remite constantemente al misterio de Dios que la mente humana no puede agotar, sino sólo recibir y aceptar en la fe”, n. 14, 25. El texto permite distinguir entre *asentir* y *aceptar*. *Asentir* es acto propio de la razón que se ejerce sobre verdades manifiestas. En cambio, *aceptar* es personal.

<sup>135</sup> *Evangelium Vitae*, 85.

<sup>136</sup> San Agustín, *De vera religione*, cap. XXXIX, n. 72.

nifestada en el tiempo, que es “anticipación, en nuestra historia, de la visión última y definitiva de Dios... El fin último de la existencia personal, pues, es objeto de estudio tanto de la filosofía como de la teología” (FR, n. 15).

Pero para lograrlo, tanto en una como en otra, *el existente se encuentra enteramente comprometido*. Sin entero compromiso personal no se puede hablar de verdadera filosofía y de verdadera teología. De manera que, a mi modo de ver, en la encíclica se halla latente una concepción revolucionaria de la *filosofía*, pues lejos de entender por ésta una actividad marginal o de corte exclusivamente racional, sin despreciar el poder de esta facultad, se ve la actividad filosófica como radicalmente *personal*, coincidente con el ser personal que se es (FR, n. 47).

Que *el saber sea la forma más alta de vida*, según Aristóteles<sup>137</sup>, significa que cada hombre no puede descubrir aquello que es máximamente escible, a saber, la propia intimidad y la divina, si no filosofa o teologiza comprometiendo en esa tarea *enteramente su ser*<sup>138</sup>. También según la Biblia en la necedad hay una amenaza para la vida (FR, n. 18). Ahora bien, ¿ante quién se ejerce ese entero compromiso? La respuesta bíblica señala que sólo Dios puede dar a conocer al hombre su camino<sup>139</sup>, de modo que el compromiso enterizo que el hombre asume para desvelar su camino sólo cabe aceptarlo ante Dios. Pero por ello mismo, cada hombre se describe como una peculiar y novedosa *via ad Deum*, o como se dice en el texto, «como ser en relación» especialmente con Dios (FR, n. 21).

El hombre busca de modo adecuado su propio sentido si lo busca en Dios. De este modo se puede describir al hombre como un *buscador*<sup>140</sup>, o también, como un «explorador» (FR, n. 21). Pero “su búsqueda tiende hacia una verdad ulterior que pueda explicar el sentido de la vida; por eso es una búsqueda que no

<sup>137</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, X. c. 7 (BK 1178 a 6-7).

<sup>138</sup> De los primeros pensadores cristianos dice el Papa que “precisamente porque vivían con intensidad el contenido de la fe, sabían llegar a las formas más profundas de la especulación”, *Fides et ratio*, n. 41, 60.

<sup>139</sup> *Proverbios*, cap. 20, vs. 24.

<sup>140</sup> En algún párrafo se habla de “búsqueda personal” y se llega a definir al hombre como “aquel que busca la verdad”, *Fides et ratio*, n. 28, 44.

puede encontrar solución si no es en el absoluto”<sup>141</sup>. La indagación remite a Dios, porque nadie es un invento de sus propias manos, y nadie es todavía lo que está llamado a ser. Sólo Dios sabe el ser al que cada quién está convocado. Por ello, “al hombre se le ha dado una altísima dignidad, que tiene sus raíces en el vínculo íntimo que le une a su Creador”<sup>142</sup>. Como ese vínculo es manifestación constante del ser divino y constituye al ser humano, se puede decir con verdad que “en el hombre se refleja la realidad misma de Dios”<sup>143</sup>.

Por ello había escrito el santo Padre que “cuando se pierde el sentido de Dios, también el sentido del hombre queda amenazado y contaminado”<sup>144</sup>. De ese modo, “viviendo como si Dios no existiera, el hombre pierde no sólo el misterio de Dios, sino también el del mundo y el de su propio ser”<sup>145</sup>. Además, “cuando se niega a Dios y se vive como si no existiera [...] se acaba fácilmente por negar o comprometer también la dignidad de la persona humana y el carácter inviolable de su vida”<sup>146</sup>. Ahora añade que ese intento es el de pretender descifrar el sentido de la propia existencia con total autonomía e independencia de Dios.

En ello se cifra tanto el *pecado original* como los *pecados personales*. Pero el amargo resultado de ese desviado proyecto es la *ignorancia* no sólo de Dios, sino también de sí (*FR*, n. 22).

<sup>141</sup> Juan Pablo II, *Fides et ratio*, n. 33, 48. En otro lugar aconseja “no perder la pasión por la verdad última y el anhelo de su búsqueda, junto con la audacia de descubrir nuevos rumbos”, n. 56, 81.

<sup>142</sup> *Evangelium Vitae*, 62.

<sup>143</sup> *Evangelium Vitae*, 62.

<sup>144</sup> *Evangelium Vitae*, 39. Y añade allí esta referencia al Concilio Vaticano II: “La criatura sin el creador desaparece... Más aun, por el olvido de Dios la propia criatura queda oscurecida”, Cost. past. *Gaudium et Spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual, n. 36.

<sup>145</sup> *Evangelium Vitae*, 41. Y en otro lugar: “En lo íntimo de la conciencia moral se produce el eclipse del sentido de Dios y del hombre, con todas sus múltiples y funestas consecuencias para la vida. Se pone en duda, sobre todo, la conciencia de cada persona, que en su unicidad e irrepetibilidad se encuentra sola ante Dios”, 43. En este texto se hace referencia al n. 16 de la *Gaudium et Spes*.

<sup>146</sup> *Evangelium Vitae*, 174.

Pero si no se incurre en falta, o se logra borrar ésta, entonces el hombre se descubre de modo personal como imagen y semejanza del Dios que también es *personal* (FR, n. 76). En esa averiguación “la fe cristiana le ayuda (a cada hombre) ofreciéndole la posibilidad concreta de ver realizado el objetivo de la búsqueda” (FR, n. 33).

### c) *El Modelo del sentido.*

La imagen y semejanza de Dios hay que buscarla en la *intimidad personal*, no en las facultades espirituales (inteligencia y voluntad), como en la historia del pensamiento medieval se ha intentado. Radica en el *núcleo* de cada persona humana.

Pero ninguna persona humana es perfecta imagen y semejanza de Dios. Por eso convenía a cada hombre disponer de un *modelo* que fuese *perfecta* imagen y semejanza divina, que por serlo, fuese único e irrepetible. Ese es Cristo. Pero el mayor desafío para el conocer personal es la muerte de ese *modelo* en la cruz (FR, n. 23). Nadie es verdadero filósofo hasta que no piensa en la muerte, decía Platón<sup>147</sup>, en su propia muerte, cabría añadir, ya que es ésta “la primera verdad absolutamente cierta de nuestra existencia” (FR, n. 26). Pero no es sólo cosa de filósofos, pues “cada hombre [...] es, en cierto modo, filósofo”<sup>148</sup>, y “ni el filósofo ni el hombre corriente, puede sustraerse a esta pregunta” (FR, n. 26).

Pero si nuestra vida tuvo un modelo divino ¿por qué ese modelo murió? Para ser en lo que a la *razón* le resulta «locura» y «escándalo» *modelo para la persona*, también en su muerte corporal y en su resurrección. “En lo más profundo del corazón del hombre está el deseo y la nostalgia de Dios” (FR, n. 24), que es

<sup>147</sup> Platón, *Fedón*, 64 a - 65 a; 81a; 82 c - 84 b; etc.

<sup>148</sup> Juan Pablo II, *Fides et ratio*, n. 30, 46. En otro pasaje dice que “el hombre es naturalmente filósofo”, n. 64, 89.

deseo de verdad<sup>149</sup>. Pero si Cristo es el modelo de cada *persona* humana, y es la Verdad, en el núcleo del corazón humano debe existir el deseo de identificarse con Él, de ser *hijo*, puesto que lo distintivo de Cristo es la *filiación*. El *ser hijo* es, pues, un radical humano, que teológicamente viene refrendado por la filiación adoptiva divina: el ser hijo en el Hijo<sup>150</sup>.

Sin embargo, ¿Cristo puede ser modelo del hombre en lo que ahora nos ocupa, en la fe?, ¿requería Cristo de ese modo peculiar de conocer que es la fe, si por ser Dios su conocer era absoluto?, ¿si Cristo no hubiese tenido fe, sería perfecto hombre, Modelo de cada hombre? El conocimiento de fe se basa en la confianza interpersonal<sup>151</sup>, pero ¿es que Cristo no confiaba en Dios Padre?

Si el misterio del hombre se esclarece en el misterio de Cristo, como se ha declarado, ya que Él es la «plena verdad»<sup>152</sup>, y «los tesoros de la sabiduría y de la ciencia están ocultos en Cristo»<sup>153</sup>, de modo que “el misterio de la Encarnación será siempre el punto de referencia para comprender el enigma de la existencia humana, del mundo creado y de Dios mismo” (*FR*, n. 80), ¿acaso la fe humana, como conocer que es, no se comprenderá mejor también comprendiendo el modo de conocer de Cristo? La fe es un don, una gracia, y el *Evangelio* expone que “Jesús crecía en sabiduría, en edad y en *gracia* delante de Dios y de los hombres”<sup>154</sup>.

Pero esto es un tema *teológico* cuyo tratamiento requiere todavía una *nueva* profundización *crisológica*, respecto de la cual la *antropología trascendental*<sup>155</sup> puede ser una inestimable ayuda, ya que “la teología, cuando se dedica a comprender y explicar

<sup>149</sup> “La sed de verdad está tan radicada en el corazón del hombre que tener que prescindir de ella comprometería la existencia”, Juan Pablo II, *Fides et ratio*, n. 29, 45.

<sup>150</sup> A este respecto son pertinentes las siguientes palabras del Beato Josemaría Escrivá de Balaguer: “El que no se sabe hijo de Dios desconoce su verdad más íntima”, *Amigos de Dios*, n. 26, Rialp, Madrid, 1984, 60.

<sup>151</sup> Juan Pablo II, *Fides et ratio*, n. 32, 48.

<sup>152</sup> *Juan*, 1, 14-18.

<sup>153</sup> *Colosenses*, 2, 3.

<sup>154</sup> *Lucas*, 2, 52.

<sup>155</sup> A saber, una *antropología* que no se oponga a la *metafísica* (Juan Pablo II, *Fides et ratio*, n. 83, 114), sino que se eleve por encima de ella.



estas afirmaciones (las referidas al *ser de Cristo*) necesita la aportación de una filosofía que no renuncie a la posibilidad de un conocimiento objetivamente verdadero, aunque siempre perfectible” (*FR*, n. 82). Y sólo penetrando en el misterio de Cristo se llegará a la contemplación del misterio trinitario (*FR*, n. 93), tema central de la realidad suprema, que es *personal*.

D. Juan Fernando Sellés Dauder  
Departamento de Filosofía  
Universidad de Navarra  
31080 Pamplona España  
jfselles@unav.es

