

# LAS ANALOGÍAS ENTRE EL PRIMER ACTO DE FE Y EL CONOCIMIENTO INTERNO DE LOS EJERCICIOS DE SAN IGNACIO

Por A. CAFFERATA, S. I.

1. Quienquiera conozca la psicología de la religión, aunque no sea más que someramente, se da cuenta que el papel tan importante que S. Ignacio asigna al « conocimiento interno » en el engranaje de sus Ejercicios Espirituales, proviene de una raíz de psicología general a la que se llega, más o menos, de la siguiente forma: toda forma de piedad, toda la actividad religiosa —para generalizar más— es una actividad profunda de toda la persona del hombre hacia Dios. Esta actividad de toda la persona tiende a unirla con Dios. Ahora bien en esta tendencia entran en juego todos los elementos objetivos y subjetivos por los cuales el hombre se puede adherir a la persona de otro hombre, en la forma más genuinamente humana, vale decir, en un « servicio » digno de su « dignidad ». Para semejante ejercicio se impone la necesidad de « juicios de valor » (según diría Bretano que inventó el nombre) que hagan sobrepesar afectiva —para ser luego efectivamente —esa « nueva vida » al servicio de Dios. Es evidente que estos juicios de valor están integrados por elementos intelectuales y por elementos afectivos, o mejor todavía, por conocimientos provistos de una carga afectiva que por ser tales son capaces de determinar al hombre a tomar una actitud definitiva en la vida. Juicios de valor que son término y principio a la vez; término de la actividad espiritual de hombre y principio de nuevas visiones, nuevas perspectivas ignotas, pero cada vez más luminosas y profundas sobre el camino que conduce hacia donde « le espera » Aquel que el hombre « bien sabe » como dijo el Santo místico que escribió junto a las riberas del Guadalquivir.

El « conocimiento interno » viene a ser entonces como un nuevo común denominador que hace funcionar conocimientos y valores del mismo orden que él, de tanto mayor intensidad y eficacia cuanto sea mayor su profundidad, y de tanta mayor carga de impulsos y afectos cuanto sea mayor su propia totalidad afectiva.

2. Si fijamos un poco la atención en el papel del acto de fe, ya a primera vista se notan analogías evidentes. El mismo carácter de principio de algo enteramente nuevo, el mismo carácter también de que es algo que « requiritur » pero que « sufficit » para dar al hombre esos ojos que necesita para distinguir el mundo de lo sobrenatural y esa fuerza que requiere para dirigirse a él pese a las ataduras de su carne herida. Estas analogías surgen naturalmente porque ambos « conocimientos » son de la misma especie y porque psicológicamente, ambos desempeñan una función muy semejante. De su mutua comparación, entonces, es posible que resulte algo de luz para conocer mejor el uno y el otro y para deducir luego las circunstancias que ambientan y favorecen su aparición y su desarrollo. Nada más pretendemos en este ligero trabajo.

3. La teología del acto de fe se ha construido bajo dos puntos de vista diferentes: el primero es analítico y abstracto; sea que se trate de la génesis de la fe o de su estructura se estudian ante todo sus elementos —factores subjetivos (inteligencia, voluntad, gracia) o datos objetivos (credibilidad, objeto material, objeto formal)—, es el punto de vista habitual de los teólogos.

El segundo es sintético y concreto: se estudia ante todo la fe como totalidad concreta y se busca conocer su estructura existencial. Es el punto de vista de la Escritura y los Padres<sup>1</sup>. Claro es que para un estudio completo es preciso conocer los dos puntos de vista, ya que siendo aspectos solamente de una misma realidad, el uno está dependiendo del otro, como depende de la estructura interior de un ser su configuración externa y su modo de obrar.

Recordemos que tratamos del primer acto de fe. Es el que más se aproxima a la forma esquemática y por lo mismo el más susceptible de ser estudiado con la esperanza de hallar en él los.

<sup>1</sup> J. MOURoux, *Structure personnelle de la foi*, R.S.R. XXIX, p. 59.

elementos que bastan y que son indispensables: « quod sufficit et requiritur » para su constitución.

El Concilio Tridentino dice<sup>2</sup> que este acto sitúa al hombre en la perspectiva por lo menos de su justificación («disponuntur ad justitiam»). Para este acto las fuerzas del hombre fracasan y han de ser reforzadas (« excitati, adjuti ») por las fuerzas de Dios (« divina gratia »). Por este primer acto el ojo del nuevo creyente descubre un mundo nuevo, distinto del mundo del espacio y del tiempo en que vive el hombre. En él comienza para el hombre una nueva vida sobrenatural a la que corresponden nuevos puntos de vista, nuevas reacciones interiores, nuevas actitudes de la voluntad, vale decir una estructura psicológica nueva con la que el alma humana responde a la nueva voz que le interroga desde el fondo de todas las cosas, y que hasta en el orden de su actividad natural, le exige una motivación nueva que todo lo informe y que sea como una respuesta personal a su llamado.

4. Y ante todo el aspecto concreto. ¿Quién va a negar que lo primero que resalta en el acto de fe es su característica de síntesis? De una síntesis apretada que une dos términos que hasta el presente le habían sido completamente indiferentes entre sí al hombre y que ahora se juntan, se funden e ingresan en su vida como una necesidad ineludible? Es un indiferente —y vaya por vía de ejemplo—. El sabe que hay una naturaleza, y no sabe más. Sabe que en esa naturaleza muchas cosas son inexplicables, pero otras absolutamente claras; sabe que hay muchas regiones oscuras pero que otras están perfectamente iluminadas. Estas cosas claras y estas regiones iluminadas le componen un universo en que él vive apacible y tranquilamente. Allí sabe que hay cosas que « se hacen » y otras que no « se hacen » jamás.

Y de repente, por el milagro, se produce un desgarramiento formidable en este universo: se ha realizado algo que no « se hace ». Este tuberculoso roído por el mal, este conceroso que va a morir y sobre quien los médicos no podían hacer ya nada, he aquí que súbitamente han sanado. Y sin embargo él sabe perfectamente lo que es una de estas enfermedades, y cuán lentos,

<sup>2</sup> Concilio Tridentino, Sess. 6, D.B. 798.

complicados y difíciles son los cuidados y el tratamiento. ¡Qué fácil que es ver cuando uno « se entona » poco a poco, cuando vuelven los colores, el buen humor y el apetito!, y también qué tristes nos ponemos cuando vemos que la cara se pone cada vez más pálida y los ojos se hundén, o sino cuando el cuerpo se hincha y las fuerzas se deslizan poco a poco hasta lo más profundo de la carne...! Y he aquí que todo esto se ha interrumpido bruscamente; he aquí que todas las cosas habituales han desaparecido, que se ha realizado lo imposible. El testigo se siente afectado en lo más profundo de su espíritu, en los principios más sólidos y orgánicos de su vida intelectual. Y esta especie de paro que experimenta su razón le hace captar plenamente, vitalmente, la extrañeza inexorable del suceso.

Por supuesto que para seguir adelante, para captar la « verdad relativa », como dicen los teólogos, es preciso algo más. Es preciso cierto número de conocimientos que hagan inteligible el suceso que acaba de ver. Ha de saber, aunque no lo crea, que hay un Dios Creador y Dueño del mundo; que algunas veces interviene directamente en su vida poniendo su omnipotencia al servicio de su amor; que no teme utilizar con una independencia soberana la naturaleza que ha creado para alegrar el corazón y fortificar la fe de los suyos, para mostrar a todos que El está realmente presente en la religión autenticada por estos beneficios maravillosos. El que no cree, no « comprende » plenamente esto, no lo capta como objeto de afirmación; para él son historias, nociones, leyendas religiosas, fábulas inventadas para seducir a la gente ignorante... es lo que se dice « cuando uno es cristiano »... Y he aquí que un hecho preciso e indubitable viene a hacer de todos estos « decires » y fábulas, una cosa brutalmente presente que hace irrupción en todas esas formas vacías y que entra de un bloque en el cuadro de explicación.

Si él es *serio*, si es *sincero*, si es *noble* con esa nobleza que suspende su actitud ante lo insospechado, que respeta con un tinte de humildad y de reverencia lo que no entiende, y que reconoce que es susceptible él también de un favor, de una ayuda y que cuando se le ofrece el favor, lo acepta, lo recibe y agradece, entonces está dispuesto para que eso tan grande, tan imperioso, tan religioso, y tan dulce a la vez, que tiene ante sus ojos, le revele la presencia del Señor.

Todas las explicaciones humanas fallan, todos los indicios en este hecho aluden a Dios, y el hecho concreto se ajusta tan exactamente a la explicación religiosa que la inteligencia se ve invadida por la luz! Se habrá podido por mucho tiempo, dudar, trastabillar, buscar y aún fracasar; pero ahora, hay un sentido que aparece, un lenguaje que se comprende, una presencia que está clara: alguien está allí y que habla: « magister adest et vocat te ». Cuando he leído una frase y alcanzado su sentido, cuando he escuchado una voz y discernido en ella la presencia de un amigo, ya no busco más: he logrado una significación y ella lleva su luz consigo. Es exactamente lo que pasa aquí.

Este conocimiento que capta los « signos » es un conocimiento sintético. En esta síntesis el principio más profundo es, a nuestro entender, la gracia; pero no queriéndonos entrometer en un punto tan delicado miremos rápidamente el aspecto humano de este conocimiento.

« Supone disposiciones rectas, dice Mouroux, sin las cuales el signo es vano o aun se convierte en objeto de escándalo: porque « aquéllos que tienen el alma bien dispuesta, perciben las cosas divinas según la verdad; y los que tienen el alma mal dispuesta, las perciben en una especie de confusión que las hace dudar o equivocarse »<sup>3</sup>. Normalmente está, esta síntesis, integrada por un conjunto de índices convergentes; cuando se capta la convergencia, se comprende ipso facto el sentido. Se puede ir de aquí de lo relativamente simple a lo muy complejo: para mantenernos dentro de los casos explícitamente estudiados por Sto. Tomás: el ciego de nacimiento, la resurrección de Lázaro, la de Cristo, el conjunto de los milagros que prueban la divinidad del Señor, nos proporcionan tipos cada vez más complejos. Pero es siempre la convergencia de los índices la que prueba; y el trabajo de la inteligencia consiste en captar, más o menos rápidamente esta convergencia »<sup>4</sup>.

5. Según lo dicho la fe es ante todo la manifestación de una presencia: la de Dios en la estructura de mi existencia y en este sentido el rasgo primero de la fe es que es personal. Por la gracia, por los signos, por todos los caminos de infinita variedad,

<sup>3</sup> S. Th. III, II, 4.

<sup>4</sup> MOUROUX, *Discernement et discernibilité du miracle*, R. A. mayo 1935, p. 558.

el Dios personal llama al ser humano a darse a El por la fe y así realizar su personalidad espiritual. Por eso la fe es una respuesta de la persona humana al Dios personal. Todo el hombre se enrola y esto explica algunos de los caracteres esenciales de la fe. Ante todo el acto de fe es un acto simple y una « totalidad concreta ».

« Nunca se insistirá bastante, dice Mouroux, que este acto de elementos tan diversos es un acto simple. En materia de vida la simplicidad es primera y la complejidad es el resultado —legítimo— del análisis crítico. Parejamente, en materia de fe, el acto de fe es un acto simple, porque es el don del hombre entero. El análisis encuentra el querer, el pensamiento, los sentimientos espirituales, pero todo esto es dado en la unidad de un acto de vida, el acto de una persona que se une a otra persona. No siendo el objeto de la fe y bienaventuranza, el ser humano no capta *primero* una verdad y luego se deja arrastrar a una bienaventuranza: la persona humana se une con un solo impulso a la persona adorable que la hará feliz. Por descontado que este acto de amor es necesario lo penetre y dirija el conocimiento »<sup>5</sup>. Tocamos aquí la esencia misma del conocimiento religioso. Todo él tiende al contacto personal, como hemos dicho, y el contacto personal es un fenómeno de comunión. Una compenetración espiritual tiene lugar en la que el ser espiritual entero; entendimiento, voluntad, aun sensibilidad, emotividad, sentidos internos, se abren para dar entrada a Dios. En el fondo pues, la síntesis que realiza el entendimiento del creyente no es una síntesis puramente intelectual, sino una síntesis de todo el compuesto humano. Hay evidentemente jerarquía en sus elementos componentes, pero el que quiera hacer su asentimiento de fe, con toda integridad, con toda su capacidad, es decir: el que quiera sencillamente creer con todas sus fuerzas, no podrá descuidar ninguno de estos elementos. Veamos algunos de los elementos integrantes y su papel en la génesis de esta síntesis concreta.

6. Partamos de un hecho de experiencia constante: cuando el hombre desciende de la región serena de los conceptos puramente especulativos para sumergirse en la zona de la existencia —donde está localizado el juicio de la fe— se ve envuelto en un macizo cerrado de influencias que no tiene la fría imparciali-

<sup>5</sup> MOUROUX, *La structure personnelle de la foi*, o. c., p. 76.

dad de los conceptos puros. Sabemos que afirmar la existencia de un orden sobrenatural, es tomar posición delante de él y no con una actitud hipotética, sino con una actitud práctica; es aceptar los cortagolpes de este orden sobre nuestra actividad personal, lo cual equivale ordinariamente a cambiar de centro, de principios, a desagregarse del complejo que era él y a organizarse alrededor de otro centro que es Dios. Y no es solamente un cambio cualquiera, cambian las ideas queridas, el sentido de los pensamientos, la coherencia de las afirmaciones, el equilibrio interno de la vida espiritual. Fácilmente se concibe que el presentimiento, o la visión clara de estos cortagolpes puedan influenciar el conocimiento de esa realidad decisiva. Pero es evidente también que en cierto modo el conocimiento de la realidad, el juicio de presencia —conocimiento interno, acto de fe— está en cierta manera condicionado por el ambiente en que han de darse, vale decir por la vida de los sentimientos, de las emociones y de los afectos. No que el juicio dependa absolutamente de ellos según entendía hasta hace poco la escuela inglesa y la americana<sup>6</sup>, porque muchas veces el acto de fe, y el conocimiento interno es clavado por Dios en el medio de un corazón turbulento y anegado en « las tormentas » con la seguridad inexorable con que se clava en el lomo del pez el arpón del pescador. Así le pasó a Pablo. Pero los sentimientos y en general la vida de la emoción forma un clima propicio o desfavorable cuya importancia, muchas veces decisiva, se tiene, desgraciadamente, muy poco en cuenta. ¿Será necesario demostrar esto?

7. Ante todo es menester tener en cuenta el modo como ordinariamente hemos llegado al conocimiento de Dios tal como lo tenemos nosotros. Sin establecer ni mucho menos la tesis del tradicionalismo, es evidente que el conocimiento elaborado, de Dios, que tenemos ahora, nos ha venido por vía de revelación, esto es por tradición. Y la tradición no es una enseñanza perfectamente racional. « La razón para dejarse persuadir no es lógica aunque la persuasión sea perfectamente racional. La razón última es siempre el prestigio de la persona o de las personas que persuadem... Al acto de persuadir corresponde la sugestionaria

<sup>6</sup> MARECHAL, *Etudes sur la psychologie des mystiques*, t. 1, p. 98, Desclée de Brouwer 1938.

bilidad de la persona persuadida... »<sup>7</sup>. Nadie duda acerca del carácter eminentemente sugestionable del hombre. Sugestionable al medio ambiente, en primer término; sugestionable al clima intelectual en que vive, etc., etc. Esta sugestión obra tan fuertemente en su alma que opera sobre ella a la manera de un reactivo químico dándole una como segunda natura de la que será bien arduo independizarse.

El segundo elemento que descubrimos en todo conocimiento religioso es la emoción. Su noción es genérica para designar cualquier tipo de reacción afectiva inherente al conocimiento de una cosa real. Es evidente que las emociones no preceden sino que siguen al conocimiento « porque estas no son más que la reacción del sujeto ante un objeto en términos de afectividad ». « Sin embargo las emociones producidas por un objeto determinado pueden conducirnos a descubrir otros conocimientos »<sup>8</sup> y viceversa, —lo cual es de importancia enorme— las emociones experimentadas mucho tiempo acerca de ciertos objetos pueden prácticamente barricarnos el paso a cierto tipo de conocimientos. Un hombre que ha acostumbrado su alma a sentir las emociones producidas por las « cosas de acá », por el mundo sensible, por los sentidos, por la « vida », se ha vedado el paso a emociones de un orden más sutil, más elevado como son las producidas por el conocimiento de lo « de más allá ». Este trabajo de las emociones, cuya clasificación sistemática deberían tener muy en cuenta los directores de espíritus, puede obrar con rapidez, pero lo ordinario es que sea lento, lento como el trabajo de una naturaleza que se acostumbra a un dinamismo nuevo, a un sistema de conocimientos y de emociones correspondientes y que al acostumbrarse se « hipertrofia » en sus facultades que funcionan continuamente, y se « atrofia » en las facultades superiores de conocimientos y de emociones que permanecen quedas. De aquí nacen los tipos constitucionales « secundarios »<sup>9</sup> —degenerados, vividores, etc. o también los piadosos, los suaves, los reprimidos, etc.—, cuya génesis tanto debe interesar a un buen director de almas.

<sup>7</sup> G. WEIGEL, *Psicología de la Religión*, p. 34, Difusión (Chile).

<sup>8</sup> G. WEIGEL, o. c., p. 45.

<sup>9</sup> « Secundarios » los apellidamos porque los hábitos emocionales han creado una segunda natura en esas personalidades, muchas veces temperamentalmente opuestas a dichos hábitos adquiridos.

En la base de las emociones y como vega donde florecen, están los instintos. Elementos inconscientes cuya importancia en la formación religiosa y cuya influencia en los actos y conocimientos religiosos, nunca se sabría ponderar bastante.

Preformación innata de las fuerzas psíquicas hacia ciertas actividades necesarias, como lo define Weigel, los instintos inclinan al hombre hacia ciertas actividades. Su origen es discutido: ¿fusus o psiquis? y aquí entran de lleno a cantar sus teorías las escuelas que hacen arrancar las reacciones, los instintos o de la constitución orgánica, o del alma. Sea lo que sea, es evidente que los tres grandes instintos del hombre: el de la conservación del individuo, el de la conservación de la especie y el de la vida social, varían en sus efectos, en su intensidad, en su limpieza de manifestación de acuerdo a las influencias de ambos elementos: el psíquico y el físico. Es este un campo demasiado amplio para pretender abarcarlo en estas pocas líneas. La brevedad no nos permite ni siquiera una sistematización esquemática. Solo nos contentamos con algunas sugerencias.

No pretendemos confundir los caracteres hereditarios con los instintos, pero su vía de acción es semejante porque son vías inconscientes y porque muchas veces poseen un poder terrible. Semejante a los caracteres hereditarios son los caracteres constitucionales somáticos: temperamento hipertiroideo, hipohipofisiario, hiperovárico, etc., según las escuelas endocrinológicas con Pende a la cabeza. La reacción religiosa está muchas veces condicionada a los diversos « estados » de estos sujetos y ciertamente que el tipo de emoción no es el mismo para uno que para el otro. Si es así también ha de variar el « ambiente emocional » del conocimiento interno en un temperamento o en otro, y aun en los diversos estados porque pasa un mismo temperamento. Muchas veces hasta artificialmente se puede condicionar y variar el ambiente afectivo de un sujeto. Un muchacho siente vehementes inclinaciones bajas hacia sus compañeros del mismo sexo. Se encuentra más o menos en la edad de la postpubertad. Su tendencia homosexual manifestada en una afectividad excesiva hacia personas del mismo sexo era debida a una hiposecreción de las gónadas. Un poco de hormona sexual masculina inyectada con discreción hizo desaparecer la afectividad torcida.

Aquí juega también un papel importante Freud con su psicoanálisis cuya importancia —prescindiendo de su error filosófico— hay que reconocer y agradecer. Todo esto, y otros capítulos que omitimos por brevedad pero que se dejan entender, forman el terreno donde han de emerger los actos de fe y los actos de « conocimiento interno »; ¿quién no ve la importancia capital que reviste el influjo de todos estos elementos en ese contacto con la persona sobrenatural, en esa relación con El?

Cuando Max Scheller estudia la esencia de la simpatía<sup>10</sup> la coloca en un *sentir* la vivencia ajena, y este sentir la vivencia ajena se aprehende y se comprende no por medios de razonamientos ni por medio de « proyección afectiva e impulsos de imitación »<sup>11</sup>. Hay en la percepción exterior de los seres humanos que nos rodean una percepción interior simultánea, como si la percepción exterior fuera un campo de expresión de sus vivencias. Pero como es claro suponer tal percepción no se puede dar sino es en ciertas y determinadas condiciones en que deba concretarse el sujeto que « simpatiza ». Hay en el acto de fe y en el conocimiento interno —considerados bajo su aspecto psicológico— una verdadera « simpatía » entre el sujeto que realiza el acto o el que posee el conocimiento, con ese otro objeto personal cuyas vivencias —vivencias divinas!— percibimos a través de las percepciones externas: milagros, hechos maravillosos, en una palabra: signos, en la fe; y en el conocimiento interno: contemplación, meditación que a su vez y con la proporción debida son también un verdadero índice, un signo.

Si dejamos de lado el aspecto técnico de las condiciones psicológicas del conocimiento religioso y hablamos sencilla y llanamente de disposiciones previas, vemos que coinciden exactamente con las que Jesucristo exigía para que sus oyentes recibiesen la vida que El vino a traer. Primero son disposiciones que preparan el camino para la persuasión.

Disposiciones de orden moral que producen un corazón « recto y bueno », para lo cual es menester colocarse en una disposición psicológica que « sintonice » con el « clima » de las verdades que El va a persuadir —parábola del sembrador—. Es necesario amar la justicia y practicar la verdad, porque el que ama la verdad recibe con gusto la « luz » (Jn. III, 18-21). Es ne-

<sup>10</sup> MAX SCHELLER, *Esencia y forma de la simpatía*, Losada, p. 25.

<sup>11</sup> MAX SCHELLER, *o. c.*, p. 26 ss.

cesario buscar la humildad y arrojar lejos de sí el orgullo, la soberbia y el amor propio heridos, pues sólo así podrán distinguir de entre los otros al Hijo de Dios (Jn.V, 30; VII, 18-24), etc. Es menester ser sencillo como los niños, y en este caso hay ya una evidente alusión al estado emocional que se requiere para investigar y para comportarnos ante la verdad. La sinceridad infantil conducirá siempre a tomar el partido de la verdad. Los que están enfeudados en el mundo están incapacitados para esta reacción: la soberbia hincha, como una levadura, sus almas y barrica la entrada del que es la misma humildad y verdad. No queremos con esto sistematizar una cosa que está fuera de todo esquema, pero sí anotar que el aspecto preparatorio es tan importante que si bien no constituye la esencia del conocimiento de fe o del conocimiento religioso, sin embargo obra sobre él a manera de una condición «sine qua non» como dicen los filósofos, cuyo mecanismo es de suma importancia conocer. Esa es la razón de por qué S. Ignacio mueve todos los resortes de la psicología para producir ese efecto emocional y poner al alma en el «clima» que es propio del objeto cuya vivencia debe captar el ejercitante. Esa es la razón, también por qué cuando se trata de la conversión de un pagano tiene verdadera influencia y de ley ordinaria es el único camino a seguir, el ejemplo, la simpatía, es decir todo aquello que ambienta la psicología del converso hacia un «clima» emocional apto para que florezca la semilla de fe.

Pero dejemos el aspecto sintético y pasemos a decir unas cuantas ideas sobre el aspecto analítico que indudablemente nos iluminará y explicará la intervención simultánea de todas las facultades del hombre en el conocimiento religioso.

8. El Vaticano nos enseña que en el acto de fe son tres los principios que intervienen como elementos esenciales: entendimiento, voluntad y gracia<sup>12</sup>.

Una respuesta un poco seria al problema de las relaciones de las dos potencias espirituales del hombre, presupone toda una metafísica del conocimiento, implica una doctrina de la persona humana, encuadrada en el tiempo y en el espacio, pero con anhelos que el tiempo y el espacio no pueden saciar.

De la teoría del conocimiento tal como la concibo, a la luz

de los principios de Sto. Tomás, voy a entresacar las líneas directrices para descubrir las mutuas relaciones de las dos potencias superiores del hombre. Una serie escalonada de tesis nos llevará al término de la investigación.

1.<sup>a</sup> tesis: «*la verdad sólo se puede dar en el juicio*».

Solamente en el juicio se da la oposición entre el contenido representado y la subjetividad cognoscente y por eso solamente en el juicio se da la verdadera objetivación de lo conocido.

Esta tesis, corroborada por las tesis posteriores, se presenta, a su vez, como un mazo de motivos que se entrecruzan en todas las deducciones subsiguientes.

2.<sup>a</sup> tesis: «*el juicio recibe esta característica de la afirmación*».

Por su esencia, el juicio es una operación de síntesis. Consiste ella en que los elementos representativos de conocimientos, al par que se compenetran en la unidad superior del concepto, son relacionados con la realidad absoluta del ser.

La expresión de esta síntesis se llama en el lenguaje de Sto. Tomás: «*terminus complexus*». En ningún modo se deben confundir «*terminus complexus*» con «*terminus compositus*». Porque la composición del «*terminus complexus*» es una síntesis verificada en la afirmación y por causa de la afirmación. Un «*terminus compositus*» puede ser también una aprehensión simple («*terminus incomplexus*» según S. Tomás).

El término complejo solamente se puede tener en el juicio. La verdadera razón de esta diferencia radica en la función que desempeña el juicio en el entendimiento. *Per se* la actividad propia del entendimiento como tal, es la aprehensión *intuitiva* de lo real. El entendimiento como tal tiende a captar su objeto por una asimilación intencional que no es en modo alguno una «*compositio*». Por eso el entendimiento divino y el angélico entienden por intuición. Cuando la dependencia de la materia coarta la acción específica del entendimiento y le impone una condición de materialidad en su conocimiento, el entendimiento ha de obrar en una forma se asemeje a su operación natural y que le sirva para su fin propio. Por eso la verdadera función del juicio discursivo, es el de servir de sustituto a la intuición. Y la afirmación en la síntesis judicativa, le confiere al juicio el va-

<sup>12</sup> Conc. Vaticano, Sess. III, c. 3, D.B. 1789.

lor de una intuición<sup>13</sup>. Podemos pues establecer en virtud de lo razonado, la tesis:

3.<sup>a</sup> tesis: « *la afirmación en el juicio es el sustituto inferior de la intuición intelectual* ».

Pero esta misma tesis nos demuestra que la afirmación confiere al juicio el valor de una *actitud activa* del entendimiento: intellectus componendo affirmat, dividendo negat. Actitud positiva o negativa: la afirmación es una adopción del objeto pensado, la negación es un rechazo.

Además por la afirmación, el juicio se convierte en algo más que un estado psicológico cualquiera más o menos unificado; se convierte en una expresión de la inteligencia, en una especie de locución interna del sujeto cognoscente. Como si éste para afirmar tuviese que salir de su intimidad y manifestarse de algún modo.

Estos dos rasgos: « *actitud activa* » y « *expresión* », indican un movimiento partido del centro del sujeto, una espontaneidad, podríamos decir; pero esta espontaneidad se prolonga más allá de las fronteras del sujeto, hacia un absoluto: ad rem, cuando vemos que la función del juicio se termina en una relación y en una objetivación.

En una objetivación, porque el juicio es una objetivación no ficticia, sino absoluta de la forma subjetiva: Verum est manifestativum tou esse rei— In propositione subiectum supponit pro re. Esta objetivación acaba por proyectar el contenido subjetivo del pensamiento, recibido del objeto, en el término exterior y absoluto de la relación de verdad lógica. Y así como nuestra acción exterior determina físicamente lo real absoluto que se opone a nosotros, así la afirmación lo determina intencionalmente como valor, es decir como término de acción posible<sup>14</sup>.

4.<sup>a</sup> tesis: « *toda afirmación judicial está comandada por una finalidad antecedente* ».

Para asentar esta afirmación de especial importancia estudiemos brevemente el paso que hace el entendimiento de la duda a la certeza.

La duda designa una posición de equilibrio entre el « *es* » y

el « *no es* » de un enunciable. La opinión difiere de la duda por un paso que Sto. Tomás apellida « *asentimiento* »: assensus, assentire... asentimiento, por hipótesis, inestable. La certidumbre sólo añade a la opinión la estabilidad del asentimiento.

Hay dos clases de asentimientos estables, que se distinguen por sus móviles respectivos, no por su carácter formal de asentimiento: la certidumbre racional y la creencia. (Ver textos de Sto. Tomás: S. th. II, II, 2, 1, c.).

Estudiando la fe, Sto. Tomás dice que es un acto movido por la voluntad, (I. c. ad. 3). Por otra parte, el mismo Santo declara en otro lugar, de una manera general, sin distinguir ciencia o fe: « *Potest etiam dici quod intellectus assentit in quantum a voluntate movetur* » (S. Th. I, II, 15, 1, ad. 3).

La razón de semejante afirmación la podemos encontrar en el De Veritate, 14, 1, c. Una razón común y sencilla sirve de eje a toda la prueba: todo asentimiento, aun el asentimiento científico está en el orden de la finalidad. Más aun, cuando en la Suma habla de los asentimientos necesarios dice esta frase que todo alumno de psicología conoce: « *si fuerint talia apprehensa quibus naturaliter intellectus assentiat, sicut prima principia, assensus talium, vel dissensus, non est in potestate nostra, sed in ordine naturae, et ideo proprie loquendo, naturae imperio subjacent* » (S. Th. I, II, 17, 6. c.).

Dándole a « *natura* » el sentido auténtico que tiene en psicología y metafísica: principium radicale operandi et patiendi, es menester concluir que nuestros asentimientos evidentes se ejercitan bajo la influencia decisiva de este « *apetito natural* » que mueve nuestra razón, aun antes de sostener nuestros querer.

Hay pues una influencia decisiva de una finalidad antecedente, en cualquier asentimiento. La dificultad está no en el asentimiento de fe, sino en el racional. Pero basta estudiar su naturaleza íntima para cerciorarse que es así.

Nuestro entendimiento es una potencia asimiladora. Ahora bien, en toda potencia asimiladora, el objeto propio mide, « *calza* » por así decirlo, exactamente con su finalidad natural. Y a su vez, en la finalidad natural reside el valor dinámico del objeto propio, que es el término formal de esta actividad: porque el fin objetivo « *mueve por el deseo* ». Así pues, todo lo que dice Sto. Tomás sobre la causalidad ejercida por el objeto propio

<sup>13</sup> MARECHAL, *Le Point de depart de la Met.*, cah. V, p. 219.

<sup>14</sup> O. c., p. 222-223.

de la inteligencia sobre el asentimiento, debe entenderse en un sentido rigurosamente dinámico, de la dependencia misma de todo asentimiento racional con relación a la finalidad antecedente « natural » de la inteligencia <sup>15</sup>.

5.<sup>a</sup> tesis: « *el objeto puesto por la afirmación, puede ser diferente del objeto directamente representado por esta misma afirmación* ».

La función objetiva de la afirmación no se limita a una simple transposición lógica de la representación intelectual de origen sensible, es decir a la expresión de « una entidad » proporcionada a un « fantasma ». Para nuestro trabajo esta tesis es capital.

En realidad, viendo bien Sto. Tomás insiste en este punto con un empeño reiterado. Ver, p. e. S. Th. I, 13, 2, c. Hablando de los predicados que se refieren a Dios: *quae absolute et affirmative de Deo dicuntur...* 1) *significant substantiam divinam*, sed 2) *deficiunt a repraesentatione ipsius* ».

La significación de estos conceptos, esto es, el valor objetivo que les confiere la afirmación en el juicio, se apoya en una representación conceptual muy inadecuada porque está tomada de nuestra experiencia de las creaturas. Este es también el sentido de la otra afirmación del Santo: « *nomina quae proprie dicuntur de Deo, important condiciones corporales, non in ipso significatu nominis, sed quantum ad modum significandi*. Por eso podemos decir de un modo general que aquello que objetivamente es cubierto por la afirmación es independiente, hasta cierto punto, del modo particular que la naturaleza de nuestro entendimiento introduce en la representación conceptual: *scitum est in sciente per modum scientis* (S. Th. I, 14, 1, ad 3). Ahora bien, el modo propio del entendimiento refleja a la vez, los dos aspectos: espiritual y material, de nuestra natura compuesta: entendimiento inmaterial, extrínsecamente dependiendo de la materia. Este doble carácter se manifiesta en el concepto: universalidad del concepto, porque la unidad del entendimiento es inmaterial; multiplicabilidad numérica del concepto, por la referencia necesaria al fantasma. La forma abstracta flota, por así decirlo, incierta entre los dos planos del ser, entre el inteligible

<sup>15</sup> MARECHAL, o. c., p. 227.

y el material: la afirmación judicativa lo inclina decididamente ya de un lado ya del otro; pero aun cuando bajo la afirmación, la forma abstracta se haga trascendente (y Dios es vivo), no queda en nuestro espíritu menos representada como numéricamente multiplicable; y lo mismo haciéndose forma individuada en la materia (y Pedro es vivo) no está menos presente al entendimiento como universal <sup>16</sup>.

Tenemos entonces de acuerdo a lo expuesto que por virtud de la tendencia dinámica del entendimiento por una parte, y por la otra, por razón de que el juicio y la afirmación en particular son la expresión propia de esa tendencia en un entendimiento enredado en la materia como es el nuestro, lo que es cubierto por la afirmación es más que lo que es expresado por la pura representación. La afirmación tiende a objetivar la representación y esta objetivación de la representación conceptual es lo que constiuye el objeto verdadero e íntegro del juicio. En la afirmación pues, nosotros nos decidimos por una manera de ser del objeto. La medida pues del objeto de la afirmación es la medida de la actualidad del mismo: no es esto precisamente lo que afirma Sto. Tomás: « *unumquodque, sicut se habet ad hoc quod sit, ita etiam se habet ad hoc quod habeat veritatem?* » (*In II Met. lect. 2*).

6.<sup>a</sup> tesis: *en la intelección el entendimiento y la voluntad hacen causa común*.

Sto. Tomás lo afirma: la inteligencia obra sobre la voluntad porque la volición depende de fines objetivos; pero la voluntad manda al entendimiento porque éste es puesto en movimiento por un dinamismo subjetivo, Es decir que hay causalidad mutua. Estando el alma en potencia respecto de la intelección es preciso que sea movida por un agente y como todo agente obra por un fin, la voluntad que imprime su movimiento a la inteligencia obra como por un fin. El entendimiento está sujeto a la voluntad como una arte auxiliar a un arte principal (es comparación de Sto. Tomás); al arte superior le corresponde el fin y ella mueve a la inferior de quien son las cosas que conducen al fin... pero a su vez, el objeto mueve a la manera de un acto formal porque es preciso que el acto del entendimiento sea determinado

<sup>16</sup> O. c., p. 235.

y especificado en su función de tal. Esta mutua influencia se observa en toda afirmación.

Sto. Tomás adelanta su análisis y descubre que la razón de esta causalidad mutua se halla en la misma natura de las dos potencias operativas del hombre.

Es menester partir de esto: la primera operación voluntaria del hombre presupone una intelección que la especifique, porque la voluntad regula su operación por el bien conocido objetivamente. Pero ella es siempre *primum movens*, ¿Cómo quiebra su indiferencia de ejercicio en el primer acto volitivo que comanda la intelección? Y el Santo responde que es porque hay una *tensión* dinámica —impresa en la misma naturaleza del alma y que precede a toda operación—, que reúne todas las condiciones de acto primo, el cual, por razón de que es la disposición de natura que posee una esencia finita, no puede consistir en otra cosa que en una moción recibida de una causa exterior que es Dios (ver *S. Th.* 1. 82, 4 y I, II, 9, 1).

Si del ejercicio pasamos a la especificación, notamos esto: la moción natural para el ejercicio está orientada hacia un fin, el cual se especifica por la forma natural del paciente puesto que debe ser alcanzado por un movimiento del entendimiento, que en nuestro caso hace las funciones de paciente. En resumen: la Causa Primera imprime en la voluntad del sujeto intelectual una moción natural ad exercitium, y esta moción tiende a alcanzar un fin cuya especificación está inscrita en la forma natural del entendimiento. Ahora bien, la forma natural del entendimiento se expresa inmediatamente por el objeto formal que viene a ser también su « forma in actu primo » esta forma, como es obvio de ver, el entendimiento la ha recibido también de la Causa Prima. (ver *S. Th.* I, II, 109, 1, c.).

Tenemos pues, que el impulso natural en lo que se refiere al ejercicio de las potencias espirituales es una aspiración pura hacia el fin y hacia el bien. Pero las características de la tendencia racional, en contraste con los apetitos inferiores, es de no tener límites antes de llegar al fin que agota lo « deseable » y al bien que agota toda bondad. Por eso la única forma especificadora que permita el libre juego a todas las posibilidades de esta tendencia comprensiva, no puede ser otra que la forma más general posible, que por sí misma no excluya otra ninguna:

el ens qua tale. Por eso nuestra naturaleza racional antes de todo acto ilícito, debe presentar en sí misma, es decir en la unidad correlativa de nuestras grandes facultades, consideradas según sus actos primeros respectivos, una condición a priori, formal y dinámica a la vez, que es la capacidad y el deseo igualmente ilimitados del ser. Y por eso tenemos que el primer movimiento intelectual desarrolla esa potencia y envuelve por eso una afirmación incondicionada del ser, un juicio de realidad en el sentido ilimitado de la palabra. A la unidad todavía múltiple del espacio y del tiempo, en las cuales yacen sumergidos el entendimiento y el sentido, el entendimiento superpone sin restricción ni desconfianza, la unidad trascendental del ser. Provocada por el signo fenomenal, va de golpe hacia el término de su carrera y afirma implícitamente, bajo las especies de los datos parciales, este « absoluto », esta unidad que llena y que es a la vez su móvil y su fin.

Urge pues concluir la:

7.<sup>a</sup> tesis: « *el verdadero objeto formal (motivo) del acto intelectual es el fin de la potencia espiritual* ».

Esta afirmación de perogrullo, puesta a la luz del estudio hecho arriba nos hace ver un aspecto que se descuida en el estudio del objeto formal del acto de fe. Si las dos potencias espirituales del hombre se entrelazan con una mutua causalidad —si además ambas son esencialmente dinámicas— si por esta razón la tendencia del entendimiento es la de *objetivar*, los datos representativos por medio de la afirmación (sucedáneo de la intuición), concluyo lo siguiente: aquello que precisamente *determina* la posición del acto intelectual es precisamente aquello que hace que el objeto del acto intelectual sea al mismo tiempo el *fin* de la moción volitiva. Esto que le da semejante propiedad al objeto intelectual no es precisamente su aspecto *representativo* que es alcanzado directa y explícitamente por el acto intelectual, sino su aspecto de *realidad* que es *creado* y *alcanzado* también *directa* aunque no explícitamente por el acto del entendimiento. Los teólogos olvidan esto que es fundamental y por eso se enredan en discusiones interminables sobre el objeto formal sin precisar nada concreto ni satisfactorio.

Suárez sostiene esta misma conclusión aunque no la razona con claridad. Su autoridad es más que suficiente para que

nosotros podamos abrazar su causa. Si quisiéramos hablar en terminología escolástica tendríamos que decir así:

—¿Cuál es el objeto formal del acto intelectual?

—El objeto formal es el fin que mueve.

—¿En este fin que mueve, cuál es lo característico?

—Su aspecto de *realidad buena* captada como tal por el intelecto.

—¿Qué nota representativa tiene para el entendimiento esta realidad?

—Representativa, ninguna. La naturaleza de la *afirmación* de fe excluye este aspecto de representación, el motivo es conocido *exerce*, es vivido.

—¿Es afirmado entonces el motivo del acto intelectual en la fe?

—El motivo es necesariamente afirmado, sino, no sería motivo.

—¿En qué forma es afirmado?

—Directamente, aunque no explícitamente. O si quiere: Directamente et in obliquo — « *exerce* »—.

9. Según estas ya demasiado largas consideraciones, ¿cómo se ha de entender el objeto sobrenatural de la fe?

a) Es evidente que la sobrenaturalidad del acto de fe no ha de ser buscada por el lado de la representación de la conciencia clara. Todas las nociones que en el plano representativo actúan como motivos de fe: autoridad de Dios, veracidad, etc., se encuadran dentro de nuestros conceptos ordinarios. Lo específicamente sobrenatural de nuestro conocimiento de fe se da en el hecho de que aquello *por lo cual* conocemos y afirmamos, no es una realidad (una verdad) natural, sino una verdad sobrenatural, subsistente por sí misma. Y así como la noción de ser es el objeto formal de nuestro entendimiento, porque ella es el término propio de nuestro movimiento espiritual de asimilación, así en la fe la razón que unifica, contiene, certifica y determina los objetos del pensamiento, es la Verdad Subsistente, puesto que nosotros juzgamos verdaderos los artículos de nuestra fe, única y exclusivamente porque los tenemos como presentes en el pensamiento de Dios. Así tenemos que este objeto formal sobrenatural tiene una atracción enteramente nueva. Su aspecto representativo —constituído por conceptos de un orden na-

tural— pertenece a una *realidad* de otro orden. El aspecto formalmente motivo del objeto formal es una relación a un orden totalmente trascendente, a una realidad sobrenatural que es la misma verdad subsistente. En el conocimiento de la fe el entendimiento funciona con *conceptos naturales*, pero *movido* por la *realidad* sobrenatural que él aprehende de una manera directa aunque no explícita (o lo que es lo mismo: no lo aprehende con conciencia clara) por medio de la afirmación. La afirmación en el acto de fe (cuán claro se ve esto) cubre mucho más que la pura representación y abarca de un solo gesto la Verdad afirmada y la Verdad Afirmante. Esto es creer por la autoridad de Dios. No basta que la autoridad de Dios sea como el refugio hacia el que por razonamientos acudamos para que defienda la legitimidad de nuestra afirmación de fe. Es preciso que esta autoridad de Dios sea el responsable inmediato e inmediatamente aprehendido del misterio que no se ve y que sin embargo se *afirma*. No es esto en realidad el sentido del « *adhaerere Veritati* »?

c) Para semejante acto el entendimiento *carece de fuerzas*. Hablo directamente del problema del acto de fe, no del de la credibilidad, aunque a mi entender una verdadera credibilidad ha de importar lo siguiente: (y sea esto dicho una digresión):

- 1) se puede entender en dos sentidos: credibilidad intrínseca: aptitud de una proposición para ser afirmada como verdadera. Esta aptitud la capta el intelecto, en la misma proposición. — credibilidad extrínseca: cuando la aptitud está constituída por un conjunto de índices que convergen en establecer que una proposición— cuyo alcance y sentido no se sabe puede ser creída.
- 2) Sin la ayuda sobrenatural el entendimiento puede captar esta segunda credibilidad puesto que toda ella se debe dar en un campo de acción que no traspasara sus fuerzas.
- 3) Pero si hablamos de la credibilidad interna, es preciso decir que está regida por las mismas leyes que rigen la afirmación de fe, pues se trata de ver en la misma proposición la coherencia, la relación que *tiene con el motivo* y éste como veremos en seguida, es desproporcionado a la capacidad del intelecto solo.

En el acto de fe para que el entendimiento y la voluntad sean proporcionados al objeto sobrenatural es necesaria la gracia. Las fuerzas del alma sólo dan para el aspecto representativo, pero no para el objeto total. Aquí campean los más elementales principios que rigen al acto y a la potencia. Para que haya proporción entre la potencia y el acto se necesita una elevación de la potencia; ésta tiene lugar por la gracia.

Dios se desliza por así decirlo, en nuestras facultades: en nuestra voluntad para comandar a la inteligencia y en la inteligencia para iluminarla. La adhesión a Dios se opera primero, como opina Sto. Tomás, en las profundidades de la voluntad y si el habitus fidei se da en la inteligencia, es precisamente para hacerla capaz de seguir el tal imperio de la voluntad. El primer efecto de la gracia es producir en la voluntad esa configuración dinámica del fin sobrenatural, de orientarla hacia él y luego de hacérselo desear. Y la voluntad, actuada de esta manera, y bajo la atracción del fin último, determina a la inteligencia a afirmar la verdad revelada y a unirse en su afirmación a la Verdad primera. Por eso la originalidad del acto de fe está en que es una afirmación voluntaria y amorosa, en la que el objeto es alcanzado al mismo tiempo como el fin hacia el que tiende la afirmación. Por eso a nuestro entender es exacto lo que escribía Hocedez en un valioso artículo publicado por Gregorianum<sup>1</sup> en el cual nos hemos inspirado en muchos puntos:

« Cuando el contacto divino se ha establecido en y por la voluntad, que no es una facultad luminosa, la presencia de Dios será una presencia oscura. Esta presencia no será ni conocida ni cognoscible interiormente; ni siquiera caerá directamente bajo la conciencia. Lo que sí cae directamente bajo la conciencia es el acto de fe, y más o menos netamente el deleite especial que éste proporciona; pero en este acto y en su deleite conocemos de una manera vívida (exercite) la conveniencia de nuestra operación con lo que somos, no de otra manera que en el acto de conocer experimentamos la conveniencia de nuestro acto exercite.

En todo juicio el alma está presente íntimamente y se conoce implícitamente (actu exercitu) como presente a sí misma, como la fuente y la raíz de su actividad. Cuando pasa a re-

<sup>17</sup> HOCEDEZ, *Valeur religieuse de l'acte de foi*, Gregorianum, v. 15, p. 399 ss.

flexionar sobre sí misma, no se capta por una intuición directa, sino que se conoce en sus operaciones y el conocimiento especulativo que tiene de sí misma es como un desdoblamiento de una experiencia que se da siempre, real, vivida y no percibida, de su propia intimidad. De la misma manera en el acto de fe conocemos a Dios bajo las especies abstractas y conceptos analógicos, experimentando siempre in actu exercitu, oscuramente su presencia íntima como fuente del acto que ponemos: experiencia vivida y no percibida que no llegará jamás a la conciencia clara, salvo en los estados místicos. Siendo todo esto así, se puede decir que el conocimiento de fe es un conocimiento práctico y experimental a condición de comprender que es una experiencia vivida y una experiencia directamente consciente ».

Resumamos pues la idea que nos hemos hecho del acto de fe y de su estructura, en una descripción de su génesis. El camino de entrada es la voluntad « per viam voluntatis »<sup>18</sup>. Bajo la influencia de un amor inicial, por lo menos de la Bondad Suprema<sup>19</sup>, la voluntad presiona a la inteligencia a poner el acto de fe. La inteligencia impelida por la fuerza de este amor « toma posición », esto es objetiva ante sí y se une a su objeto por medio de la afirmación en la cual dicho objeto es captado a la vez como término de afirmación y como fin de la voluntad. Con esto tenemos que el verdadero motivo del acto de fe es la misma finalidad del acto intelectual imperado por la voluntad. Cuando el motivo es alcanzado en el mismo objeto de la afirmación, no hay lugar a un raciocinio deductivo. El motivo es captado a través de la representación. Así es como lo afirma también el P. De La Taille: « el motivo sale fuera de las categorías de los motivos racionales. Y si es verdad que toda evidencia debe ser de orden racional o si no no hay evidencia, es menester concluir que aquí no hay ninguna evidencia. El motivo es indevidente en este sentido; no como en la opinión, que es inevidente por defecto, aunque se apoye sobre motivos de orden racional; pero estos motivos son tales que les falta la perfección de su orden. La fe es inevidente porque es *extraña* a este orden que sobrepasa; porque es exterior a esta categoría que está en un plano infinitamente inferior al suyo: algo así como es inextenso el ángel no porque ten-

<sup>18</sup> S. THOM., *In Lib. Boet. de Trin.*, lect. 1, q. 1, a. 1, ad 4.

<sup>19</sup> MAURICE DE LA TAILLE, *L'oraison contemplative*, Paris, 1921, p. 17.

ga el espesor de un punto indivisible, sino porque no tiene ninguna relación intrínseca a la categoría de extensión <sup>20</sup>.

De esta manera el acto de fe en la inteligencia es un verdadero producto del amor (de concupiscencia o de benevolencia, según sea fe informe o fe formada). De esta manera también, la fe como disposición al amor es primera que éste, mientras que por su parte, el amor respecto de la fe es primero si se lo toma como su principio generador. « Prioridades recíprocas que son constantes en teología, dice De la Taille <sup>21</sup>, y que no suscitan ninguna dificultad real porque hay que mirarlas bajo el punto de vista de dos causalidades diferentes: causalidad eficiente por una parte, y causalidad material por otra. Así la luz de la fe, bien que residiendo en la inteligencia, no le ha entrado al hombre por la inteligencia sino por el corazón: allí está su puerta de entrada; allí el paso por donde Dios la da, más o menos abundante, más o menos viva, según que el amor mismo sea en nosotros vivo por sobre otro amor, o que por el contrario el amor propio domine al de Dios y lo oprima. La vida de la fe es el amor: la vida, es decir, la unión al principio de la vida que es Dios, en la comunidad de un mismo espíritu.

Según esto tendríamos que decir que la diferencia especificadora de la fe sobrenatural hay que sacarla de la orientación que imprime la voluntad hacia el fin sobrenatural vale decir: hay que colocarla en la relación percibida entre el objeto de la fe y el fin. El motivo de la afirmación: la autoridad de Dios, para que sea el motivo del acto sobrenatural ha de ser visto y captado en la perspectiva de Dios, que es el fin por el cual la voluntad se siente atraída y hacia el que tiende.

Gracia, entendimiento, voluntad, en esa maravillosa conjunción que acabamos de estudiar, ¿no son precisamente los elementos que se dan el conocimiento auténticamente religioso cuyo acto inicial es el de fe y cuyos actos progresivos son los diversos grados de Presencia de Dios más y más sentida y consciente hasta llegar a la plena conciencia tal como se da en el conocimiento místico? He aquí un campo de una utilísima investigación, que Dios ayudando, tarde o temprano esperamos realizar.

Este libro se terminó de imprimir el día 24 de mayo de 1948, en los Talleres Gráficos "Pedro Goyena", Herrera 541, Buenos Aires.

<sup>20</sup> O. c., p. 26.

<sup>21</sup> O. c., p. 26.