

TOMÁS DE AQUINO

DE VERITATE, CUESTIÓN 14

LA FE

INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE
SANTIAGO GELONCH Y SANTIAGO ARGÜELLO

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Angel Luis González
DIRECTOR

Luis Enrique Álvarez
SECRETARIO

ISSN 1137-2176
Depósito Legal: NA 1275-1991
Pamplona

Nº 147: Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 14. La fe.*
Introducción, traducción y notas de
Santiago Gelonch y Santiago Argüello

© 2001. Santiago Gelonch y Santiago Argüello

Imagen de portada: Tomás de Aquino

Redacción, administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

E-mail: cuadernos@unav.es
Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)
Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.
EUROGRAF. S.L. Polígono industrial. Calle O, nº 31. Mutilva Baja. Navarra

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	5
1. La cuestión disputada sobre la fe.....	5
2. El conocimiento de la fe y su fundamento.....	11
a) Un problema con el conocimiento de la fe	11
b) Un cuadro contemporáneo	16
c) El enfoque tomista.....	22
3. Acerca de esta traducción.....	27
CODIGO DE ABREVIATURAS Y SIGNOS	29

CUESTIÓN XIV *DE VERITATE*: LA FE

1. Qué es creer	31
2. Qué es la fe	39
3. Si la fe es virtud	51
4.Cuál es el sujeto de la fe.....	59
5. Si la caridad es la forma de la fe.....	65
6. Si la fe informe es virtud.....	75
7. Si el hábito de la fe informe y el de la fe formada es el mismo	79
8. Si el objeto propio de la fe es la verdad primera.....	85
9. Si puede haber fe sobre las cosas sabidas.....	93
10. Si es necesario que el hombre tenga fe.....	99
11. Si es necesario creer de modo explícito.....	109
12. Si es la misma la fe de los modernos y la de los antiguos.....	119

INTRODUCCIÓN

1. La cuestión disputada sobre la fe

El contenido de esta cuestión sobre la fe tiene una singular importancia y actualidad. Qué es la fe, qué es creer, qué tipo de virtud es la fe, qué relación guarda con la caridad, cuáles son las verdades que se contienen en ella, qué se debe saber, qué relación guardan esas creencias con su vida, y temas parecidos son, indudablemente, de máximo interés para el creyente cristiano. Y ya justifican por sí las páginas que siguen. Sin embargo, estos temas –y más aún del modo en que aquí están tratados por Tomás– no solamente sirven al creyente. En efecto, constituyen una profunda y extensa explicación de la naturaleza de la fe, inteligible para cualquiera que se interese por conocer la razón de la esperanza del cristiano. El tratamiento científico y teológico de que Santo Tomás hace objeto a la fe permite no sólo el recreo y solaz del cristiano¹ sino su comprensión y estudio por parte de cualquier ser inteligente; para entender, en primer lugar, qué es esa fe que tipifica a la Iglesia. Pero también para conocer mejor al mismo Tomás de Aquino. Pues qué duda cabe de que para un teólogo resulte crucial la definición de qué sea la fe, principios primeros en los que fundará toda su ciencia².

Este último punto merece un poco de atención. En efecto, es lugar común, admitido por todos, partidarios y detractores, que Tomás tiene una especial concepción de qué es la filosofía con relación a sus contemporáneos. La peculiaridad de su ordenación entre razón y fe, entre filosofía y teología ha sido uno de los puntos más destacados a lo largo de la historia. Sin embargo, esa particular noción de la filosofía que el Aquinate elabora con la ayuda de Aristóteles no debe ocultar que se halla posibilitada por

¹ *Summa contra Gentes* I, 9.

² *Summa Theologiae* I, 2, co; *Super Boetium de Trinitate* 2, 2.

una también –y, quizás, más– particular noción de qué es la teología o ciencia sagrada³. Lo cual, a su vez, está en estrecha dependencia de qué considera que es la fe. Por eso, si en algunas cuestiones ha de notarse la originalidad de Tomás de Aquino respecto de sus maestros o colegas más destacados de su tiempo, sin duda una de ellas es su tratado de la fe. Se verá entonces cómo Tomás en este asunto tiene un juicio formado relativamente distinto al de su querido *frater et magister* Alberto Magno y al de aquel otro mendicante, Buenaventura. Verdaderamente, que tamañas figuras del pensamiento católico medieval no se hayan puesto de acuerdo –al menos en algún punto– en temática tan delicada como la mencionada, es una cosa digna de atención.

Ahora bien, podría pensarse que por muy cierta que sea la afirmación precedente, habría que dirigirse, en pos de su corroboración y estudio, a ‘obras de madurez’ tales como la *Summa Theologiae*, donde el pensamiento de dicho escolástico se encuentra en su riqueza más plena. Así, por ejemplo, Jenkins puntualiza que “aunque en las posturas esenciales sobre la fe el Aquinate no cambia, la *Summa* es una exposición mucho más detallada y elaborada, y presenta elementos, tales como los Dones del Espíritu Santo, que no son importantes en las exposiciones más tempranas”⁴. ¿Qué decir entonces de una obra ‘más juvenil’ como esta *cuestión* de las *Quaestiones Disputatae De veritate*? Por nuestra parte, pensamos que, para sopesar con justicia esa afirmación, hay que dejar en claro algunos puntos.

Ciertamente, la parte de la *Summa Theologiae* en que se trata sobre la fe –las primeras 16 cuestiones de la *Secunda Secundae*– es posterior a las Cuestiones Disputadas *De veritate*. Mientras que la *Secunda Secundae* fue redactada hacia 1271/72⁵, estas Cuestiones Disputadas pertenecen a los primeros años de enseñanza como *Magister* en la Universidad de París, de 1256 a 1259; presumiblemente, nuestra cuestión sería del curso

³ Cfr. sobre este punto el notable libro de Christian Trottmann, *Théologie et noétique au XIIIe siècle*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1999, 125-156.

⁴ John I. Jenkins, *Knowledge and Faith in Thomas Aquinas*. Cambridge University Press, 1977, 187.

⁵ Cfr. Jean Pierre Torrell, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*. Éditions Universitaires Fribourg, Suisse, 1993, 487 y 212-214.

1257/58⁶. Sin embargo, de aquí no se sigue necesariamente una diferencia doctrinal o de madurez intelectual. Y no se puede olvidar la singular riqueza que entraña la cuestión disputada como género magisterial o literario. Lobato, en su Introducción a la edición italiana de las Cuestiones Disputadas de Santo Tomás⁷, escribe que “el desarrollo de las diferentes opiniones y la refutación de las posiciones contrarias reúnen en las QQDD un grado de penetración y una amplitud que no se encuentran en otras obras”⁸; y más adelante añade que la disputa “era considerada como el acto más significativo de la vida universitaria porque favorece todas las actividades que le son propias: enseñar y aprender, formar en una profesión y garantizar los resultados, transmitir la doctrina recibida y contribuir a consolidarla a la vez que asegurar el progreso. La cuestión disputada concentra en un solo acto toda la vitalidad de la escolástica medieval y el inquieto dinamismo dialéctico que la caracteriza”⁹. Y Weisheipl ha resaltado que “la importancia de las cuestiones disputadas en Tomás no puede subestimarse, porque en ellas se revela el genio de un extraordinario maestro que se permitía andar a rienda suelta por las profundidades de la verdad teológica. Mientras que la posterior *Summa theologiae* fue escrita para principiantes, los comentarios sobre la Escritura y las *quaestiones disputatae* se escribieron para los expertos”¹⁰.

Con respecto al tema que nos ocupa, una rápida comparación con la *Summa* nos manifiesta que si bien allí hay mucha más profusión de aspectos y temas, el tratamiento del Aquinate no parece sino más sintético y resumido que en la Cuestión 14 de *De veritate*, donde los análisis son más extensos y detallados.

⁶ Cfr. *ibid.*, 488. Para un *status quaestionis* acerca del carácter de las *QQ DD De veritate* vid. *ibid.*, 88-97.

⁷ S. Tommaso D’Aquino, *Le Questioni Disputate*. Testo latino dell’Edizione Leonina e traduzione italiana (3 vol.). Vol. II: La Verità (quesitoni nn. 10-20). Coordinamento e revisione generale: P. Roberto Coggi O. P. Direttore editoriale: P. Vincenzo O. Benetollo O. P. Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1992. En adelante, se citará simplemente como ‘ed. italiana’.

⁸ *Ibid.*, 12.

⁹ *Ibid.*, 29. Vid. también *ibid.*, 34 y 35.

¹⁰ *Tomás de Aquino (Vida, obras y doctrina)*. Ed. española al cuidado de Josep-Ignasi Saranyana. Euns, Pamplona, 1994, 161.

Tómese, por ejemplo, el tema del “sujeto de la fe” según viene tratado en el a. 4 de nuestra cuestión y en *Summa theologiae II-II*, q. 4, a. 2. Visiblemente el a. 4 de *De veritate* 14 es dos veces superior en tamaño al a. 2 de *Summa II-II*, 4: mientras que aquí hay tres objeciones, un solo *sed contra* y un *corpus* de menos de doscientas palabras, el a. 4 de *De veritate* 14 cuenta con siete objeciones, cinco *sed contra* y un *corpus* de más de cuatrocientas cincuenta palabras; es decir, más del doble que el del a. 2 de *Summa II-II*, 4.

Pero además, esto no es más que una exacta manifestación del diverso tenor conceptual de ambos tratamientos. En *Summa II-II*, 4, Tomás se dedica a mostrar cómo la fe –hábito bueno– inhiere en la inteligencia y en la voluntad, para que estas potencias engendren conjuntamente el acto virtuoso –bueno– de creer. Y esa conjunción se realiza de acuerdo al siguiente orden: el acto de creer (*assentire*) es del intelecto en cuanto que éste es movido por la voluntad. Hasta aquí el autor no deja totalmente en claro cuál sea el sujeto de la fe, pues su insistencia en mostrar que la fe procede de ambas potencias, inteligencia y voluntad, daría que pensar que el sujeto de esa virtud es también las dos facultades. Sólo cuando finaliza el *corpus*, él “se acuerda”, por decir así, de que el propósito del artículo es decir cuál es el sujeto de la fe: “Ahora bien, creer es inmediatamente un acto del intelecto, porque el objeto de este acto es lo verdadero, lo cual propiamente pertenece al intelecto. Por eso, es necesario que la fe, que es el principio propio de este acto, esté en el intelecto como en su sujeto”.

Por contraste, ya la primera frase del *corpus* de *De veritate* 14, 4 previene que el desarrollo del problema no será fácil ni breve: “Debe decirse que acerca de este tema han opinado muchos y de muchos modos”. A continuación, pasa revista a por lo menos algunas de las opiniones al respecto, se detiene con más detalle en la que le parece más digna de discusión –aquella que dice ser el intelecto práctico el sujeto de la fe–, y no vacila en denunciar con claridad la causa del error: “parece que éstos no entienden qué es el intelecto práctico”. Se percibe así un tratamiento polémico que permite decir a Lobato que “esta profundidad doctrinal da un nuevo valor a esta obra como fuente privilegiada para el conocimiento de los problemas debatidos en el tiempo de Tomás

y de las opiniones sostenidas por los diversos maestros¹¹. En fin, de este fragor surge la solución al asunto propuesto; y, de manera similar, ocurre en los demás artículos de esta cuestión disputada.

A tenor de lo señalado, puede decirse que en la *Summa Theologiae* se percibe una mayor concisión, claridad e “ir al blanco” más rápido que en escritos como estas QQDD. Es como si el Aquinate conscientemente dé por supuestos los desarrollos que su tema ha tenido en obras anteriores; o, por lo menos, que habiendo atendido ya, para sí mismo, las exigencias del punto en cuestión, puede ahora ser más sencillo y directo. Por contraste, en las QQDD se detiene en cada aspecto, cada matiz, sin temor a que la amplitud y profusión del tratamiento dificulte la intelección de la conclusión o solución. Por lo mismo, no cabe duda del distinto tono –didáctico y disciplinar en la *Summa*; abiertamente polémico y atento a todas las dificultades y perspectivas en esta cuestión disputada– que impregna cada uno de los escritos. Y, en definitiva, si en la Suma resalta el enorme poder de síntesis y la consiguiente claridad que caracterizan a la madurez del Aquinate, aquí asombran la capacidad analítica y la penetración y profundidad de sus planteos y soluciones. Todo lo cual es indicativo del valor que entraña en sí esta cuestión disputada.

Pero algo más se puede observar todavía. Como puede comprobarse, con sólo ver los lugares paralelos a los artículos que estamos introduciendo, la fe es un tema que aparece con cierta frecuencia entre las obras del Aquinate¹². Empero, una somera mirada a esos mismos lugares paralelos muestra que hay tres obras en las que Santo Tomás ha tratado de la fe con más extensión y sistematicidad: las dos de que venimos hablando y el *Super III Sententiarum, distinctio 23, qq 2 y 3*. Ahora bien, se trata de tres obras conceptual y literariamente distintas y esta diversidad se hace presente en el tratamiento de la fe. En el Comentario a Libro de las Sentencias, Tomás de Aquino va exponiendo y disputando al hilo de las palabras de Pedro Lombardo y con cierta sujeción a su letra; se trata de explicar y

¹¹ *Le Questione Disputate*, 12.

¹² V. g., vid. también *Super Decretalem* n° 1, o *Contra errores Graecorum* I cap. 29 y 30.

esclarecer las Sentencias. Así, no debe extrañar, por ejemplo, que la cuestión anterior –la primera– esté dedicada a un breve pantallazo sobre los hábitos, introduciendo nociones necesarias para tratar, a continuación, la virtud de la fe¹³. En la personalísima Suma Teológica y sin entrar en la discusión acerca del “plan” de esa obra¹⁴, las cuestiones sobre la fe introducen la segunda parte del “movimiento de la criatura racional hacia Dios”¹⁵ –como indica el mismo Tomás– ofreciendo así un contexto bien determinado para su correcta intelección. Ya se vio que Jenkins hacía notar que aquí Santo Tomás introducía a los dones del Espíritu Santo; y más allá de la interpretación que este autor da a ese hecho¹⁶, el mismo es fácilmente explicable dado que el Aquinate está tratando de la fe tal como se da en la criatura racional en su regreso hacia Dios; es decir, del hombre que tiene fe y de todo lo que interviene en ese movimiento hacia la beatitud. Diríase hoy que se está en pleno campo de la antropología teológica. En otras palabras, a pesar de que el Aquinate está haciendo ciencia y consiguientemente su consideración es científica, la materia que está entendiendo es la “vida espiritual” del hombre, con todo el contenido que hoy en día está implicado en tal expresión.

En cambio, en las Cuestiones Disputadas *De veritate*, el tratamiento de la fe permanece ajeno a todo otro tema que no sea él mismo. No es que sea una visión pobre, deficiente o descontextualizada; es que su contexto es el mismo tema: la naturaleza de la fe. Cabría decir que éste es el lugar en el que Santo Tomás trata a la fe considerada en sí misma o *secundum se*; sin introducciones ni temas que no le sean estrictamente

¹³ Esto no significa, sin embargo, que ese Comentario sea una simple o mera ‘exposición’ de los dichos de Pedro Lombardo. Ya por esos años estos comentarios eran verdaderas obras teológicas, “reveladoras del pensamiento de su autor”, como dice Jean Pierre Torrell, 59 y ss.

¹⁴ Cfr. *ibid.*, 215 y ss., *specialiter* 219–223.

¹⁵ Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 2, Prol.

¹⁶ Para Jenkins el tema tiene su importancia porque él cree percibir una diferencia en el modo de concebir el acto de la virtud de la fe entre las obras de “juventud” y la *Summa* (en la *Summa* se necesitarían los dones) (cfr. Joh I. Jenkins, 187-189). Sin embargo, él mismo reconoce la falta de relevancia del tema para la consideración de la fe en sí (vid. *ibid.*, 189 n. 97).

pertinentes a sí misma. Desde esta perspectiva, la cuestión 14 se convierte en un lugar privilegiado, complementario con los otros mencionados y que permite una mejor intelección de lo propio y específico de la fe. Por lo demás, mirada de esta manera se ve con más claridad su unidad doctrinal con los demás pasajes de la obra tomista. En definitiva, dependiendo de qué se quiera estudiar o buscar en la obra de Tomás, la cuestión 14 de *De veritate* puede ser fundamental y lugar de paso obligado para el estudio de la fe; o, por el contrario, podría soslayarse y ser tratada secundariamente. Pero sería un error pensar que tiene poco valor en sí o que no es una fuente del pensar del Aquinate sobre el tema.

Para terminar, no hay más que recordar lo dicho inicialmente. Cómo se conciba a la fe tendrá coherentemente una principal gravitación a la hora de pensar la teología, de definir su estatuto epistemológico. Por eso, la cuestión 14 de *De veritate* resulta de fundamental ayuda a la hora de abordar cuestiones concernientes a la fe y a la razón, a la teología y a la filosofía.

Por lo demás, hemos de decir –ya es sabido– que la bibliografía sobre la fe en Tomás de Aquino es tan extensa como inabarcable para una breve introducción. Nosotros, ahora, sólo fijaremos la atención en un punto que nos parece de actualidad al tiempo que está íntimamente relacionado con lo que acabamos de decir específico de la cuestión que estamos introduciendo: el fundamento de ese conocimiento tan peculiar que es la fe.

2. El conocimiento de la fe y su fundamento

a) Un problema con el conocimiento de la fe

Durante la modernidad la teología corrió, en líneas generales, el riesgo de ser racionalista, cuando efectivamente no lo fue. Por contraste, quizás en parte como reacción a lo anterior (aunque también como redescubrimiento y profundización de sus fuentes), en los últimos años la teología se ha convertido en una reflexión mucho más vital o existencial; una reflexión sobre la vida cristiana. Desde esta perspectiva, se destaca la

existencialidad de la fe, su informar con la caridad la vida entera del cristiano, en su concreta realidad e historia personal. La fe “es el principio de la salvación que Dios opera en el hombre, un principio activo que informa la existencia entera de éste en su encaminamiento hacia la divinización, hacia la gloria que le es prometida”, dice en su notable estudio Otero¹⁷.

Aunque tratado en los términos de su época, Tomás no descuida este aspecto. La importancia de la fe viva o formada¹⁸, la virtud de la fe, “que es principio de la vida espiritual”¹⁹, “fundamento de todos los bienes espirituales”²⁰, está siempre presente en sus escritos. En nuestra *cuestión*, la insistencia con que recurre a la epístola de San Pablo a los Gálatas, repitiendo que “la fe obra por el amor”, es buena muestra de ello²¹. Quizás donde más brille este aspecto sea en los comentarios a la Sagrada Escritura, y, más específicamente, a las Epístolas Paulinas²²; aunque en la *Summa* no dejarán de encontrarse abundantes anotaciones al respecto.

Sin embargo, siguiendo el hilo de lo anteriormente dicho, la fe es un hábito, una virtud que inhiere, perfecciona a la inteligencia; y, más precisamente, al intelecto especulativo. Es, por tanto, un acto y hábito de la inteligencia y así un tipo de conocimiento. Lo primero que hace Tomás en la *cuestión* que nos ocupa (a. 1) es determinar con precisión el estatuto epistemológico de la fe o del creer, que es el acto de aquel hábito. Allí se lee que la fe es distinta a la luz de los primeros principios, a la ciencia, a la duda y a la opinión. Fácil resulta distinguirla de las dos últimas puesto que éstas no dicen directa relación a algún juicio verdadero y al

¹⁷ José Miguel Otero, *Teología de la Fe. Una aproximación al misterio de la Fe cristiana*. Eunat, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1997, 17.

¹⁸ Contrapuesta a muerta o informe, cfr. aa. 5, 6 y 7 de nuestra cuestión.

¹⁹ *In epist. ad Col.*, n° 11.

²⁰ *In epist. ad Rom.*, n° 77.

²¹ En tres oportunidades de esta cuestión cita textualmente ese pasaje de *Gal.* 5, 6, constituyéndose así en el texto más citado en su literalidad.

²² Cfr. Catalina Bermúdez, “La fe don de Dios al hombre y compromiso del hombre con Dios”. *Cuadernillos de la XVII Semana Tomista: Razón y Fe*, Sociedad Tomista Argentina, Buenos Aires, 1992. En el trabajo, la autora analiza justamente esos aspectos de la Fe en Tomás de Aquino, apoyándose principalmente en esos Comentarios.

asentimiento o posesión suya por parte de la inteligencia. La distinción y relación entre fe y ciencia es lo que, aún explicado con tanta claridad y sencillez por el Aquinate, ha causado (y sigue y seguirá causando) más de un dolor de cabeza a sus intérpretes y a los que, aún no siendo intérpretes directos de él, se han visto acuciados por la misma problemática.

El problema es el siguiente. La fe, aunque distinta de la ciencia, reside también en el intelecto especulativo. Esto significa que su objeto es un tipo de verdad ‘no obrable’²³, puesto que la verdad obrable o práctica es contingente; pero el objeto de la fe es lo máximamente opuesto a lo contingente, pues es “lo verdadero increado”, esto es, Dios, “frente a lo cual no puede haber sino acto del intelecto especulativo”²⁴. Y la verdad en este sentido, la verdad teórica, es siempre igual para todos, es universal y necesaria, según la acabada sentencia de San Agustín: *vere esse est enim semper eodem modo esse* (“ser verdadero es, pues, ser siempre del mismo modo”)²⁵. Esto es precisamente lo que la fe tienen en común con la ciencia *stricto sensu*: ambos hábitos residen en el intelecto especulativo puesto que su objeto es la verdad *simpliciter*. Así, por la fe llegamos a ‘saber’, aunque sea una información que no entendamos de momento, y dicha información es nada más y nada menos que el *quid divinum*, la esencia de Dios²⁶. Además la certeza, la firmeza de ese conocimiento es absoluta, como la de la ciencia; o aún mayor que ella²⁷. “La fe implica la firmísima instalación del creyente, de modo permanente, en la verdad. Por la fe el que cree permanece en la verdad y la verdad en él. Quien cree posee un conocimiento simple, inmediato de la verdad, sin sufrir las dudas o el cuestionamiento propios de otras formas de saber y sin necesidad alguna de inquirir. La fe se afianza en la verdad y subsiste en ella, como identidad incambiable. En la fe la verdad se mantiene sin

²³ Cfr. a 4.

²⁴ Cfr. *ibid.*

²⁵ Citado por Étienne Gilson, *La filosofía en la Edad Media (desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV)*. Versión española de Arsenio Pacios y Salvador Caballero. Gredos – Biblioteca Hispánica de Filosofía, Madrid, 1972 (2ª ed.), 122.

²⁶ Cfr. a 8.

²⁷ Cfr. a. 1, ad 7.

alteraciones. La firmeza caracteriza a la fe. Es comparable con un fundamento, un basamento”, ha señalado Graciela Ritacco de Gayoso²⁸, resumiendo al Pseudo Dionisio y el comentario tomista correspondiente. Esto, por un lado. Ahora bien, el problema surge cuando uno lee lo siguiente: “ha de saberse, sin embargo, que no está en el intelecto especulativo de modo absoluto, sino según que se subordina al imperio de la voluntad”²⁹. Porque aquí nos encontramos con la tesis de que la fe sería una ciencia que, aunque resida ella, ‘como conocimiento’, en la inteligencia, su darse requiere, empero, un acto previo de amor por parte de la voluntad³⁰. Mas, el amor se da entre dos personas que libre y mutuamente desean tratarse y corresponderse, pero esto no es *semper eodem modo*, sino según lo que las circunstancias requieran. Y, en este sentido, habría que decir que la fe es trato personal, por tanto, necesariamente, epocal-finito.

Con lo cual, la dificultad a resolver es la siguiente: el contenido de la fe es científico (y el máximamente científico), mas el darse de éste no lo es, puesto que el intelecto no está determinado de suyo: “en la fe (...) el asentimiento no es causado por el pensamiento sino por la voluntad, como se ha dicho; pero, porque el intelecto no está de este modo determinado a una parte, puesto que no se lo ha conducido a su término propio, que es la visión de algún inteligible, de allí que su movimiento todavía no está aquietado, sino que hay todavía pensamiento e indagación sobre las cosas que cree, aunque asienta muy firmemente a ellas:

²⁸ “El conocimiento supraracional de Dios”. *Cuadernillos de la XVII Semana Tomista: Razón y Fe*, Sociedad Tomista Argentina, Buenos Aires, 1992.

²⁹ A. 4.

³⁰ “La misma etimología de “credere”, y los términos en los que se traduce indican la implicación del amor en este tipo de relación. Así, “credere”, viene de “cor-dare”; el término alemán “glauben” (creer) tiene la misma raíz que “geloben”, participio pasado de “lieben” (amar); la misma relación hay entre el inglés “believe” (creer) y “love” (amar) (cfr. H. Fries, *Teología Fundamental*. Herder, Barcelona, 1987, 26).

Se puede, en consecuencia, decir con verdad creo porque quiero. Con ello se afirma la libertad del acto de fe, pero no sólo eso. El querer creer debe entenderse en un sentido amplio, que es el de amar. “Creo porque quiero” deriva así a creo porque amo. Este matiz, puesto de relieve con tanta claridad por Newman (“we believe because we love”: Oxford University Sermons, 236) no es sino una especificación de la fe interpersonal, del encuentro entre personas que mutuamente se reconocen: “creo en ti-te creo”. César Izquierdo Urbina, *Teología Fundamental*. Euns, Pamplona, 1998, 260-65.

pues, en lo que le compete por sí mismo, no está satisfecho ni está determinado a una parte, sino que sólo está determinado a una parte de modo extrínseco.³¹

Es decir, por un lado la fe es trato con un ser concreto –Dios–, y por tanto, desde el punto de vista de nuestra relación, es epocalfinita; pero por otro, la fe es el ‘verdadero’ trato (en este sentido es único, universal y necesario), sin el cual no hay ciertamente trato, sino ilusión; aquí ya no hay epocalidad alguna. En efecto, la fe es la ciencia divina que se presta al hombre: conocimiento por el que Dios se conoce a sí mismo (su esencia) y a todas las criaturas. Esto mismo es lo que Dios regala al hombre con la fe. Pero de tal modo que el hombre no la adquiere principalmente mediante un acto intelectual, sino por un acto de voluntad; aunque a través de la voluntad esa Ciencia va a dar con su lugar propio, que, en el hombre, es la inteligencia.

Siendo, entonces, la fe un ‘conocimiento’ tan singular, cómo probar o demostrar que es verdadero; o, que siendo universal y necesario, es válido para todo hombre e, incluso, –como trata Santo Tomás en el a. 10– que es necesario que el hombre crea. Más aún, cómo mostrar simplemente que el creer es ‘racional’. Es decir, que no es un acto arbitrario de la voluntad que, por lo mismo, descalifica toda pretensión de conocimiento verdadero. He aquí el meollo del problema.

Es manifiesto que esta cuestión presenta múltiples aristas. Sin embargo, es de notar que durante muchos siglos no constituyó un especial problema en el sentido en que lo es hoy; es decir, sin duda que existió mucho estudio y reflexión sobre la naturaleza de la fe, los modos en que intervienen las diversas potencias del hombre en sus actos, y tantas cosas más de las que es vivo testimonio la cuestión que estamos presentando. Empero, no parece que se experimentara una especial contradicción entre su modo de ser tenida por parte del hombre y su verdad. Es con el despliegue de la modernidad con el cual el tema se va convirtiendo en crecientemente conflictivo. En efecto, en la medida en que el valor ‘ciencia’ o ‘la verdad de la ciencia’ va dependiendo cada vez más de medidas y métodos que aseguren un fundamentado origen y un proceso fiable; es decir, que la

³¹ A 1.

ciencia se ‘garantiza’, y, por tanto, es admisible como tal, a partir de alguna idea fundamental o por seguir un proceso o método críticos³²; en esa misma medida, decíamos, el conocimiento de fe ‘escapa’ a toda posibilidad científica, cuando no se opone flagrantemente a la misma ciencia. Y entonces se va perfilando el problema que mencionábamos.

b) *Un cuadro contemporáneo*

Frente a esta contraposición, “una constante del pensamiento teológico católico –compartida hoy en parte por algunos teólogos protestantes– es la confianza de que existen factores que permiten calificar a la fe cristiana como *razonable*, como un acto *justificable*”³³. Es decir, y como es de imaginar, existen muchos autores que se esfuerzan por demostrar, o al menos, mostrar, que el acto de creer es un acto plenamente humano, razonable desde el punto de vista intelectual y admisible desde el punto de vista moral: por donde se lo mire, el creer no es ni una solución fácil ni irresponsable, ni, mucho menos, implica menoscabo de la naturaleza humana en ningún sentido. Sin embargo, demostrar esto –ponerlo en evidencia, de alguna forma, al no creyente, especialmente si es un intelectual– no es tarea fácil³⁴.

Los discípulos de Tomás también se han visto en los mismos breves. Y desde los principios de su maestro han intentado responder a esta cuestión que, como tal, está ausente de los textos del escolástico medieval. Mas, con frecuencia, el s. XX ha sido testigo de diversas disputas en torno al tema. Sin ánimo de ofrecer un panorama completo, ni de mostrar la enorme variedad de enfoques habidos, expondremos a continuación un breve pantallazo, para intentar mostrar dónde está a nuestro parecer el origen del problema. Y para esto, seguimos el relato de la

³² Cfr. Santiago Gelonch Villarino, “Sobre la ciencia y sus avatares históricos”. *Análisis Político*, 6 (2000), 91-102.

³³ José Miguel Otero, 153. Las cursivas son del original.

³⁴ Sobre este tema y una revisión en líneas generales de cómo se enfoca hoy esta cuestión, ver la obra citada de José Miguel Otero, 153-176.

discusión que tiene el ya mencionado Jenkins con algunos otros autores tomistas contemporáneos.

Teniendo en cuenta que la fe opera respecto de la teología como los primeros principios de una ciencia respecto de su desarrollo y conclusiones, nuestro autor asevera que el conocimiento de fe es un conocimiento ‘justificado’ y ‘garantizado’³⁵. Por ‘justificación’ entiende las razones o fundamentos que tiene un sujeto para sostener aquella creencia; la garantía, en cambio, es la consecuencia de la colección de condiciones que dan a esa creencia el positivo estatuto epistémico de conocimiento³⁶. Así, podría decirse que lo primero mira a la razonabilidad del acto de creer y lo segundo a la verdad de lo que se cree. Jenkins expondrá sus opiniones al respecto; pero antes desarrolla algunas otras posturas con las que él polemiza.

Por un lado está la que podríamos traducir como ‘interpretación naturalista’ (*naturalistic interpretation*) (en adelante, nos referiremos a ella como ‘NI’). Esencialmente, NI “sostiene que Tomás de Aquino piensa que, al menos en el caso de algunas personas, el asentimiento del individuo a los artículos del Credo cristiano se da porque se aceptan un montón de argumentos de la teología natural. Primero, una persona es convencida, por medio de argumentos metafísicos de la teología natural o filosófica, que Dios existe. Subsecuentemente, esa persona cree sobre bases testimoniales y otras evidencias que hubo milagros y otros signos en los tiempos bíblicos y en la historia de la Iglesia. Así, por estas creencias, concluye que Dios ha hecho revelaciones en la historia y que la esencia de esas revelaciones está contenida en el Credo tal como es definido por la Iglesia”³⁷. Es decir, la fe está justificada por argumentos de credibilidad, tanto de orden filosóficos como históricos, posibles de recorrer y probar. Y, en el fondo, esta justificación estaría presente en la fe de todos los hombres; ya que si bien Santo Tomás reconoce que sólo unos pocos hombres pueden hacer ese trabajo, el resto de los mortales basaría su fe en la confianza en

³⁵ Cfr. John I. Jenkins, 161.

³⁶ Cfr. *ibid.*, 118-122.

³⁷ *Ibid.*, 163.

esos sabios³⁸. Por lo demás, es claro que de aquí no se sigue que la fe sea ciencia: la distinción tomista sigue plenamente vigente, puesto que de saber que un conocimiento es verdadero no se sigue que se tenga ciencia de él, *i.e.*, que lo comprenda o pueda demostrar. En NI simplemente sabemos que la fe es verdad no por su evidencia intrínseca sino por la autoridad de Dios, que es tenido de modo justificado, y no arbitrario, como fuente fiable.

Con estas explicaciones, esta postura denota una enorme confianza en el poder del intelecto del hombre; pero no sólo eso, sino que también es necesario suponer una cierta proporción entre el intelecto y aquello por lo que asiente. Así, por ejemplo, Penelhum asimila la fe del hombre a la fe que tienen los demonios en cuanto que, a través de signos y argumentos adecuados a su capacidad natural, “el creyente tiene suficiente evidencia como para convencerse más allá de una duda razonable”³⁹. Y la gracia sólo es necesaria para que la voluntad asienta sin resistencias, pero no para mover la inteligencia. Más clara aún es la opinión de Hick que, luego de examinar el poder de necesidad que tienen los *preambula fidei* o argumentos de credibilidad, concluye que estos argumentos implican la suficiente obligatoriedad como para mover a la fe a cualquier ser inteligente que no tenga prejuicios. Obviamente, para esto no se requiere ninguna especial iluminación⁴⁰. Y Plantinga sostiene que “tenemos evidencia para concluir que Dios ha propuesto a los artículos de la fe para nuestra creencia”; *ergo*, lo razonable es creerlos⁴¹.

³⁸ Cfr. *ibid.*, 164-165. No se dice que el Aquinate diga esto, sino que se estima lo que él contestaría a la pregunta por como explica la fe de los “simples”, esto es, de la gente inculta.

³⁹ *Ibid.*, 165 donde se cita a ese autor.

⁴⁰ Cfr. *ibid.* 165-166. Aunque no es nuestra intención entrar en discusión con estas posturas, en este caso hacemos notar –por su gravedad– una evidente consecuencia: todo aquel, o por lo menos, todo aquel intelectual que no tenga fe es acusado de mala voluntad: sea porque no revisa diligentemente los argumentos de credibilidad, sea por cualquier otro vicio, el problema es que no ve lo que debería ver; por eso, o no es inteligente, o no está bien dispuesto.

⁴¹ Cfr. *ibid.*, 166. El entrecorillado es textual de Plantinga.

Jenkins discute larga y acabadamente con NI, ya desde algunos textos tomistas, ya desde sus propios argumentos⁴². Nosotros simplemente adelantamos que en la *cuestión* del *De veritate* que estamos introduciendo hay suficientes elementos como para contestar a esta forma de naturalismo⁴³. Y desde esta misma *cuestión* también se puede contestar al segundo grupo de opiniones que refiere Jenkins. La ‘VI’, ‘interpretación voluntarista’ (*voluntaristic interpretations*), habida cuenta de los problemas de NI, y del importante rol que juega la voluntad en el asentimiento de la fe, procurará analizar con detalle cómo la voluntad es causa de la fe. Autores como Ross o Stump⁴⁴ intentarán mostrar cómo, cuando falta la evidencia, la voluntad puede moverse lo mismo y provocar así el asentimiento, cubriendo con su acto el vacío inteligible. Evidentemente, esto exigirá algo que mueva a la voluntad; y ese algo ha de ser intrínseco a ella misma.

Pues bien, para Ross, el deseo de que la doctrina de la fe sea verdadera, y, principalmente, la promesa de la vida eterna, son los motores de la voluntad⁴⁵. Esto estaría dicho machaconamente por Santo Tomás, al sostener él que el deseo de cierto fin es lo que causa el asentimiento⁴⁶. Y Ross se detiene a analizar de qué modos la falta de evidencia, los deseos y la esperanza en lo prometido se pueden conjugar para dar origen a creencias. Jenkins hace notar, sin embargo, que si bien esto justificaría el acto de fe, de ningún modo ello explica qué es lo que garantiza tal acto. Es decir, supuesto que sea verdad todo lo que dice Ross, quedaría en pie la cuestión de cómo distinguir un creyente cristiano de un creyente musulmán⁴⁷. Aparentemente, Ross –y según éste, Santo Tomás– sostendría una actitud de confianza epistémica (*reliabilist*)⁴⁸ al tiempo que sería ‘externalista’

⁴² Cfr. *ibid.* 165-173.

⁴³ V. g., el a. 9 ad 4 donde se compara (y diferencia) la fe de los demonios con la humana.

⁴⁴ Cfr. John I. Jenkins, 175-185.

⁴⁵ Cfr. *ibid.*, 177.

⁴⁶ Cfr. *ibid.*, 175-176.

⁴⁷ Cfr. *ibid.* 178 y 182.

⁴⁸ Cfr. *ibid.*, 176.

(*externalist*); es decir, sostendría que el proceso que conforma la creencia es confiable y serio pues es resultado de unas condiciones que producen creencias verdaderas más que falsas, al menos con una frecuencia suficientemente alta. Empero, el sujeto creyente no puede verificar la confiabilidad de ese proceso; por eso es externalista: la seriedad del proceso no es algo que sea necesariamente conocido por el sujeto para que tenga un estatuto epistémico positivo⁴⁹.

Eleonore Stump da una interpretación voluntarista bastante parecida a la de Ross pero intenta ser más explícita en por qué la voluntad que comanda el asentimiento es segura. Teniendo en cuenta que la buena voluntad es atraída por el último fin, la unión con Dios, ella intenta mostrar cómo esta tensión es la que convierte la débil e inevidente convicción del intelecto en la firme creencia de la fe⁵⁰. El proceso no puede dejar de tener cierta analogía con los intentos de NI por fundar la seguridad de la fe en los argumentos de la teología filosófica o natural. Y, por tanto, de tener similares dificultades⁵¹. En efecto, garantizar la fe con el argumento de que Dios es el bien infinito y la voluntad perfectamente buena –y, por tanto, absolutamente confiable o digno de crédito–, no deja de suponer una cierta proporción entre la naturaleza (el ámbito de lo natural) y el contenido gratuito de la revelación, de modo que tal argumento oficie de puente a través del que se da esa fundación; consiguientemente, resurge el inconveniente de: o bien reducir la revelación a los *preambula fidei*, o bien, si se deja claro su irreductibilidad, dejar sin efecto esa posibilidad de garantía.

Finalmente, frente a estas posturas, Jenkins nos dará su propia interpretación del acto de fe en Santo Tomás⁵². De acuerdo a lo que ha venido discutiendo, su primera cuestión es qué provoca el asentimiento; y, aunque también analiza el papel de la voluntad⁵³, o de los argumentos de credibilidad⁵⁴, la cuestión del asentimiento

⁴⁹ Cfr. *ibid.*, 177.

⁵⁰ Cfr. *ibid.*, 183.

⁵¹ Cfr. *ibid.*, 184-185.

⁵² Cfr. *ibid.*, 185-210.

⁵³ Cfr. *ibid.*, 202 y ss.

⁵⁴ Cfr. *ibid.*, 201-202.

es la que él considera fundamental. Ésta es análoga a la de la ciencia y, más aún, a la de los primeros principios. Sintéticamente presentado, el acto de la fe se articularía en varios momentos: la fe comienza por la escucha de la palabra de Dios, esencialmente contenida en el Credo y proclamada como divinamente revelada. Esto no requiere ninguna luz infusa y es análogo al comienzo de nuestro conocimiento natural a través de los sentidos y los *phantasmata*. A continuación, por la virtud de la luz infundida de la fe, perfeccionada por el don de ‘entendimiento’ del Espíritu Santo, el futuro creyente comprende, por una intuición no discursiva, los artículos de la fe como proposiciones a ser creídas desde la autoridad divina y a las que debe adherir sin considerar como posibles otras o sus contrarias. He aquí el símil de la primera operación. Finalmente, mediante una segunda operación de la luz infusa, ahora enriquecida por el don de ‘ciencia’ del mismo Espíritu, el creyente, inmediatamente y sin ningún tipo de razonamiento, asiente a los artículos como divinamente revelados. Según Jenkins, aunque esta fase es la análoga a la segunda operación de la mente, se diferencia de ésta en que el asentimiento de fe requiere un deliberado acto de la voluntad cooperante con la gracia, y por eso el asentimiento es voluntario y meritorio⁵⁵. El papel de la voluntad es, evidentemente, esencial, ya que no hay captación de la inteligibilidad del objeto por parte de la inteligencia. Empero, la voluntad no actúa por ningún interés especial sino como cooperadora de la gracia, dejándose mover por ella y sin oponer obstáculos. Por eso, es requerida la buena voluntad, la cual no interfiere desviando el juicio de la inteligencia elevada por la infusión del don divino de ‘ciencia’⁵⁶.

Jenkins llama a esta interpretación ‘externalista’ y ‘sobrenaturalista’ o sobrenatural. El individuo que tiene fe se ve ‘inmediatamente’ justificado de tenerla, en virtud de ella misma y no como conclusión de algún razonamiento o proceso. Y su garantía es, al menos en parte, el que sus facultades cognitivas han sido elevadas hasta adquirir la ‘capacidad’ de captar la verdad de lo revelado, y porque el asentimiento se produce y es sostenido por esta elevación de las potencias, las cuales

⁵⁵ Cfr. *ibid.*, 191-196, *specialiter* 196.

⁵⁶ Cfr. *ibid.*, *specialiter* 207-208.

propiamente operan. Sin embargo, el individuo no tiene un punto de vista especial para juzgar si sus facultades están capacitadas para operar, ni si lo hacen con propiedad al producir el asentimiento; por eso, Jenkins habla de ‘externalismo’. Y, por lo demás, este perfeccionamiento de las facultades se debe a una elevación sobrenatural, esto es, no estrictamente natural, puesto que dicha elevación se halla más allá de las puras posibilidades naturales; por lo cual su explicación se llama ‘sobrenatural’⁵⁷.

c) *El enfoque tomista*

Como quizás se perciba por este breve resumen, Jenkins hace una detallada descripción del proceso que conforma el acto de fe. En rigor, esto no ha de verse tanto como un proceso sino como una disección de todos los ‘momentos’: las partes esenciales de dicho acto. Y en este desmenuzamiento, nuestro autor no hace más que seguir con minuciosidad todo lo que el Aquinate va afirmando en la *Summa Theologiae*. Por esta posibilidad que le ofrece esta obra a Jenkins, es que él hablaba –ya lo veíamos antes, en el inicio de esta Introducción– de una mayor madurez de Tomás en la *Summa*, comparada con las exposiciones del Comentario a las Sentencias y la *cuestión del De veritate*; en especial, a causa de la aparición de los Dones del Espíritu Santo, que completarían o perfeccionarían el acto de la virtud teologal⁵⁸, tal y como –sucintamente– se escribió en el párrafo anterior. Y, por lo demás, consideramos probable que esta interpretación sea la más fiel y ajustada no ya a los textos sino a la misma concepción que Tomás tiene de los actos de la fe.

Ahora bien, así como sería propio de un ciego negar que los temas tal como se tratan en la *cuestión del De veritate* tienen un desarrollo mayor, entrañando una discusión de muchos aspectos y matices, sin parangón en la *Summa*; del mismo modo, sería ocioso negar que en esta última obra existe una prolijidad y completitud de todos los aspectos que tocan a la fe en sí misma

⁵⁷ Cfr. *ibid.*, 197.

⁵⁸ El análisis de estos aspectos puede verse en *ibid.*, 192-195.

(en tanto virtud teológica del hombre, conforme a que se relaciona con las demás virtudes, dones y bienaventuranzas –en fin, según el modo en que se da en la vida del cristiano, que es hombre en camino hacia Dios–), como no se encuentra en las demás obras. Sin embargo, ¿es esto necesariamente signo de una diferencia doctrinal y una mayor maduración intelectual por parte del Aquinate? Más arriba nosotros sugerimos que estas diferencias encontraban plena satisfacción en el diverso carácter de las obras, y, por tanto, en los diferentes contextos de tratamiento del tema. ¿Acaso esto no basta como respuesta? *Prima facie*, podría decirse que el hecho de que en la *Summa* haya más elementos, o la explicación sea más completa, podría indicar que Tomás de Aquino tiene más definidas las ideas sobre el tema. Pero, ¿por qué no podría esto atribuirse simplemente a la diferencia de tratamiento ya mencionada? Ciertamente, enfocados los temas tal como lo están en la *cuestión 14 de fide*, no se extrañan los Dones, ni sus efectos propios sobre el asentimiento del cristiano; en cambio, en la *Summa* eran temas que en algún lugar debían tratarse; y, ¿cuál más propio sino aquél que por naturaleza corresponde a esos dones que perfeccionan la inteligencia?. Empero, Jenkins no duda en afirmar la superioridad del tratamiento de la *Summa*.

En verdad, Jenkins no ofrece un estudio de la evolución del Aquinate en relación con su concepción de los Dones. Es interesante, entonces, notar qué es lo que lleva a afirmar la superioridad del tratamiento de la fe cuando estos están presentes. Recuérdese que Jenkins se halla en medio de una disputa con otras opiniones; así, su intento es determinar lo más fehacientemente posible la naturaleza del asentimiento de la fe. Empero este asentimiento está perfectamente tratado por Santo Tomás en la *cuestión 14 del De veritate*. Sin embargo, a nuestro autor le parece que no. Textualmente dice que “en el *De veritate* Tomás de Aquino dice que la fe ‘procede de una luz infusa’. En el *Scriptum* encontramos la misma afirmación (...)”⁵⁹; y poco más. “Entonces, la dificultad reside en que Santo Tomás, en estas tempranas obras, no dice mucho más acerca del motivo del asentimiento de la fe, su justificación y su garantía. Dice más en

⁵⁹ Cfr. *ibid.*, 190.

la *Summa*⁶⁰. Si tenemos presente que los afanes de Jenkins se ordenan a manifestar la ‘justificación’ y la ‘garantía’ de tal asentimiento, y que estas dos palabras tienen un contenido determinado, entonces se harán evidentes las razones de su desazón ante estas ‘obras de juventud’: ellas no dan, aparentemente, las respuestas que él busca. He aquí el motivo por el que sostiene la diferencia entre las distintas obras.

Ya dijimos que Jenkins, en la medida en que sigue de cerca los textos tomistas, probablemente ofrece una interpretación más completa y cercana al sentir del Aquinate que los demás autores revisados por él, y someramente nombrados por nosotros. Sin embargo, en el fondo, a nuestro juicio, todos adolecen del mismo problema. Evidentemente, el intento de entender la naturaleza del acto de fe –todo lo que sea posible–, refleja una sana inquietud intelectual; y Santo Tomás, según sea pertinente en cada obra, nos da ejemplo de ello. No radica en este esfuerzo el error; la cuestión está más bien aquí: al intentar comprender la fe, ¿cuál es el sentido que se da a esa dilucidación? O, en otras palabras, ¿qué es lo que pretendemos saber o hacer con esa clarificación? Si se pretende conocer más profundamente cómo interviene cada potencia del hombre, y el papel de las virtudes teologales y de los Dones (y de lo que resulte pertinente), estaremos, sin duda y al igual que Tomás, estudiando a la fe o al hombre que tiene fe; lo cual es algo adecuado. Pero si la pretensión es fundamentar el conocimiento de la fe, esto es, su verdad, o –con palabras de Jenkins– su ‘justificación’ –a saber, el motivo subjetivo por el que es razonable para un sujeto tener la fe– y su ‘garantía’ –condiciones que aseguran la verdad de lo creído–, entonces, seguramente se haya equivocado el camino, desvirtuando en esencia el conocimiento de fe, cayendo en el mismo inmanentismo que se quiere evitar.

Pega en la diana J. R. Pérez cuando explica el conocimiento de fe y advierte sobre las dificultades contemporáneas para entenderlo⁶¹: “Cualquier hombre de fe dice, inteligentemente, que la fe es una verdad verdadera que ‘le dijeron’, mejor dicho aún,

⁶⁰ Cfr. *ibid.*, 191.

⁶¹ José Ramón Pérez, *Discurso del método medieval. Amor y verdad* IV, 2 ed. corregida y aumentada, Ediciones del Copista, Córdoba, 2000, 101-150.

que ‘le dieron’, una verdad que tuvo la gran suerte de escuchar. Más aún, cualquier hombre del común sabe de este saber que le da la fe, y lo sabe con tal certeza que cualquier argumento y todos los argumentos juntos que alguien logre acumular en contra de este conocimiento que le trae la fe son, con toda seguridad, falsos de toda falsedad⁶². Y, para explicar la paradójica –a nuestros ojos– unión que aquí se manifiesta entre inevidencia y seguridad en la verdad, este autor recurre al ejemplo: “no hay niño preguntado a quién pertenece, o de quién es, que no conteste sin titubear: ¡de mi papá y de mi mamá! Es siempre infalible la contestación”. Y, al preguntar por el fundamento de esta respuesta, o sea, “si ocurre que uno, por impertinente, le vuelve a preguntar por quién se lo dijo, no se hace esperar la contestación tan infalible como la anterior, y más si cabe: ¡mi papá! ¿Quién más puede habérselo dicho con tal seguridad que no sea su propio autor?”⁶³. Se trata así de un conocimiento fundado sobre la autoridad del padre, autoridad que late en la firmeza y seguridad de la respuesta del niño. “En efecto, en la contestación (...), nos parece, por la misma seguridad que manifiesta, el niño ha hecho dos afirmaciones –dos juicios–: mi papá es mi papá y mi papá es quien me lo dijo”⁶⁴. Y, en el caso de la fe, el creyente sabe, aun cuando no lo tematice, que cree a Dios, que es Dios y que se lo comunicó a él. Esta es la fuente o fundamento de la fe, las verdaderas ‘justificación’ y ‘garantía’. “La fe es uno de los modos de conocimiento y el conocimiento más cierto de todos los conocimientos, al estar fundado, nada menos, en la Autoridad de Dios”⁶⁵. Por esto, siguiendo la tradición desde San Agustín, Santo Tomás insistirá en que el acto de fe es *credere Deum, credere Deo* y *credere in Deum*, “lo que en castellano suena así de parecido: lo que el hombre cree es Dios mismo, y por Él, Dios, cree y hacia Él, Dios, camina seguro cuando cree”⁶⁶.

La fe tiene como causa y fundamento a Dios, a la ciencia de Dios y, subjetivamente, a la participación suya que es la luz

⁶² Ibid., 116.

⁶³ Ibid., 117.

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ Ibid., 123.

⁶⁶ Ibid., 114; cfr. *Summa Theologiae* II II, q. 2, a 2.

infusa; y no es necesario decir más. Cuestión distinta es cómo nos enteramos de la fe o nos hacemos con ella. Pero la respuesta a esto, por muy desarrollada y clara que sea, en absoluto puede darnos más seguridad –certeza–, o garantizar mejor la veracidad de lo creído.

Quizás pueda vislumbrarse mejor esto con el mismo ejemplo del niño que nos relataba Pérez. Dado que la relación paterno-filial se da entre hombres, podría darse el caso de que cayera duda o sospecha sobre ella. Nosotros, tan acostumbrados al método empírico y científico, podríamos intentar *probar* esa relación a través de un estudio genético de ADN o algo parecido; y aún pretender erigir más firmemente –si contásemos con la confirmación experimental– esa relación rota por la duda anterior. Sin embargo, “rota la relación entre el hijo y el padre no hay recomposición posible de la misma por medio de la lata vistosa de la computadora”⁶⁷. En efecto, nada podrá ya recomponer la afectuosa firmeza de dicha relación, como no sea, quizás, el renovado cariño del padre que perdone la duda y ofrezca nuevamente su confianza al hijo, más allá de dudas y desamores. Lo mismo, sin duda, ocurriría con aquél que quisiera garantizar su fe en algún tipo de prueba o argumento, así sea el que propone Jenkins, el cual simplemente exige como garantía un correcto funcionamiento de las potencias cognitivas del hombre durante el proceso.

Tanto el propósito de Jenkins, como el de aquellos con quienes él discute (y tantos otros discípulos de Tomás), por supuesto, tiene muy justificadas razones. Frente a tantos ataques a la sana filosofía y doctrina de la fe, quieren manifestar la dignidad de la inteligencia y la verdad de la fe, argumentando a favor, o intentando demostrar esa dignidad y esa verdad. Pero, de modo similar a lo ocurrido con los intentos críticos, la teoría del conocimiento, la gnoseología y demás intentos metafísicos por probar la verdad y eficacia del conocimiento, quizá han dejado que se les colara la duda cartesiana, ensayando una búsqueda de un fundamento claro y evidente para todos, y, consecuentemente, han puesto –con palabras de Gilson– “el carro delante de los bueyes”: han procurado poner como fundamento y garantía lo

⁶⁷ José Ramón Pérez, 119; cfr. 118-120.

que no es sino consecuencia y *a posteriori*. Como si la sospecha escéptica moderna y contemporánea pudiera saciarse con una detallada descripción de cómo conoce la inteligencia, los sentidos, o la facultad cogitativa. O como si la negación de la verdad y universalidad de la fe fuera a satisfacerse con mostrar que poseemos la fe de un modo garantizado dado que nuestras facultades operan correctamente. ¿Acaso esto no implica suponer precisamente aquello que se quiere probar?

En definitiva, el error de Jenkins, y tantos otros como él, consiste, en opinión nuestra, en confundir la manera como conocemos lo que la fe nos transmite –es decir, cómo hacemos el acto de fe–, con *cuál sea* el fundamento de la fe (o de la ciencia). Como si los modos, finitos e históricos, con los que contamos para tener la fe (o conocer científicamente), pudieran ser sostén de la verdad de nuestro asentimiento a la revelación (o fundamento del ser y la verdad en el conocimiento)⁶⁸.

Y, finalmente, caídos los motivos por los que la *Summa* era el lugar privilegiado para estudiar la fe en Santo Tomás, se puede afirmar –ya sin obstáculos– que la cuestión 14 *de fide* del *De veritate* es una importante y fundamental obra para aprender qué sostiene Santo Tomás qué es la fe considerada en sí misma.

3. Acerca de esta traducción

Ésta es la primera traducción publicada en castellano de la *cuestión* 14 de *De veritate*. El texto a partir del cual se ha elaborado la presente traducción al castellano es el de la edición crítica de las obras completas de Santo Tomás de Aquino: *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia. Tomus XXII: Quaestiones Disputatae De veritate*. Vol. II: QQ. 13-20 (q. 14: 435-473). Iussu Leonis XIII P. M. edita, cura et studio fratrum Praedicatorum, Romae ad Sanctae Sabinae, 1972⁶⁹. A su vez, se

⁶⁸ En particular, Jenkins podría contestar recordándonos que su posición era ‘externalista’, es decir, que el sujeto no tiene modo de comprobar esa adaptación y correcto funcionamiento de sus facultades. A lo que habría que decir que, en ese caso, no puede hablar en absoluto de ‘garantía’ tal como él habla.

⁶⁹ Se citará simplemente como ‘ed. Leonina’.

han tenido en cuenta las traducciones del mismo texto que se han hecho al italiano⁷⁰ y al inglés⁷¹. En algún caso se ha indicado en nota la diferencia de nuestra versión respecto de estas dos versiones en lengua vernácula⁷².

Las frases de las obras de los varios autores que cita el Aquinate o las alusiones a pasajes de la Escritura se han traducido directamente a partir del texto de la ed. Leonina. Por otro lado, los nombres de los libros citados por el Aquinate se han conservado en su idioma original, dado que por su brevedad pueden reconocerse sin dificultad.

En cuanto a los *Lugares Paralelos* a lo que se trata en cada artículo de nuestra *quaestio*, no sólo se han puesto los que trae el texto leonino, sino que también se han agregado algunos otros que aparecen en la ed. de Marietti⁷³ y no en la ed. Leonina. En cada caso puede verse esto: si no aparece la referencia a Marietti es porque o bien dicha ed. trae menos *Lugares Paralelos*, o bien trae los mismos.

Las notas son, en su mayor parte, las que aporta el texto de la ed. Leonina. Los números de línea de algunas referencias en las que no se especifica ninguna edición, se refieren a los de la misma ed. Leonina. La mayoría de ellas remite a notas a pie de página de otras obras del Aquinate editadas ya por la ed. Leonina.

⁷⁰ Los datos de esta ed. ya han sido transcritos en el n. 7.

⁷¹ St. Thomas Aquinas, *On Truth* (3 vol.). Vol. II: Questions 10-20. Trad. de J. V. McGlynn. R. W. Mulligan ed., Chicago, 1952-54. (Se citará simplemente como 'ed. inglesa'). Como puede apreciarse, esta ed. no pudo contar con la ed. crítica Leonina.

⁷² Ha de saberse también que "en alemán encontramos traducido la totalidad del tratado *De Veritate* ya desde 1931 nada menos que por Edith Stein, y con una introducción de Martin Grabmann. Esta traducción se llevó a cabo mucho antes de que saliera a la luz la edición crítica del *De Veritate*" (Tomás de Aquino, *De veritate*, 16 y 17. *La sindéresis y la conciencia*. Introducción, traducción y notas de Ana Marta González. Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra. Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie universitaria, 61, 1998, 23. Para saber más acerca de esta traducción alemana: vide op. cit., 23-25); *Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über Wahrheit*. En: Edith Stein, *Werke*. L. Gelber ed., Band IV, Herder, Freiburg, 1955.

⁷³ *S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Quaestiones disputatae*. Vol. vel Tomus I: *De Veritate* (q. 14: 279-304). Cura et studio P. Fr. Raymundi Spiazzi, O. P. Marietti, Romae-Taurini, 1949 (editio VIII revisa). Se citará simplemente como 'ed. Marietti'.

CÓDIGO DE ABREVIATURAS Y SIGNOS

1. Abreviaturas y signos convencionales usados por la Edición Leonina en la *quaestio quarta decima*¹

<>	incluyen palabras que se han de añadir para completar la frase
...	significa la parte del lema no puesta entre los extremos del mismo
]	el lema se separa de los diversos textos
-	completa la parte del lema no repetida en los diversos textos
a.	artículo
arg.	argumento
c. (cap.)	capítulo
cf.	confronta
d.	distinción
dub.	de modo dudoso, duda
ed.	editó, edición
f.	folio
hom.	homilía ²

¹ Transcribimos traduciendo (desde ed. Leonina, Tomus XXII, Vol. III (*QQ*. 21-29 – Indices – Sigla et notae (p. 932)). Roma, 1976) sólo las abreviaturas que aparecen en la *quaestio quarta decima* y, por tanto, en nuestra ed.

² La ed. Leonina pone como único significado de esta abreviatura la palabra “*homoioteleuton*” (del gr. *ὁμοιοτέλευτον*), que significa “reiteración de la misma desinencia”; pero éste, evidentemente, no es el significado de la abreviatura “*hom.*” que se usa en nuestra *quaestio*; más bien parece que el correcto es el que nosotros ponemos: vide las notas **¡Error!Argumento de modificador desconocido.** del segundo artículo, **¡Error!Argumento de modificador desconocido.** del artículo décimo, y **¡Error!Argumento de modificador desconocido., ¡Error!Argumento de**

ibid.	allí mismo
l. c.	en el lugar citado
lect.	lección, lecciones
lin.	línea
m.	miembro
ms.	códice manuscrito
n.	número
p.	(antes de algún número) página, parte
PG	<i>Curso de Patrología, serie griega</i> , J. P. Migne
PL	<i>Curso de Patrología, serie latina</i> , J. P. Migne
Ps.	Salmo
q.	cuestión
qc.	cuestiúncula
sed c.	‘mas, por el contrario’
sol.	solución
tr.	tratado

2. Abreviaturas, signos convencionales y palabras no traducidas en nuestra edición

//	separa lo anotado por el traductor de lo anotado por la ed. Leonina
ad	respuesta al argumento
id.	lo mismo
N. del T.	nota del traductor
l.	libro

modificador desconocido. ¡Error!Argumento de modificador desconocido. del artículo undécimo.

ARTÍCULO PRIMERO

Qué es creer

Lugares paralelos: *II-II* q. 2 a. 1; *Super Sent. III* d. 23 q. 2 a. 2 qc. 1; *Super Rom.* c. 1 lect. 6; *Super Hebr.* c. 11 lect. 1.

La cuestión versa sobre la fe. Y en primer lugar se busca qué es creer.

OBJECIONES. 1. Dice Agustín en el libro *De praedestinatione sanctorum*¹, y se encuentra en la glosa² a “que no seamos capaces por nosotros mismos” etc. de la carta *II Cor.* III 5, que “creer es pensar junto al asentimiento”; ahora bien, esto parece ser inadecuado: pues, el que sabe se distingue del que cree, como se evidencia por lo que dice Agustín en *De videndo Deum*³. Ahora bien, el que sabe, en cuanto sabe, piensa y asiente algo; por lo tanto, se describe inadecuadamente al creer cuando se dice que ‘creer es pensar junto al asentimiento’.

2. Además, el pensamiento conlleva cierto trabajo de búsqueda: pues se dice que el pensar es como un cierto moverse⁴, esto es, discutir y confrontar una cosa con otra; pero el buscar debe quitarse de la noción (*ratio*) de fe, ya que dice el Damasceno que “la fe es un consentimiento no buscado”⁵; por lo tanto, mal se dice que ‘creer es pensar junto al asentimiento’.

¹ C. 2 (PL 44, 963).

² *Glossa* de Pedro Lombardo *ibid.* (PL 192, 23 C).

³ *Epist.* 147 c. 1-3 (PL 33, 599-600).

⁴ Cf. Alberto, *Super Sent.* III d. 23 a. 8. // Aquí, al traducir se pierde el juego de palabras que hace el texto. Éste dice que “*dicitur enim cogitare quasi coagitare*”; es decir, relaciona “cogitare” con “coagitare”, que es “mover o agitar al mismo tiempo” dos o más cosas (cf. *Diccionario Latino-Español-Español-Latino*, ed. Blánquez, Sopena, Barcelona, 1985). N. del T.

⁵ *De fide* l. IV c. 11 (PG 94, 1128 D; Bt 300).

3. Además, creer es un acto del intelecto. Pero, el asentimiento parece pertenecer al afecto, pues se dice que por el afecto consentimos alguna cosa; por lo tanto, el asentimiento no pertenece al creer.

4. Además, se dice que no hay pensar alguno si actualmente no se consideran algunas cosas, como se evidencia por lo que dice Agustín en el libro XIV de *De Trinitate*⁶; pero, también se dice que cree aquel que no considera algo actualmente, como el fiel que duerme; por lo tanto, creer no es pensar.

5. Además, la luz simple es principio de conocimiento simple. Y como dice Dionisio en el cap. VII de *De divinis nominibus*⁷, la fe es cierta luz simple. Por lo tanto, el creer que procede de la fe es conocimiento simple; y por eso no es pensar, lo cual expresa conocimiento comparativo.

6. Además, comúnmente se dice⁸ que la fe asiente a la verdad primera por ella misma. Sin embargo, quien asiente a algo confrontando, no asiente a eso a causa de ello mismo sino a causa de otra cosa según la cual entabla confrontación. Luego, no habiendo en el creer comparación alguna, tampoco hay pensamiento.

7. Además, se dice⁹ que la fe es más cierta que toda ciencia y que todo conocimiento; pero, los principios se conocen sin pensamiento o comparación, a causa de su certidumbre; por lo tanto, también el creer es sin pensamiento.

8. Además, la virtud espiritual es más poderosa que la virtud corporal, por tanto, también la luz espiritual es más eficaz que la luz corporal; pero, la luz corporal exterior perfecciona al ojo para que inmediatamente conozca las cosas visibles corporales, para lo cual no le basta la luz innata; por lo tanto, la luz espiritual, que adviene divinamente, perfeccionará al intelecto para que conozca aquellas cosas para las que no basta la luz natural, sin comparación alguna o pensamiento; y, así, el creer es sin pensamiento.

⁶ C. 7 (PL 42, 1043).

⁷ § 4 (PG 3, 872 C; Dion. 409).

⁸ Por ejemplo, Felipe el Canciller en su *Summa de bono* (ms. Vat. lat. 7669, f. 79th).

⁹ Agustín, como se ve más arriba q. 10 a. 9.

9. Además, la potencia cogitativa es puesta por los filósofos¹⁰ en la parte sensitiva; pero, el creer no está sino en la mente, como dice Agustín¹¹; por lo tanto, creer no es pensar¹².

RESPUESTA. Debe decirse que Agustín describe acabadamente el creer, puesto que por tal definición demuestra lo que es y su distinción de todos los demás actos del intelecto. Lo cual debe entenderse de esta manera.

La operación de nuestro intelecto, según el Filósofo en el libro III de *De anima* (c. 11, 430a 26), es doble: una que forma las simples quiddidades de las cosas, como qué es hombre o qué es animal, en la cual operación, sin duda, no se encuentra propiamente lo verdadero y lo falso, así como tampoco en las voces incomplexas; hay otra operación, según la cual el intelecto compone y divide, afirmando o negando, y en ésta ya se encuentra lo verdadero y lo falso, así como también en la voz compleja¹³, que es su signo. Pero, el creer no se encuentra en la primera operación, sino solamente en la segunda: pues, creemos lo verdadero y descreemos de lo falso. Y por eso, para los árabes, la primera operación del intelecto se llama imaginación del intelecto, mientras que la segunda, fe, como aparece en el Comentador en el libro III *De anima*¹⁴.

Ahora bien, el intelecto posible, en lo que le compete por sí mismo, estando en potencia respecto de todas las formas inteligibles, así como también la materia prima respecto de todas las formas sensibles, tampoco, en lo que le compete por sí mismo, está más determinado para adherirse a la composición que a la división, o a la inversa; pues todo lo que es indeterminado respecto a dos no se determina hacia uno de ellos

¹⁰ Cf. Avicena, *De anima* l. IV c. 1 (f. 17^{va} B) // y Averroes, como se verá en ad 9. N. del T.

¹¹ *De Trin.* l. XIII c. 2 (PL 42, 1016), cf. también *Epist.* 147 c. 1 (PL 33, 599).

¹² Téngase presente que “pensar” vierte “cogitare”; la objeción surge del parentesco de este término con “cogitativa potentia”. N. del T.

¹³ Aristóteles, como se ve más arriba q. 4 a. 2.

¹⁴ *Comm.* 21 (VI¹, 166 B), cf. también Avicena, *Metaph.* l. c. 6 (f. 72^{ib} A) y Tomás, *De spir. creat.* a. 9 ad 6.

sino por alguna otra cosa que lo mueva. En efecto, el intelecto posible no es movido si no por dos cosas: por su propio objeto, que es la forma inteligible, a saber, lo que algo es (*quod quid est*)¹⁵, como se dice en el libro III de *De anima* (c. 11, 430b 28), y por la voluntad, que mueve a todas las otras potencias, como dice Anselmo¹⁶. Por tanto, es así como nuestro intelecto posible se orienta de diversas maneras respecto de las partes de la contradicción. A veces no se inclina más a una que a la otra; o por defecto de los que mueven, como en aquellos problemas de los cuales no tenemos argumentos (*rationes*); o a causa de la aparente igualdad de los que mueven a una y otra parte; y ésta es la disposición del que duda¹⁷, quien fluctúa entre las dos partes de la contradicción. Otras veces el intelecto se inclina más a una cosa que a la otra, aunque lo que lo hace inclinarse no lo mueve suficientemente para determinarlo a una de las partes en forma total; de donde, en verdad, toma una parte, no obstante duda acerca de la opuesta, y ésta es la disposición del que opina, quien toma una parte de la contradicción “con temor de la otra”¹⁸. Pero, toda vez que el intelecto posible es determinado a adherirse totalmente a una parte, esto puede ser por el inteligible o por la voluntad. Si es por el inteligible, puede ser mediata o inmediatamente: de modo inmediato, cuando, por los mismos inteligibles, la verdad de las proposiciones aparece al intelecto inmediatamente y de modo infalible; y ésta es la disposición del que entiende los principios que inmediatamente se captan conocidos los términos¹⁹, como dice el Filósofo²⁰, y, así, a partir de lo que algo mismo es, el intelecto es determinado inmediatamente a proposiciones de esa naturaleza. De modo mediato, cuando conocidas las definiciones de los términos el intelecto se determina a una de las partes de la contradicción en

¹⁵ La ed. italiana traduce “l’essenza della cosa” (p. 435), de modo correcto según el pensamiento del Aquinate, mas no ciñéndose a la expresión concreta. N. del T.

¹⁶ Pseudo Anselmo (Eadmero), *De similitudinibus* c. 2 (PL 159, 605 C).

¹⁷ Cf. Isaac, *Liber de Definicionibus* (ed. Muckle, 340).

¹⁸ Avicena, *De anima* l. V c. 1 (f. 22^{vb} D), cf. también Isaac, o. c.

¹⁹ Los “términos” son los términos de la “proposición” –es decir, sujeto y predicado–, que hacen referencia a una unión o separación real entre ellos. Es decir, los principios que capta el entendimiento son, principalmente, de las cosas. N. del T.

²⁰ *Anal. post.* l. I c. 7 (72 b 23), como refiere Tomás más arriba q. 10 a. 12.

virtud de los primeros principios²¹; y ésta es la disposición del que sabe. Ahora bien, hay veces en que el intelecto no puede ser determinado ni de modo inmediato, por las mismas definiciones de los términos, como en los principios; ni tampoco por la virtud de los principios, como en las conclusiones de una demostración; en cambio, es determinado por la voluntad, que elige asentir, con determinación y precisión, a una parte, a causa de algo que es suficiente para moverla –no, sin embargo, para mover al intelecto–, puesto que parece bueno o conveniente el asentir a esta parte; y ésta es la disposición del creyente, como cuando alguien cree las cosas dichas por algún hombre porque le parece adecuado o útil. Y, de esta manera, somos movidos a creer las cosas dichas por Dios, en cuanto se nos promete, si nosotros creyéremos, el premio de la vida eterna; y, por este premio, la voluntad es movida a asentir las cosas que son reveladas, aunque el intelecto no sea movido por alguna cosa entendida: y, por eso, Agustín²² dice que “en las restantes operaciones, el hombre puede obrar no queriendo, en el creer no, sino queriendo”.

Por lo tanto, es manifiesto, a partir de las cosas dichas, que en aquella operación por la que el intelecto forma las quiddades simples de las cosas no se encuentra el asentimiento, puesto que no hay allí nada verdadero o falso: no se dice que asentimos a algo si no cuando nos aplicamos a eso como a lo verdadero. De modo similar, tampoco el que duda asiente, ya que no se adhiere a una parte más que a la otra; ni tampoco el que opina, puesto que su aprobación de una de las dos partes no es firme. “Sentencia”, como dice Isaac²³ y Avicena²⁴, “es la concepción distinta y certísima” de una de las dos partes de la contradicción, y asentir se dice a partir de sentencia²⁵. El que entiende tiene, verdaderamente, asentimiento, porque se aplica de modo cierto a una de las dos partes; en cambio, no tiene pensamiento, porque

²¹ Esto es el razonamiento. N. del T.

²² *In Ioh. ev. tract.* XXVI n. 2 (PL 35, 1607), *Glossa* de Pedro Lombardo a *Rom.*, c. X (PL 191, 1476 B).

²³ *Liber de Definicionibus* (ed. Muckle, 340).

²⁴ *De anima* I. V c. 1 (f. 22^{vb} D).

²⁵ Cf. Huguccio, *Liber derivationum*, en la voz ‘sentire’ (ms. Paris B. N. lat. 7625 A, f. 145^{va}).

sin comparación alguna se determina a una. El que sabe, por cierto, tiene no sólo asentimiento, sino también pensamiento; pero pensamiento que causa asentimiento y asentimiento que da fin al pensamiento: pues asiente a las conclusiones a partir de la misma comparación de los principios con las conclusiones, resolviendo aquéllas en los principios, y allí se detiene²⁶ y se aquieta el movimiento del que piensa; pues, en la ciencia, el movimiento de la razón comienza desde el intelecto de los principios, y en éste mismo se acaba por la vía de resolución; y así, la ciencia no tiene asentimiento y pensamiento como por el mismo motivo, sino que el pensamiento induce al asentimiento y el asentimiento aquieta al pensamiento. Pero en la fe hay asentimiento y pensamiento como por el mismo motivo: el asentimiento no es causado por el pensamiento sino por la voluntad, como se ha dicho; pero, porque el intelecto no está de este modo determinado a una parte, puesto que no se lo ha conducido a su término propio, que es la visión de algún inteligible, de allí que su movimiento todavía no está aquietado, sino que hay aún pensamiento e indagación sobre las cosas que cree, aunque asienta muy firmemente a ellas: pues, en lo que le compete por sí mismo, no está satisfecho ni está determinado a una parte sino sólo está determinado de modo extrínseco.

Y de allí que el intelecto del que cree se dice que es cautivo, porque es dirigido por términos ajenos y no propios: carta II a los *Cor.*, cap. X, 5, “sometiendo todo intelecto a la cautividad” etc. Por eso también es que en el creyente puede surgir un movimiento contrario a aquello que se tiene muy firmemente; y no en el que entiende o en el que sabe. De esta manera, por tanto, el creer se distingue por el asentimiento de la operación por la que el intelecto mira las formas simples y quiddidades; y de la duda y de la opinión. Por el pensamiento, en cambio, se diferencia del intelecto. Y, porque tiene asentimiento y pensamiento como por el mismo motivo y simultáneamente, es diverso de la ciencia.

Santiago Gelonch Villarino 8/5/09 19:14

Comentario: Ver si se mantiene ese criterio.
Sí

²⁶ Diversamente a la versión italiana (p. 436), nos parece que “figitur” significa el fin del movimiento y la firmeza de la adhesión. N. del T.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. Y por esto es evidente la respuesta a lo primero.

2. A lo segundo ha de decirse que la fe no se dice consentimiento buscado, en cuanto el acuerdo a la fe o asentimiento no es causado por una búsqueda de la razón. Empero, esto no excluye que en el intelecto del que cree permanezca algún pensamiento o esfuerzo de intelección de aquello que cree.

3. A lo tercero ha de decirse que la voluntad mira a una potencia precedente, a saber, el intelecto; en cambio, no procede así el intelecto; y, por esto, asentir, propiamente pertenece al intelecto ya que comporta una absoluta adhesión a aquello a lo que asiente; pero, consentir pertenece propiamente a la voluntad, ya que consentir es sentir al mismo tiempo con otro²⁷, y, así, se dice en orden, o por comparación, a algo precedente.

4. A lo cuarto ha de decirse que como los hábitos se conocen por los actos, y los principios de los actos son los mismos hábitos, ocurre que a veces los hábitos se denominan con los nombres de los actos. De esta manera, los nombres de los actos a veces están tomados propiamente, esto es, significan los actos mismos, y a veces, en cambio, se refieren a los hábitos. Creer, por tanto, según que lleva consigo el acto de fe, implica siempre una consideración actual; no, en cambio, cuando se denomina al hábito. Ahora bien, de este modo se dice que el que duerme cree, en cuanto tiene el hábito de la fe.

5. A lo quinto ha de decirse que la fe tiene algo de perfección y algo de imperfección: tiene de perfección la firmeza misma que pertenece al asentimiento; pero tiene de imperfección la carencia de visión, por la cual permanece todavía un movimiento del pensamiento en la mente del que cree. Por lo tanto, a partir de la luz simple que es la fe se causa aquello que hay de perfección, a saber, el asentir; pero, en cuanto aquella luz no es participada perfectamente, no se suprime totalmente la imperfección del intelecto, y, de este modo, un movimiento inquieto persiste en el mismo intelecto.

²⁷ Cf. Huguccio, o. c.

6. A lo sexto ha de decirse que la objeción prueba o concluye que el pensamiento no es causa del asentimiento de la fe; no, en cambio, que no acompaña al asentimiento de la fe²⁸.

7. A lo séptimo ha de decirse que la certeza puede comportar dos cosas, a saber, la firmeza de la adhesión, y, respecto a esto, la fe es más cierta aún que todo intelecto y ciencia, ya que la primera verdad, que causa el asentimiento de la fe, es causa más enérgica que la luz de la razón, que causa el asentimiento del intelecto o de la ciencia. La certeza puede conllevar también la evidencia de eso a lo cual asiente, y, de este modo, la fe no tiene certidumbre, sino la ciencia y el intelecto, y de allí que el intelecto no tiene pensamiento.

8. A lo octavo ha de decirse que ese razonamiento sería cierto si aquella luz espiritual fuera participada perfectamente por nosotros; lo cual será en la patria, donde veremos perfectamente las cosas que ahora creemos. Pero, ahora, el que no aparezcan manifiestamente las cosas para cuyo conocimiento perfecciona aquella luz, se debe a una deficiente participación de ella y no a la ineficacia de esa luz espiritual.

9. A lo noveno ha de decirse que la potencia cogitativa es lo que es más elevado en la parte sensitiva, de donde alcanza en cierto modo a la parte intelectual, como algo participe de lo ínfimo de la parte intelectual, esto es, el discurso de la razón, según el principio de Dionisio expresado en el cap. VII de *De divinis nominibus*²⁹: ‘lo más noble de las cosas segundas se une a lo último de las cosas primeras’; por eso, también la misma potencia cogitativa se llama razón particular, como muestra el Comentador en el libro III de *De anima*³⁰, y no está sino en el hombre, en cuyo lugar, en los animales brutos, hay estimación natural. Y a causa de esta semejanza de la operación, a veces la misma razón universal, que está en la parte intelectual, se designa por la cogitación.

²⁸ La ed. italiana traduce: “Non che l’assenso non accompagni la fede” (p. 441) (“no que el asentimiento no acompaña a la fe”). Nosotros entendemos, en cambio, que lo discutido en la objeción era el pensamiento; y que es lo que Tomás afirma aquí. N. del T.

²⁹ § 3 (PG 3, 872 B; Dion. 407).

³⁰ *Comm.* 6 y 20 (VI¹, 154 B-C y 164 C).

ARTÍCULO SEGUNDO

Qué es la fe

Lugares paralelos: II-II q. 4 a. 1; Super Sent. III d. 23 q. 2 a. 1; Super Hebr. c. 11 lect. 1.

En segundo lugar se indaga qué es la fe.

OBJECIONES. 1. Dice el Apóstol en la carta a los *Hebr.*, cap. XI, 1, que la fe es “la sustancia de las cosas que se han de esperar, la prueba de las cosas que no aparecen”. Y parece que eso está mal dicho ya que ninguna cualidad es sustancia; y la fe es una cualidad, puesto que es una virtud, lo cual a su vez es cualidad buena etc.¹ De modo que la fe no es sustancia.

2. Además, el ser espiritual se sobreañade al ser natural y es una perfección suya, de donde también le debe ser semejante; pero en el ser natural del hombre se dice que la sustancia es la misma esencia del alma, que es acto primero; no en cambio la potencia, que es principio del acto segundo. Asimismo, en el ser espiritual tampoco debe decirse que la fe u otra virtud –que son principios próximos de la operación y que, por tanto, también perfeccionan a la potencia– sea la sustancia misma, sino en todo caso la gracia, que es como el acto primero del mismo ser espiritual y que perfecciona a la misma esencia del alma.

3. Pero, decía² que la fe se dice sustancia, en cuanto es la primera entre las otras virtudes. Mas, por el contrario, debe

¹ Agustín, a partir de Pedro Lombardo, *Lib. Sent.* II d. 27 c. 5, como refiere Tomás, *Super Sent.* II d. 27 a. 2.

² Por la expresión “pero, decía” (“sed dicebat”), comprobamos la alternación de la intervención de los miembros de la disputa real que se llevaba a cabo en una *quaestio disputata*, la cual era observada y anotada por el Notarius. En efecto, en una determinada cuestión, había, además del *Magister regens* –que, en nuestro caso, es el mismo Tomás–, un alumno o bachiller *Opponens* y otro *Respondens*. Cuando leemos, entre los

afirmarse que las virtudes se consideran de triple modo, a saber, respecto a los hábitos, respecto a los objetos y respecto a las potencias. Respecto a los hábitos la fe no es primera que las otras pues esta definición no parece darse de la fe si no en cuanto es formada –pues sólo de este modo es fundamento, como dice Agustín³, ahora bien, los hábitos gratuitos son infundidos todos simultáneamente–. Igualmente, tampoco la fe parece ser primera que las otras respecto a los objetos: la fe no tiende más a lo primeramente verdadero que la caridad al sumo bien o la esperanza a lo sumamente arduo o a la suma generosidad de Dios. Finalmente, tampoco respecto a las potencias, ya que toda virtud gratuita parece tener relación con el afecto. Por lo tanto, de ningún modo la fe es primera que las otras; y, de esta manera, no debe decirse fundamento o sustancia de las otras.

4. Además, las cosas que se han de esperar subsisten en nosotros más por la caridad que por la fe; por lo tanto esta definición parece ser más adecuada a la caridad que a la fe.

5. Además, engendrándose la esperanza a partir de la fe, como aparece en la glosa⁴ a *Matth.* cap. 1, 2, si alguien definiera correctamente la esperanza debería poner a la fe en su definición; pero la esperanza se pone al definir las cosas que se han de esperar. Y así, colocándose lo que se ha de esperar en la definición de la fe, habría un círculo entre las definiciones; lo cual es inadecuado⁵, ya que de esta manera una cosa sería anterior y más evidente que sí misma: en efecto, reemplazándose los nombres por las definiciones, acontecería que lo mismo es puesto en la definición de sí mismo; y así las definiciones resultarían indefinidas.

6. Además, diversos hábitos tienen diversos objetos. Por tanto, aunque las virtudes teológicas tienen a lo mismo por fin y objeto,

argumentos del *Opponens* (más bien, al pasar de un argumento a otro), la expresión “pero, decía” (o similar), el que “decía” era el *Respondens*, cuya intervención, confutante de la postura del *Opponens*, es puesta –en la redacción final de la disputa– alternativamente entre los argumentos del *Opponens*. Cf. ed. italiana, Introducción, 36-37. N. del T.

³ *De fide et oper.* c. 16 (PL 40, 215) y *Enchir.* c. 117 (PL 40, 286).

⁴ *Glossa interlin.* *ibid.*

⁵ Cf. Aristóteles, *Anal. post.* I. I c. 8 (72 b 25).

es necesario que haya diversos fines correspondientes a las diversas virtudes. Ahora bien, lo que se ha de esperar es propiamente el fin de la esperanza; *ergo*, no debe colocarse en la definición de la fe ni como fin ni como objeto.

7. Además, la fe es más perfeccionada por la caridad que por la esperanza, de donde, se dice que es formada por la caridad⁶; así, en la definición de la fe debería ponerse antes el objeto de la caridad (que es el bien o lo que se ha de amar) que el objeto de la esperanza (que es la cosa que se ha de esperar).

8. Además, la fe principalmente considera a los artículos; mas no todos los artículos pertenecen a las cosas que se han de esperar, sino sólo uno o dos, a saber, “la resurrección de la carne, la vida eterna”⁷; por lo tanto, lo que se ha de esperar no debe ponerse en la definición de la fe.

9. Además, la prueba (*argumentum*) es acto de la razón. La fe, en cambio, es acerca de lo que está sobre la razón; por lo cual no debe llamarse prueba.

10. Además, en el alma hay un doble movimiento, a saber, desde el alma y hacia el alma. En el movimiento hacia el alma, el principio es extrínseco, mientras que en el movimiento desde el alma es intrínseco. Ahora bien, no puede haber un mismo principio intrínseco y extrínseco, por lo cual tampoco puede haber un mismo principio de movimiento que sea hacia el alma y desde el alma. Pero el conocimiento se lleva a cabo con movimiento hacia el alma, mientras que el apetito implica movimiento desde el alma. Por tanto, ni la fe ni cosa alguna puede tener principio apetitivo y cognitivo; y por eso inadecuadamente se pone en la definición de la fe algo que pertenece al apetito, esto es la sustancia de las cosas que se han de esperar, y algo que pertenece a la cognición, esto es, prueba de las cosas que no aparecen.

11. Además, un único hábito no puede ser propio de diversas potencias; pero, la afectiva y la intelectual son diversas potencias; por lo tanto, siendo la fe un único hábito, no puede pertenecer al conocimiento y a la afectividad, y, así, lo mismo que antes.

⁶ Cf. más abajo a. 5.

⁷ Símbolo de los Apóstoles según el orden Romano.

12. Además, a un único hábito corresponde un único acto; por tanto, se define mal la fe cuando se nombran dos actos, a saber, el hacer que las cosas que se han de esperar subsistan en nosotros –por lo que el acto se dice sustancia de las cosas que se han de esperar–, y hacer que la mente arguya –al decirse prueba o argumento de lo no aparente–.

13. Además, las partes de la descripción predicha están mal ordenadas, ya que el intelecto está antes que el apetito; sin embargo, esto que se dice sustancia de las cosas que se esperan pertenece al apetito; y lo que se añade –prueba de las cosas que no aparecen– pertenece al intelecto.

14. Además, se llama argumento porque arguye a la mente⁸ para que asienta a alguna cosa. Pero la mente es argüida a asentir a algo por lo mismo que esa cosa le es hecha aparente. Así parece haber oposición en el objeto, porque se dice ‘prueba de las cosas que no aparecen’.

15. Además, la fe es cierto conocimiento; pero a todo conocimiento le es propio que algo aparezca al que conoce: en efecto, tanto en el conocimiento sensitivo como en el intelectual, algo aparece; por lo tanto, se dice inadecuadamente que la fe es de las cosas que no aparecen.

RESPUESTA. Para algunos⁹, el Apóstol con esta definición no intenta mostrar qué es la fe sino qué hace la fe. Sin embargo parece mejor afirmar que esta notificación de la fe es una muy completa definición suya, no en cuanto esté enseñada según la debida forma de una definición, sino porque en ella se abordan suficientemente todas las cosas que son exigidas para la definición de la fe: tal como ocurre a veces en los mismos filósofos, es suficiente ofrecer los principios de los silogismos y las definiciones; los cuales habidos no es difícil reconducirlos a su debida forma siguiendo las reglas del arte.

⁸ Cf. Papias, *Vocabularium*, en la voz ‘argumentum’.

⁹ Hugo de San Víctor, *De sacramentis* I p. x c. 2 (PL 176, 327 D y 330 C), *Summa fr. Alexandri III* pars n. 678 (p. 1076), Alberto, *Super Sent.* III d. 23 a. 18.

Tres signos abonan lo afirmado: el primero es que todos los principios a partir de los cuales se deriva el ser de la fe, se abordan en esta definición. En efecto, siendo la disposición del que cree –como se dijo en el artículo anterior– tal que el intelecto esté determinado a alguna cosa por la voluntad –aunque la voluntad nada hace si no según que es movida por su objeto propio, que es el bien apetecible y el fin–, se requiere un doble principio para la fe: uno primero que es el bien que mueve a la voluntad, y un segundo principio que es a lo que el intelecto asiente actuando la voluntad. Ahora bien, el bien último del hombre que primeramente mueve a la voluntad así como a su fin último es doble; uno que es proporcionado a la naturaleza humana ya que para alcanzarlo bastan las fuerzas naturales: es la felicidad de la cual hablaron los filósofos, ya contemplativa, que consiste en el acto de sabiduría, ya activa, que consiste, primordialmente, en el acto de prudencia y, consecuentemente, en los actos de las otras virtudes morales. Otro es el bien del hombre que excede a lo proporcionado a la naturaleza humana, porque para obtenerlo no bastan las fuerzas naturales; ni tampoco para conocerlo o desearlo, sino que por la sola generosidad divina se promete al hombre, como dice la carta I a los *Cor.*, cap. II, 9: “el ojo no vio” etc., y esto es la vida eterna. Y es por este bien que la voluntad es inclinada a asentir esas cosas que posee por la fe, según *Ioh.*, cap. VI, 40: “todo el que ve al Hijo y cree en él tiene vida eterna”. Por otro lado, nada puede estar ordenado hacia algún fin a no ser que preexista en él mismo cierta proporción a ese fin desde la cual provenga el deseo; y esto es según que alguna incoación del fin es realizada en él, porque nada tiende a algún bien sino en cuanto tiene alguna semejanza de ese bien; y de allí que en la misma naturaleza humana hay cierta incoación del bien que es proporcionado a la naturaleza: pues preexisten en ella los principios de las demostraciones conocidos por sí mismos, que son ciertas semillas de la contemplación de la sabiduría, y los principios del derecho natural, que son semillas de las virtudes morales. De donde es necesario todavía algo para que el hombre se ordene al bien de la vida eterna, esto es, que cierta incoación del mismo sea realizada en ése al cual se promete. Ahora bien, la vida eterna consiste en el conocimiento pleno de Dios, como se manifiesta en *Ioh.*, cap. XVII, 3: “ésta es la

vida” etc.; por lo cual es necesario que alguna incoación de este conocimiento sobrenatural sea realizada en nosotros, y esto es por la fe, la cual posee, por la luz infusa, aquellas cosas que exceden al conocimiento natural. Además, considérese que en todas las cosas que tienen partes ordenadas se acostumbra llamar ‘sustancia’ a la primera parte en la que está la incoación del todo, como el fundamento de la casa y la quilla del barco¹⁰; por lo que asimismo el Filósofo dice en el libro XI de la *Metaphysica* (XII, c. 1, 1069^a 19) que si el ente fuese como un todo material, su primera parte sería la sustancia; y, así, la fe se llama sustancia de las cosas que se han de esperar, en cuanto es cierta incoación en nosotros de la vida eterna que esperamos por divina promesa; y, con este aspecto, se trata la relación que tiene la fe con el bien que mueve a la voluntad, la cual, a su vez, determina al intelecto. Pues la voluntad, movida por el predicho bien, propone al intelecto natural cosas que no aparecen como dignas de ser asentidas; y así lo determina hacia lo que no aparece para que asienta a ello; por lo tanto, así como el inteligible, que es lo visto por el intelecto, determina al intelecto y, por esto, se dice que arguye a la mente, de tal manera, algo que no aparece también determina al intelecto y eso mismo ‘arguye’ a la mente, por esto mismo que es aceptado por la voluntad para que se asienta a eso; de donde, según otra manera de escribir¹¹, se llama convicción que convence al intelecto, con el modo predicho; y, de esta manera, al decir ‘prueba de las cosas que no aparecen’ se aborda la relación de la fe con aquello a lo cual el intelecto asiente.

Por tanto, de este modo, cuando se dice ‘de las cosas que no aparecen’ tenemos a la materia u objeto de la fe; su acto, al decir ‘prueba’; y orden al fin, al decir ‘sustancia de las cosas que se han de esperar’. Por lo demás, por el acto se conoce no sólo el género, o sea, el hábito, sino también el sujeto, esto es, la mente. Tampoco muchas más cosas se requieren para la definición de una virtud; y por eso es fácil, con base en lo dicho, formar artificialmente una definición diciendo que la fe es el hábito de la

¹⁰ Ejemplos de Aristóteles, *Metaph.* I. V c. 1 (1013 a 4).

¹¹ *Hebr.*, c. XI, cf. Agustín, *In Ioh. ev. tract.* LXXIX n. 1 (PL 35, 1837) y passim, Pedro Lombardo, *Lib. Sent.* III d. 23 c. 7.

mente por el que se incoa la vida eterna en nosotros haciendo que el intelecto asienta a cosas no aparentes.

El segundo signo es que por esta definición se distingue la fe de todas las otras virtudes: pues al decir ‘de las cosas que no aparecen’, la fe se distingue de la ciencia y del intelecto. En cambio, en cuanto se dice ‘prueba’, se distingue de la opinión y de la duda, en las cuales la mente no es argüida, esto es, no es determinada a algo uno; y, por lo mismo, se distingue de todos los hábitos que no son cognitivos. Ahora bien, por esto, que dice ser ‘sustancia de las cosas que se han de esperar’ se distingue de la fe en su sentido más común, según la cual se dice que creemos aquello que opinamos con vehemencia¹² o al testimonio de algún hombre; y, nuevamente, se diferencia de la prudencia y de los otros hábitos cognitivos que no se ordenan a las cosas que se han de esperar o, si se ordenaran, la primera incoación de las cosas que se han de esperar no es realizada en nosotros por ellos.

Tercer signo es el hecho de que cualesquiera que han querido definir la fe, no pudieron definir de otro modo si no estableciendo toda la definición, o alguna parte suya, bajo otras palabras. En efecto, lo que dice el Damasceno¹³: “la fe es sujeto (*ypostasis*)¹⁴ de las cosas que se han de esperar y comprobación de las cosas que no se ven”, manifiesta expresamente ser lo mismo que aquello que dice el Apóstol; pero, lo que el Damasceno¹⁵ añade después “ininterrumpida e inenjuiciable esperanza de las cosas que nos han sido anunciadas por Dios y del ejercicio de nuestras peticiones”, es una explicación de lo que había expresado con ‘sustancia de las cosas que se han de esperar’: pues las cosas que se han de esperar son principalmente las recompensas divinamente prometidas para nosotros, y secundariamente cualesquiera otras cosas necesarias que pedimos a Dios para este fin; de las cuales, por la fe se posee una esperanza cierta, que ni

¹² Cf. Aristóteles, *Topic*. I. IV c. 5 (126 b 18).

¹³ *De fide* I. IV c. 10 (PG 94, 1128 A; Bt 298) como refiere Tomás, *Super Sent.* III d. 23 q. 2 a. 1 ad 8.

¹⁴ “Ypostasis” latiniza el término utilizado por el Damasceno “υπόστασις”, que es el mismo usado por San Pablo. De hecho, la frase entera es traducción latina del texto paulino. N. del T.

¹⁵ En el lugar citado.

puede desfallecer, y por esto se dice ininterrumpida, ni puede mercedamente ser reprehendida como vana, y por esto se dice inenjuiciable.

Pero cuando dice Agustín¹⁶, que ‘la fe es la virtud por la que se creen las cosas que no se ven’, y lo que nuevamente dice el Damasceno¹⁷: “la fe es acuerdo no buscado”, y lo que dice Hugo de San Víctor¹⁸: “la fe es cierta certidumbre del alma acerca de las cosas ausentes, sobre la opinión y por debajo de la ciencia”, es igual a lo que el Apóstol dice ‘prueba de las cosas que no aparecen’. Y se dice que está por debajo de la ciencia, ya que no tiene la visión así como la ciencia, aunque tenga sí una firme adhesión; en cambio, se dice que está sobre la opinión a causa de la firmeza del asentimiento; de manera que está por debajo de la ciencia, en cuanto pertenece a las cosas que no aparecen, y sobre la opinión, en cuanto es prueba; y por lo ya dicho, se diferencia de las demás operaciones¹⁹. Finalmente, lo que dice Dionisio, en el cap. VII de *De divinis nominibus*²⁰: “la fe es fundamento permanente de los que creen, colocándolos en la verdad y a la verdad en ellos”, es igual a lo que se dice a partir del Apóstol ‘sustancia de las cosas que se han de esperar’: pues, el conocimiento de la verdad es la cosa que se ha de esperar, como la felicidad no sea otra cosa que “el gozo a causa de la verdad”, como dice Agustín en el libro de las *Confesiones*²¹.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES.1. A lo primero ha de decirse, por tanto, que la fe se dice sustancia, no porque esté en el género de la sustancia, sino por cierta semejanza a la sustancia, a saber, en cuanto es la primera incoación y como cierto

¹⁶ *In Ioh. ev. tract.* XC n. 9 (PL 35, 1690) como refiere Tomás, II-II q. 58 a. 1 ad 1, Pedro Lombardo, *Lib. Sent.* III d. 23 c. 2 da a conocer esta cita, véase también Agustín, *Qu. evang.* II q. 39 (PL 35, 1352).

¹⁷ *De fide* IV c. 11 (PG 94, 1128 D; Bt 300).

¹⁸ *De sacramentis* I p. x c. 2 (PL 176, 330 C).

¹⁹ De la ‘operación intelectual que forma las simples quiddidades de las cosas’, de la ‘duda’ y de la ‘inteligencia de los principios’, cfr. a. 1, Respuesta. N. del T.

²⁰ § 4 (PG 3, 872 C), según la traducción del Sarraceno (Dion. 409).

²¹ L. X c. 23 (PL 32, 793), como refiere Tomás, I-II q. 4 a. 1 sed c.

fundamento del todo de la vida espiritual, así como la sustancia se dice el fundamento de todos los entes.

2. A lo segundo ha de decirse que el Apóstol no pretende comparar la fe respecto a las cosas que están dentro, sino a las cosas que están fuera; ahora bien, aunque la esencia del alma, en el ser natural, sea lo primero y la sustancia con respecto a las potencias, los hábitos y todas las cosas consiguientes que están dentro, sin embargo la disposición hacia las cosas exteriores no se encuentra, en primer lugar, en la esencia, sino en la potencia; de modo similar, tampoco en la gracia, sino en la virtud, y, primeramente, en la fe; de donde no puede decirse que la gracia es la sustancia de las cosas que se han de esperar, sino la fe.

3. A lo tercero ha de decirse que la fe precede a las otras virtudes, no sólo por parte del objeto, sino también por parte de la potencia y por parte del hábito: ciertamente, por parte del objeto, no a causa de que la misma 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 el de las otras virtudes, lo cual es evidente ya que el bien nunca mueve si no ha sido antes conocido, como se dice en el libro III de *De anima* (433b 11), pero, para que lo verdadero mueva al intelecto no hace falta algún movimiento del apetito; por eso también el acto de la fe es naturalmente primero que el acto de la caridad; y, de modo similar, también el hábito, aunque cuando la fe está formada sean simultáneamente en el tiempo. Por la misma razón, la potencia cognitiva es naturalmente primera que la potencia afectiva. Ahora bien, la fe está en la cognitiva ya que el objeto propio de la fe es lo verdadero y no lo bueno; sin embargo, como se verá después, en un cierto sentido se completa con la voluntad, como se dirá más abajo²².

4. Para la cuarta objeción, con base en lo ya desarrollado, es evidente que la primera incoación de las cosas que se han de esperar no es realizada en nosotros por la caridad sino por la fe; y que la caridad tampoco es prueba. Por tanto, esta descripción de ningún modo compete a la caridad.

²² A. 4.

5. A lo quinto ha de decirse que ya que aquel bien que inclina a la fe excede a la razón, también por eso es innominado; y, por eso, el Apóstol puso, en lugar de aquel bien, y por cierta circunlocución, ‘cosa que se ha de esperar’, lo cual acontece con frecuencia en las definiciones.

6. A lo sexto ha de decirse que cualquier potencia tiene algún fin, que es su bien, pero no cualquier potencia mira a la razón de fin o de bien en tanto bien, sino únicamente la voluntad; y de allí que la voluntad mueve a todas las otras potencias, ya que todo movimiento es incoado a partir de la intención del fin. Por lo tanto, aunque lo verdadero sea el fin de la fe, sin embargo, lo verdadero no dice razón de fin; por eso no debe ponerse o considerarse como el fin de la fe sino como algo que pertenece al afecto.

7. A lo séptimo ha de decirse que la cosa que se ha de amar puede estar presente y ausente, pero, la cosa que se ha de esperar no está sino ausente, según la carta a los *Rom.*, cap. VIII, 24: “porque, en efecto, ¿quién espera lo que ve?”. Por eso, siendo la fe sobre cosas ausentes, su fin se representa más propiamente por lo que se ha de esperar que por lo que se ha de amar.

8. A lo octavo ha de decirse que el artículo es, en cierta manera, la materia de la fe; en cambio, la cosa que se ha de esperar no se coloca como materia, sino como fin; de donde, el razonamiento no resulta.

9. A lo noveno ha de decirse que prueba se dice de muchos modos²³: pues, a veces significa el mismo acto de la razón que discurre desde los principios a las conclusiones; y, ya que toda la fuerza de la prueba consiste en el término medio, por eso, también el término medio se dice prueba; y de allí todavía que, a veces, los proemios de los libros se llaman pruebas, en los cuales hay una breve degustación previa de toda la obra subsiguiente; y, ya que por la prueba algo se manifiesta y el principio de la manifestación es la luz, la misma luz, por la cual algo se conoce, se puede decir prueba. Y según estos cuatros modos puede decirse prueba la fe: por el primero, ciertamente, en cuanto la razón asiente a algo porque ha sido dicho por Dios, y, de ese

²³ Cf. *Summa fr. Alexandri III* pars n. 678 (p. 1077), Alberto, *Super Sent.* III d. 23 a. 18, Buenaventura, *Super Sent.* III d. 23 a. 1 q. 5.

modo, el asentimiento es ejecutado en el creyente a partir de la autoridad del que habla, por lo que incluso en los dialécticos²⁴ alguna prueba es tomada por autoridad; mas, por el segundo modo, la fe se dice prueba de las cosas que no aparecen, en cuanto la fe de los fieles es un medio para probar que las cosas que no aparecen son, ya en cuanto la fe de los padres es para nosotros un medio que nos induce a creer, ya en cuanto la fe de un artículo es medio para la fe de otro, así como la resurrección de Cristo para la resurrección general, como aparece en I *Cor.*, cap. xv, 12; mas, por el tercer modo, en cuanto la misma fe es una breve degustación previa del conocimiento que tendremos en el futuro; mas, por el cuarto modo, respecto a la misma luz de la fe, por la cual se conocen las cosas creíbles. Pero, se dice que la fe está sobre la razón, no porque no haya ningún acto de razón en la fe, sino porque la razón no puede proseguir hasta ver las cosas que son de fe.

10. A lo décimo ha de decirse que el acto de la fe consiste, esencialmente, en conocimiento; y de ahí que su perfección está referida a la forma o especie, lo cual se evidencia por su objeto, como ha sido dicho²⁵; pero, en referencia al fin se perfecciona en el afecto, ya que a partir de la caridad resulta que sea meritoria del fin. También la incoación de la fe está en el afecto, en cuanto la voluntad determina al intelecto a asentir las cosas que son propias de la fe; pero, aquella voluntad tampoco es el acto de la caridad ni el de la esperanza, sino cierto apetito del bien prometido. Y, así, es evidente que la fe no está en dos potencias así como en su sujeto.

11. De allí es evidente la respuesta a lo undécimo.

12. A lo duodécimo ha de decirse que en el decir ‘sustancia de las cosas que se han de esperar’ no se aborda el acto de fe, sino solamente la relación al fin; en cambio, en el decir ‘prueba de las cosas que no aparecen’ se aborda su acto por comparación al objeto.

13. A lo decimotercero ha de decirse que aquello a lo cual asiente el intelecto, no mueve al intelecto por propia virtud sino

²⁴ Cf., por ejemplo, Pedro Hispano, *Summulae logicales* tr. 5 n. 42.

²⁵ Especialmente a. 1. N. del T.

por la inclinación de la voluntad; de donde, el bien que mueve al afecto se encuentra en el asentimiento de la fe así como lo primero que mueve, en cambio, eso a lo que el intelecto asiente, así como lo movido que mueve; y, por eso, en la definición de la fe, se coloca primero su relación al bien del afecto que a su propio objeto.

14. A lo decimocuarto ha de decirse que la fe no convence o arguye a la mente por la evidencia de la cosa sino por la inclinación de la voluntad, como ya se dijo; por eso, el razonamiento no resulta.

15. A lo decimoquinto ha de decirse que el conocimiento conlleva dos aspectos, a saber, la visión y el asentimiento, y, cuanto a la visión, se distingue de la fe; de donde, Gregorio²⁶ dice que las cosas vistas “no tienen fe sino conocimiento”; por otra parte, según Agustín, en el libro *De videndo Deum*²⁷, se dice que son vistas “las cosas que están presentes al sentido” o al intelecto; y se dice que están presentes al intelecto las cosas que no exceden su capacidad. Pero, respecto a la certidumbre del asentimiento, la fe es conocimiento, por cuya razón hasta puede decirse ciencia y visión, según aquello de la carta I a los *Cor.*, cap. XIII, 12: “Ahora vemos a través de un espejo, en enigma”; y esto es lo que Agustín dice en el libro *De videndo Deum*²⁸: “Si decimos no de modo incongruente que sabemos incluso aquello que certísimamente creemos, de aquí está el hecho de que también digamos que las cosas creídas rectamente son vistas por la mente, aunque no estén presentes a nuestros sentidos”.

²⁶ *In Evang. II hom. 26* (PL 76, 1202 A), cf. *Glossa* de Pedro Lombardo sobre la *Carta a los Hebr.*, c. XI (PL 192, 488 B).

²⁷ *Epist. 147 c. 2* (PL 33, 599).

²⁸ *Epist. 147 c. 3* (PL 33, 600).

ARTÍCULO TERCERO

Si la fe es virtud

Lugares paralelos: *II-II* q. 4 a. 5; *Super Sent. III* d. 23 q. 2 a. 4 qc. 1; *Super Rom.* c. 1 lect. 6. // *II* q. 65 a. 4; *Super Sent. III* d. 23 q. 3 a. 1 qc. 2; *De Virt.* q. 1 a. 7¹.

Se indaga ahora si la fe es virtud. Y parece que no.

OBJECIONES. 1. Pues, la virtud se diferencia del conocimiento, de donde la ciencia y la virtud se dice que están en diversos géneros, como aparece en el libro IV de *Los Topicos* (c. 2, 121b 24). La fe es un tipo de conocimiento; por tanto, no es virtud.

2. Mas podría decirse que así como la ignorancia es un vicio por ser causado por una negligencia del saber del mismo modo, también la fe es una virtud, porque depende de la voluntad del que cree². Pero en contra de esto debe considerarse que una cosa no tiene razón de culpa sólo por el hecho de que se origine de una culpa; de otra manera, por ejemplo, la pena tendría razón de culpa. Por tanto, tampoco la ignorancia puede decirse vicio por originarse a partir del vicio de la negligencia. Ni por lo mismo la fe puede llamarse virtud por seguirse de la voluntad.

3. Además, virtud se dice por relación al bien: pues virtud es “lo que hace bueno al que la tiene y vuelve buena a su obra”, como se dice en el libro II de *La Ética* (c. 5, 1106^a 15 y 22); empero el objeto de la fe es lo verdadero, no lo bueno; por lo tanto, la fe no es virtud.

4. Sin embargo podría decirse que lo verdadero que es objeto de la fe es lo primeramente verdadero, que también es al mismo

¹ Luego de ‘//’ aparecen los lugares paralelos que añade la ed. Marietti.

² Agustín, *ut infra* a. 4.

tiempo el sumo bien; y, así, la fe tiene razón de virtud. En contra de esto, se responde que la distinción de los hábitos y de los actos atiende propiamente a la distinción formal, no material, de los objetos; de otra manera, la vista y el oído serían las mismas potencias, ya que sucede que lo mismo es audible y visible; de manera que por mucho que sea la misma cosa aquello que es bueno y verdadero, formalmente, una es la razón de lo verdadero y otra la razón de lo bueno; por lo tanto, el hábito que tiende a lo verdadero según la razón de lo verdadero se distingue de aquel hábito que tiende a lo bueno bajo la razón de lo bueno; y, de este modo, la fe se distinguirá de la virtud.

5. Además, el medio y los extremos están en el mismo género, como se manifiesta por lo que dice el Filósofo en el libro X de *La Metafísica* (c. 9, 1057^a 18); ahora bien, la fe es el medio entre la ciencia y la opinión: en efecto, dice Hugo de San Víctor³ que la fe es “una certidumbre del alma, constituida por encima de la opinión y por debajo de la ciencia”; pero, ni la opinión ni la ciencia son virtud; por lo tanto, tampoco la fe.

6. Además, la presencia del objeto no quita el hábito de la virtud; pero, el objeto de la fe es la verdad primera, la cual, cuando esté presente a nuestra mente y la veamos, no será objeto de fe sino de visión; por lo tanto, la fe no es virtud.

7. Además, “la virtud es lo último de la potencia”, como se dice en el libro I de *de Caelo et mundo*⁴; pero la fe no es lo último de la potencia humana ya que ésta puede llegar a algo más, a saber, a la visión abierta; por lo tanto, la fe no es virtud.

8. Además, según Agustín, en el libro *De bono coniugalí*, las potencias se disponen a sus actos por las virtudes; pero la fe no dispone al intelecto sino que más bien lo obstaculiza ya que por ella es cautivado, como se manifiesta en la carta II a los *Cor.*, cap. X, 5; por lo tanto, la fe no es virtud.

9. Además, la virtud es dividida por el Filósofo⁶ en intelectual y moral. Ésta es una división según lo inmediato ya que la virtud

³ *De sacramentis* I p. x c. 2 (PL 176, 330 C).

⁴ C. 11 (281 a 14), según la traducción arábigo-latina (ed. Averroes V, 78 L), como refiere Tomás, *Super De caelo* I lect. 25.

⁵ C. 21 (PL 40, 390).

⁶ *Ethic.* I. I c. 20 (1103 a 4), como refiere Tomás, I-II q. 58 a. 2 sed c.

intelectual es la que está en la parte racional por esencia; la moral, en cambio, la que está en la parte racional por participación⁷; y, ni la parte racional puede considerarse de otro modo, ni puede haber virtud humana sin relación a la razón según alguno de los modos dichos. Ahora bien, la fe no es virtud moral, pues sino su materia serían las acciones y las pasiones⁸; similarmente tampoco intelectual, ya que no es alguna de aquellas cinco que pone el Filósofo en el libro VI de *La Ética* (c. 3, 1139b 16): en efecto, no es sabiduría, ni intelecto, ni ciencia, ni arte, ni prudencia; por lo tanto, la fe, de ningún modo es virtud.

10. Además, lo que conviene a alguna cosa por una razón extrínseca no es ella esencialmente sino accidentalmente. Pero a la fe no le conviene ser virtud a no ser, según se decía, por algo externo, esto es por la voluntad; por lo tanto, es accidental a la fe que sea virtud, y por eso no debe considerarse un tipo de virtud.

11. Además, el conocimiento es más perfecto en la profecía que en la fe. Ahora bien, no se dice que la profecía es virtud; por lo tanto, tampoco debe decirse de la fe.

MAS, POR EL CONTRARIO, la virtud es la disposición de lo perfecto a lo óptimo⁹. Esto conviene a la fe pues dispone al hombre a la felicidad, que es lo óptimo; por lo tanto, la fe es virtud.

2. Además, todo hábito por el que alguien es robustecido en el obrar y fortificado en el padecer es virtud; pero la fe es algo de ese tipo: “en efecto, la fe obra por el amor”¹⁰, según la carta a los *Gal.*, cap. v, 6; por la misma, además, el fiel es fortificado para resistir al diablo como se dice en la carta I de *Pedro*, cap. v, 9; por lo tanto, la misma es virtud.

⁷ Cf. Aristóteles, *Ethic.* 1. I c. 10 (1098 a 3) y 20 (1103 a 2).

⁸ Cf. Aristóteles, *Ethic.* 1. II c. 3 (1104 b 13), como refiere Tomás, I-II q. 59 a. 4 ad 1.

⁹ Aristóteles, como se ve más abajo a. 4 // Arg. 2. N. del T.

¹⁰ Forma acostumbrada en Tomás, como se ve más abajo a. 4 Respuesta, a. 5 arg. 4, I-II q. 100 a. 1 arg. 3, q. 108 a. 2 arg. 1, y más lugares; de la misma manera, Agustín en *In Joh. ev. tract.* XXIX n. 6 (PL 35, 1631) y en otras obras.

3. Además, dice Hugo de San Víctor¹¹ que tres son ‘las virtudes sacramentales en las que somos iniciados’, a saber, la fe, la esperanza y la caridad. Por tanto, la fe es virtud.

RESPUESTA. Debe decirse que la fe es considerada por todos como virtud. Para cuya evidencia ha de notarse que la virtud desde su mismo nombre indica complemento de la potencia activa. Ahora bien, la potencia activa, como dice el Filósofo en el libro IX de *La Metafísica* (c. 8, 1050^a 23), es doble: una, cuya acción tiene como término un acto exterior, así como la acción de edificar se acaba en lo edificado; la otra, en cambio, es aquella cuya acción no acaba en lo exterior sino que permanece en el mismo agente, como la visión en el que ve.

En estas dos clases de potencia el complemento <que es la virtud> se considera de diverso modo. En efecto, porque el acto de las potencias del primer tipo, como dice allí mismo el Filósofo (1050^a 30), no está en el que hace sino en lo hecho, por eso, el complementar a la potencia se dice propiamente respecto de eso que es realizado: por eso la virtud del que transporta cosas pesadas se dice que está en que transporte el máximo peso, como se manifiesta en el libro I de *de Caelo et mundo* (c. 25, 281^a 7); igualmente, la virtud del arquitecto está en que hace una muy buena casa. Por contraste, dado que el acto de la otra potencia se detiene en el agente y no en algo hecho, entonces el complemento de aquella potencia se tomará según la manera en que obre, a saber, de modo que obre bien y convenientemente y así su acto se diga bueno; por eso, en las potencias que son de esta naturaleza, la virtud se dice “lo que hace buena a la obra”.

Por otro lado, es distinto el bien último que considera un filósofo y un teólogo. El filósofo considera como bien último lo que es proporcionado a las fuerzas humanas y que se realiza en el acto del mismo hombre, de donde, se dice que la felicidad es en cierto sentido una operación¹². Por eso, según el filósofo, el acto bueno, cuyo principio se llama virtud, se dice así de modo

¹¹ Mejor el pseudo-Agustín, *De spir. et anima* c. 20 (PL 40, 794).

¹² Aristóteles, *Ethic.* I. I c. 19 (1102 a 5), como refiere Tomás, I-II q. 3 a. 2 sed c.

absoluto en cuanto es el que conviene a la potencia como el que la perfecciona; de donde el filósofo, de cualquier hábito que encuentra que provoca tal acto dice que es virtud, sea que esté en la parte intelectual, como la ciencia y el intelecto, y similares virtudes intelectuales cuyos actos son el bien de la misma potencia, a saber, considerar lo verdadero; o bien, sea que esté en la parte afectiva, como la templanza y la fortaleza y las otras virtudes morales. En cambio, el teólogo considera bien último a algo que excede el poder de la naturaleza, a saber, la vida eterna, como más arriba se dijo¹³; de donde, no considera lo bueno en los actos humanos de modo absoluto –ya que no establece allí el fin– sino en orden a aquel bien que establece como fin, declarando que sólo es completamente bueno el acto que se ordena inmediatamente al bien final, o sea que es meritorio de la vida eterna. Y dice que es acto de virtud todo acto tal; y llama virtud a cualquier hábito que específicamente provoque esos actos.

Sin embargo, un acto no puede decirse meritorio a no ser que esté constituido desde la potestad del que obra; pues es necesario que quien merece demuestre algo; y nada puede exhibirse sino es, de algún modo, propio, o sea, a partir de sí mismo. Ahora bien, un acto se encuentra en nuestro poder en cuanto es un acto de la voluntad, sea ya porque es elícito a partir de ella misma, como el amar y el querer; o ya sea porque es imperado por ella, como el caminar y el hablar; de ahí que en cualesquiera actos de estos géneros puede hallarse alguna virtud que los ayuda a ser perfectos. Pero según ya se dijo¹⁴, el creer no lleva consigo asentimiento a no ser por el imperio de la voluntad, de donde depende de la voluntad en su mismo ser; y por eso el mismo creer puede ser meritorio, y la fe –hábito que lo provoca– es virtud para el teólogo.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. A lo primero ha de decirse que el conocimiento y la ciencia no son cosas diversas de

¹³ A. 2.

¹⁴ A. 1.

la virtud en sentido amplio sino de la virtud moral, que es la más frecuentemente llamada virtud.

2. A lo segundo ha de decirse que aunque efectivamente no basta para que algo sea vicio o virtud el hecho de que su causa sea un vicio o una virtud, empero es suficiente para que un acto sea acto de un vicio o una virtud el que sea imperado por el vicio o la virtud.

3. A lo tercero ha de decirse que el bien al que la virtud dispone no debe ser tomado como algo, objeto de un acto; ese bien es el mismo acto perfecto que la virtud provoca. Por eso aunque lo verdadero difiera según su razón del bien, sin embargo, el mismo considerar lo verdadero es un bien del intelecto, y el mismo asentir a la verdad primera por sí misma es un bien meritorio. De donde, la fe es virtud en cuanto ordena a ese acto.

4. Y con lo mismo se responde a lo cuarto.

5. A lo quinto ha de decirse que desde el punto de vista desde el cual se está considerando ahora la virtud, ni la ciencia ni la opinión son virtudes sino sólo la fe, pues únicamente ella entraña inclinación de la voluntad por lo que entra así en el género de virtud; pero así considerada no es un medio entre la ciencia y la opinión porque ni en la ciencia ni en la opinión hay inclinación a partir de la voluntad sino sólo desde la razón. En cambio si hablásemos de ellas en cuanto a lo que es solamente propio del conocimiento, se encontraría que ni la opinión ni la fe serían virtudes ya que ninguna implica conocimiento perfecto; sólo la ciencia conlleva esa perfección.

6. A lo sexto ha de decirse que la verdad primera no es el objeto propio de la fe sino en cuanto no aparece: es lo que manifiesta la definición del Apóstol¹⁵, en la que lo que no aparece se expone como objeto propio de la fe; por lo cual, cuando la verdad primera esté presente perderá la razón de objeto.

7. A lo séptimo ha de decirse que la fe, según esto que completa a la potencia para que provoque un acto bueno y meritorio, se dice que es lo último de la potencia. Pero para la razón de virtud no se requiere que por ella se provoque el acto óptimo que pueda tener aquella potencia, aconteciendo que en esa

¹⁵ *Carta a los Hebr.*, c. XI, 1.

misma potencia haya muchas virtudes, de las cuales una provoca un acto más noble que otra, así como la magnificencia comparada con la liberalidad.

8. A lo octavo ha de decirse que en cualesquiera dos cosas ordenadas entre sí la perfección de la inferior está como subordinada a la superior, así como la concupiscencia que se subordina a la razón. Y por esto, no se dice que el hábito de la virtud libera al concupiscible de modo que el acto de esa potencia fluya sin impedimento hacia las cosas concupiscibles, sino que hace que la potencia esté perfectamente sujeta a la razón. De modo similar, también el bien del mismo intelecto está como subordinado a la voluntad que adhiere a Dios. Por eso se dice que la fe libera al intelecto en cuanto lo cautiva bajo tal voluntad.

9. A lo noveno ha de decirse que la fe ni es virtud moral, ni intelectual, sino que es virtud teológica. Las virtudes teológicas, aunque convengan con las intelectuales o las morales en el sujeto, difieren, sin embargo, en el objeto: el objeto de las virtudes teológicas es el mismo fin último, mientras que el objeto de las otras las cosas que se ordenen a su fin. Y por eso los teólogos añaden ciertas virtudes con relación a aquel fin, cosa que no hacen los filósofos puesto que el fin de la vida humana que ellos consideran no excede las facultades de la naturaleza: ya que el hombre tiende a ese fin por inclinación natural, no es necesario que algunos hábitos lo eleven para alcanzarlo, así como sí es necesario que lo eleven para tender al fin que excede a la facultad de naturaleza, que consideran los teólogos.

10. A lo décimo ha de decirse que la fe no está en el intelecto a no ser según que es imperado por la voluntad, como se manifiesta por las cosas dichas¹⁶; por lo cual, aunque lo que es por parte de la voluntad pueda decirse accidental al intelecto, es, sin embargo, esencial a la fe, así como lo que es propio de la razón es accidental al concupiscible, esencial, en cambio, a la templanza.

11. A lo undécimo ha de decirse que la profecía no depende de la voluntad del que profetiza, como se dice en la carta II de *Pedro*, cap. I, 21; en cambio, la fe procede, de alguna manera, de

¹⁶ A. I.

la voluntad del que cree; y, por eso, la profecía no puede decirse virtud como la fe.

ARTÍCULO CUARTO

Cuál es el sujeto de la fe

Lugares paralelos: *II-II* q. 4 a. 2; *Super Sent. III* d. 23 q. 2 a. 3 qc. 1.

En cuarto lugar se busca en qué, así como en sujeto, está la fe. Y parece que no está en la parte cognitiva, sino en la afectiva.

OBJECIONES. 1. Pues parece que toda virtud está en la parte afectiva, siendo la virtud cierto “amor ordenado”, como dice Agustín en el libro *De moribus Ecclesiae*¹; pero la fe es virtud; por lo tanto, está en la parte afectiva.

2. Además, la virtud conlleva cierta perfección pues es “una disposición de lo perfecto hacia lo óptimo”, como se dice en el libro VII de *La Física*². Teniendo la fe algo de perfección y algo de imperfección, lo que hay de imperfección es por parte del conocimiento, en cambio, lo que hay de perfección es de la voluntad, a saber, que adhiera con firmeza a las cosas invisibles; por lo tanto, según que es virtud, está en la parte afectiva.

3. Además, Agustín dice en *Ad Consentium*³ que “aunque el párvulo no tenga la fe que se apoya en la voluntad de los que creen, tiene, empero, el sacramento de la fe”, por lo que se afirma expresamente que la fe está en la voluntad.

4. Además, dice Agustín en el libro *De praedestinatione sanctorum*⁴ que las palabras del Apóstol: “¿Qué tienes que no

¹ L. I c. 15 (PL 32, 1322), Guillermo de Auxerre, *Summa aurea* III tr. 2 c. 2 q. 2 (f. 129^b) saca a luz la cita, cf. también Agustín, *De civ. Dei* l. XV c. 22 (PL 41, 467).

² C. 3 (246 b 23), según la vieja traducción (ms. Urbin. lat. 206, f. 78^f).

³ *Epist.* 98 n. 10 (PL 33, 364), cf. también Pedro Lombardo, *Lib. Sent.* IV d. 4 c. 4.

⁴ C. 5 (PL 44, 968).

hayas recibido?”, se refieren a la fe que depende de la voluntad de los que creen; así se evidencia lo mismo que antes.

5. Además, parece que la disposición y la perfección son respecto de lo mismo. Ahora bien, la fe dispone para la gloria, que es en la parte afectiva; por lo tanto, la fe se sitúa en la parte afectiva.

6. Además, el mérito se sitúa en la voluntad porque sólo la voluntad es dueña de sus actos. El acto de la fe es meritorio; por tanto, es un acto de la voluntad, y, de este modo, parece que la fe se sitúa en la voluntad.

7. Sin embargo, podría decirse que está simultáneamente en la parte afectiva y en la cognitiva. Pero esto tiene el inconveniente de que un único hábito no puede ser propio de dos potencias; y, la fe es un único hábito; por lo tanto, no puede estar en la parte afectiva y en la cognitiva, que son dos potencias.

MAS, POR EL CONTRARIO, el hábito que perfecciona a alguna potencia conviene con ella en el objeto, de otra manera no podría ser uno el acto de la potencia y del hábito; empero, la fe no conviene en el objeto con la potencia afectiva sino solamente con la cognitiva, ya que el objeto de ambas es lo verdadero; por lo tanto, la fe está en la potencia cognitiva.

2. Además, Agustín dice en la epístola *Ad Consentium*⁵ que ‘la fe es la iluminación de la mente para la verdad primera’; pero, ser iluminado pertenece a la potencia cognitiva; por lo tanto, la fe está en la parte cognitiva.

3. Además, si se dice que la fe está en la voluntad, esto se debe a que creemos queriendo. Pero, asimismo obramos todas los actos de virtud conociendo, como se manifiesta en el libro II de *La Ética* (c.4, 1105^a 31). Así por la misma razón todas las virtudes estarían en la parte cognitiva, lo que es a todas luces falso.

4. Además, la imagen que es reformada por la gracia se encuentra en las tres potencias, a saber, memoria, inteligencia y

⁵ *Epist.* 120 c. 2 (PL 33, 457), *Summa fr. Alexandri* III pars n. 677 (p. 1073) y Buenaventura, *Super Sent.* III d. 23 dub. 1 dan a conocer esta cita.

voluntad⁶; y las virtudes que primeramente hacen referencia a la gracia son la fe, la esperanza y la caridad. Por eso alguna de esas virtudes deberá estar en la inteligencia; consta que la esperanza y la caridad no; por tanto habrá de ser la fe.

5. Además, así como la potencia afectiva se relaciona con lo digno de aprobación o lo reprobable, la potencia cognitiva dice referencia a lo probable y a lo improbable. Ahora bien, la caridad, virtud por la que se aprueba lo reprobable a la razón humana –y así el enemigo, rechazable por naturaleza, es amado–, radica en la parte afectiva. Entonces, la fe, por la que se aprueba o se defiende lo que parece ser improbable, estará en la parte cognitiva⁷.

RESPUESTA. Debe decirse que acerca de este tema han opinado muchos y de muchos modos. En efecto, algunos⁸ dijeron que la fe está en ambas potencias, a saber, afectiva y cognitiva; pero esto no puede ser si se entiende que está de igual modo en ambas: conviene que de un hábito haya un único tipo de actos y además un acto no puede ser propio de dos potencias en el mismo sentido; por eso algunos de ellos⁹ añaden que está principalmente en la parte afectiva. Sin embargo esto no parece verdadero ya que el mismo creer implica cierto pensamiento, como decía Agustín¹⁰; y el pensamiento es un acto de la parte cognitiva. Además, la fe es llamada cierta ciencia y visión, como se dijo antes¹¹, todo lo cual es propio del entendimiento.

⁶ Agustín, como se ve más arriba q. 10 a. 1.

⁷ Parece que este argumento está escogido de *Summa fr. Alexandri III* pars n. 675 (p. 1068).

⁸ Cf. Felipe el Canciller, *Summa de bono* 'ha de decirse, por tanto, acerca de la fe, que está en el libre albedrío tanto en lo que respecta a la razón cuanto en lo que respecta a la voluntad' (ms. Vat. lat. 7669, f. 81^{ab}).

⁹ Cf. Hugo de S. Víctor, *De sacramentis* I p. x c. 3 (PL 176, 331), cf. también Alberto, *Super Sent.* III d. 23 a. 1.

¹⁰ A. 1 arg. 1. N. del T.

¹¹ A. 2 ad 15.

Otros¹², en cambio, dicen que la fe está en el intelecto, pero en el práctico: dicen que el intelecto práctico es el que es movido por el afecto, y al cual sigue el afecto, y el que inclina a la obra; y esas tres características se encuentran en la fe: en efecto, una persona se inclina a la fe a partir del afecto, pues creemos porque queremos; además, también el afecto sigue a la fe, puesto que el acto de la fe engendra en cierto sentido el acto de la caridad¹³; finalmente, la misma fe dispone a la obra, pues “la fe obra por el amor”, *Gal.*, cap. v, 6¹⁴.

Ahora bien, parece que estos autores no entienden bien qué es el intelecto práctico. Este intelecto es el mismo que el intelecto operativo, pues únicamente la extensión hacia la obra hace que algún pensamiento sea práctico¹⁵; así, la relación al afecto, sea antecedente o sea consecuente, no hace que algo deje de pertenecer al género de intelecto especulativo; caso contrario, aquél que estuviera dispuesto para la especulación de la verdad nunca encontraría delectación en el acto del intelecto especulativo; lo cual está contra el Filósofo, en el libro X de *La Ética* (c. 10, 1177^a 23), quien expone que la delectación purísima está en el acto del intelecto especulativo. Por otro lado, tampoco cualquier relación a la obra hace que el intelecto sea práctico, ya que una simple especulación puede ser para alguien ocasión remota de hacer alguna cosa, como por ejemplo cuando un filósofo especula que el alma es inmortal y de allí, como causa remota, toma ocasión para obrar de determinado modo. En cambio, para que haya intelecto práctico es necesario que sea regla próxima de la obra, puesto que por él se considera la acción misma y las razones del tal actuar o causas de la obra. Sin embargo, es cosa sabida que el objeto de la fe no es una verdad obrable sino lo verdadero increado, frente al cual solo puede haber intelecto especulativo; por eso la fe está en el intelecto

¹² Por ejemplo, Alberto, *Super Sent.* III d. 23 a. 1, cf. también Buenaventura, *Super Sent.* III d. 23 a. 1 q. 2 donde aparece la misma opinión.

¹³ *Glossa interlin.*, como se dice más abajo a. 5. // Arg. 7. N. del T. Cf. más arriba a. 3 lin. 93 en nota. // Nota al pie de página n° **¡Error!Argumento de modificador desconocido.** del artículo tercero. N. del T.

¹⁴ Cf. más arriba a. 3 lin. 93 en nota. // Nota al pie de página n° **¡Error!Argumento de modificador desconocido.** del artículo tercero. N. del T.

¹⁵ Aristóteles, como se ve más arriba q. 2 a. 8.

especulativo aunque a veces sea como una ocasión remota para obrar algo; y por eso, incluso, no se le atribuyen esas obras sino mediante la caridad.

Ha de saberse, sin embargo, que no está absolutamente en el intelecto especulativo sino en cuanto éste está subordinado al imperio de la voluntad, de manera similar a como la templanza está en el concupiscible según que participa de alguna manera de la razón. Pues cuando se requiere para la bondad del acto de alguna potencia que ella misma esté subordinada a una potencia superior y siga su imperio, no sólo se requiere que la potencia superior sea perfecta, de modo que impere o dirija rectamente, sino que también lo sea la inferior y así obedezca con prontitud. Y por esto se dice que aquel que tiene una razón recta pero una concupiscencia indómita no tiene la virtud de la templanza: incluso aunque no se desvíe, está infestado por las pasiones, y no obra con facilidad y delectación el acto de la virtud¹⁶, todo lo cual se exige para la virtud. De manera que para que haya templanza es necesario que también la concupiscencia haya sido perfeccionada por el hábito y se subordine sin dificultad alguna a la voluntad; sólo entonces se dice que el hábito de la templanza está en el apetito concupiscible. Y de modo similar, para que el intelecto siga eficazmente el imperio de la voluntad, conviene que haya algún hábito en el mismo intelecto especulativo, y éste es el hábito de la fe divinamente infundido.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. A lo primero ha de decirse que aquella frase de Agustín debe entenderse referida a las virtudes morales, de las que allí se está hablando. O podría decirse que habla de las virtudes respecto a la forma de ellas, que es la caridad.

2. A lo segundo ha de decirse que en la potencia cognitiva hay algo perfección que se refiere al hecho de que se someta a la voluntad que adhiere a Dios.

¹⁶ Victorino [*Explan. in Rhetoricam Ciceronis* I c. 25 (ed. C. Halm, 218)], como refiere Tomás, *Super Sent.* III d. 23 q. 1 a. 4 qc. 2 arg. 1, cf. también *Summa Alberti* I tr. 2 q. 8 m. 1.

3. A lo tercero ha de decirse que Agustín habla acerca del acto de la fe, que ciertamente se dice que está en la voluntad, pero no como en su sujeto sino como en causa, en cuanto es imperado por ella.

4. Y de modo similar ha de responderse a lo cuarto.

5. A lo quinto ha de decirse que no es necesario que la disposición y el hábito estén en lo mismo a no ser cuando la misma disposición se hace hábito; esto se manifiesta, por ejemplo, en los miembros del cuerpo cuando a partir de cómo se encuentra un miembro queda un determinado efecto en otra parte del cuerpo; y de modo similar se ve en las fuerzas del alma, cuando a partir de la buena disposición de la imaginación se sigue la perfección del conocimiento que hay en el intelecto.

6. A lo sexto ha de decirse que acto de la voluntad no sólo es el que causa directamente la voluntad, sino también el que la voluntad impera; y por eso en ambos casos se encuentra mérito, tal como ya se vio¹⁷.

7. A lo séptimo ha de decirse que, efectivamente, un hábito no puede ser de igual modo propio de dos potencias, pero sí puede ser propio de una en cuanto la ordena respecto de la otra; y éste es el caso de la fe.

¹⁷ A. 3.

ARTÍCULO QUINTO

Si la caridad es la forma de la fe

Lugares paralelos: *II-II* q. 4 a. 3; *Super Sent. III* d. 23 q. 3 a. 1 qc. 1. // *II-II* q. 23, a. 8; *De Virt.* q. 2 a. 3.

En quinto lugar se pregunta si la caridad es la forma de la fe. Y parece que no.

OBJECIONES. 1. Pues, de las cosas que se distinguen como opuestas, una no puede ser la forma de la otra; pero, la fe y la caridad se dividen como opuestas; por lo tanto, la caridad no es la forma de la fe.

2. Pero, decía que ciertamente consideradas en sí mismas se dividen como opuestas; pero en la medida en que se ordenan a un único fin que alcanzan por sus actos, así, la caridad es la forma de la fe. Mas, por el contrario, entre las causas, hay dos que son extrínsecas, a saber, el agente y el fin, hay dos intrínsecas, a saber, la forma y la materia; ahora bien, dos cosas diversas pueden concertar entre sí en un principio extrínseco, pero, a causa de eso, no convienen en un principio intrínseco; por lo tanto, a causa de que la fe y la caridad se ordenan a un fin único, no puede ser que la caridad sea la forma de la fe.

3. Pero, decía que la caridad no es forma intrínseca de la fe sino extrínseca, como ejemplar. Mas, por el contrario, lo que imita al ejemplar recibe la especie desde el ejemplar; por esto, Hilario¹ dice que “la imagen es, respecto de la cosa que es imaginada, una especie indistinta”; con todo, la fe no recibe la especie de la caridad; por lo tanto, la caridad no puede ser la forma ejemplar de la fe.

¹ *De synodis* n. 13 (PL 10, 490 B), *Summa fr. Alexandri* I pars n. 413 (p. 603) da a conocer esta cita.

4. Además, toda forma o es sustancial, o es accidental, o es ejemplar; pero, la caridad no es forma sustancial de la fe, ya que, de ese modo, sería de su esencia, ni tampoco es forma accidental, ya que, de ese modo, la fe sería más noble que la caridad, así como el sujeto que el accidente; ni tampoco es forma ejemplar, ya que, de ese modo, podría haber caridad sin fe, así como el ejemplar sin lo que lo imita; por lo tanto, la caridad no es la forma de la fe.

5. Además, el premio corresponde al mérito. El premio consiste, principalmente, en tres dotes; a saber, en la visión que sucederá a la fe, en la posesión que sucederá a la esperanza, y en el gozo que corresponde a la caridad²; pero, se dice que el premio consiste principalmente en la visión; por lo cual, dice Agustín³ que “la visión es toda la recompensa”; por lo tanto, tanto el mérito, <como> el premio, deben atribuirse a la fe; y, de tal modo, según que se ordenan a merecer, más parece que la fe sea forma de la caridad que a la inversa.

6. Además, de un único perfectible hay una sola perfección; pero, la forma de la fe es la gracia; por lo tanto, la caridad no es su forma, siendo que la caridad no es lo mismo que la gracia.

7. Además, sobre aquello de *Matth.*, cap. 1, 2 de que “Abrahán engendró a Isaac etc.”, dice la glosa⁴: la fe antecede a la esperanza, y la esperanza a la caridad, lo cual se entiende respecto del acto, no del hábito; por lo tanto, el acto de la caridad depende del acto de la fe; pero, la forma no depende de aquello de lo cual es forma sino al contrario; por lo tanto, según que se ordenan al acto meritorio, la caridad no es la forma de la fe.

8. Además, los hábitos se distinguen propiamente por los objetos⁵; pero, los objetos de la fe y de la caridad son diversos, a saber, lo bueno y lo verdadero; por lo tanto, también los hábitos se distinguen formalmente; pero, todo acto procede de una forma⁶; por lo tanto, son diversos los actos de esos hábitos: y, así,

² Cf. Buenaventura, *Super Sent.* IV d. 49 p. 1 q. 5, cf. también Tomás, *Super Sent.* I d. 1 q. 1 a. 1.

³ Como se ve más arriba q. 13 a. 3 en nota.

⁴ *Glossa interlin* ibid.

⁵ Aristóteles, como se ve más arriba q. 2 a. 2.

⁶ Ve más arriba q. 1 a. 10 lin. 23 en nota.

en orden al acto, tampoco puede ser que la caridad sea la forma de la fe.

9. Además, la caridad es forma de la fe en cuanto la informa; por lo tanto, si la caridad no informa a la fe si no en cuanto ésta actúa, entonces la caridad no será la forma de la fe, sino del acto de la fe.

10. Además, dice el Apóstol en la carta I de *Cor.*, cap. XIII, 13: “ahora permanecen estas tres: la fe, la esperanza y la caridad”; allí, la fe, la esperanza y la caridad se dividen como opuestas; ahora bien, parece que habla acerca de la fe formada, porque no establece que la fe informe sea virtud, como será dicho⁷; por lo cual la fe formada se divide contra la caridad; por lo tanto, la caridad no puede ser la forma de la fe.

11. Además, el acto de la virtud requiere para ser tal que sea recto y que sea voluntario; pero, así como el principio del acto voluntario es la voluntad, del mismo modo, el principio del acto recto es la razón; por lo tanto, así como para el acto de la virtud se requiere lo que es propio de la voluntad, del mismo modo, lo que es propio de la razón; y, de esta manera, así como la caridad, que está en la voluntad, es la forma de las virtudes, del mismo modo, también la fe, que está en la razón; y, de ese modo, una no debe decirse forma de la otra.

12. Además, es lo mismo aquello que vivifica e informa. La vida espiritual se atribuye a la fe, como está expuesto en *Hab.*, cap. II⁸: “mi justo vive a partir de la fe”; por lo tanto, también la formación de las virtudes debe atribuirse más a la fe que a la caridad.

13. Además, el acto de la fe se dice formado en quien tiene gracia; pero, es posible que el acto de fe de tal hombre no se ordene a la caridad; por lo tanto, el acto de la fe puede no estar formado por la caridad; y, de este modo, tampoco parece que la caridad sea la forma de la fe en orden al acto.

⁷ A. 6.

⁸ Mejor, la *Carta a los Hebr.*, c. X, 38; cf. *Hab.*, c. II, 4.

MAS, POR EL CONTRARIO, es forma de la fe aquello sin lo cual la fe es informe; pero, la fe sin la caridad es informe; por lo tanto, la caridad es la forma de la fe.

2. Además, Ambrosio⁹ dice que “la caridad es la madre de todas las virtudes, la cual informa a todas”.

3. Además, una virtud se dice formada porque puede provocar un acto meritorio; pero, ningún acto puede ser meritorio y recibido por Dios a no ser que proceda del amor; por lo tanto, la caridad es la forma de todas las virtudes.

4. Además, aquello, a partir de lo cual algo tiene la virtud de obrar, es su forma; pero, la fe tiene la virtud de obrar a partir de la caridad, porque “la fe obra por el amor”, carta a los *Gal.*, cap. v, 3¹⁰; por lo tanto, la caridad es la forma de la fe.

RESPUESTA. Debe decirse que hay diversas opiniones sobre esta cuestión. Pues, algunos¹¹ dijeron que la misma gracia es la forma de la fe y de otras virtudes y no alguna otra virtud, pues exponen que la gracia es una misma cosa con la virtud; pero, esto no puede ser: pues, la gracia y la virtud o diferirán por esencia, o bien sólo de razón; la gracia atañe a la esencia del alma, en cambio, la virtud atañe a la potencia; pero, aunque la esencia del alma sea la raíz de todas las potencias, sin embargo, no todas las potencias proceden de igual manera de la esencia, siendo algunas potencias naturalmente más importantes que otras y moviendo a las otras; de donde, también es necesario que los hábitos que están en las potencias inferiores sean formados por los hábitos que están en las superiores; y, así, la formación de las virtudes inferiores debe proceder de alguna virtud superior, no inmediatamente de la gracia. Por lo cual, casi universalmente se dice que la caridad, como la principal de las virtudes, es forma de las otras virtudes, no sólo en cuanto o es lo mismo que la gracia o

⁹ Así Pedro Lombardo, *Lib. Sent.* III d. 23 c. 3; cf. pseudo-Ambrosio, *Super I Cor.*, c. viii² (PL 17, 239 A).

¹⁰ Cf. nota al pie **¡Error!Argumento de modificador desconocido.** del artículo tercero. La ed. Leonina se equivoca aquí al escribir aquí versículo ‘3’, cuando en verdad es el 6, como ya había anotado anteriormente. N. del T.

¹¹ Pedro Lombardo, *Lib. Sent.* II d. 27 c. 6, como refiere Tomás, I-II q. 110 a. 3.

tiene la gracia inseparablemente anexa, sino por lo mismo que es caridad¹²; y, de ese modo, también se dice que es la forma de la fe.

He aquí como debe ser entendido el modo como la fe es formada por la caridad. En efecto, siempre que hay dos principios que mueven u obran ordenados entre sí, aquello que, en el efecto, procede del agente superior es así como lo formal; y lo que procede del agente inferior, es así como lo material. Y esto es evidente tanto en las cosas naturales como en las morales. Pues, en el acto de la potencia nutritiva la potencia del alma es así como el primer agente mientras el calor del fuego así como el agente instrumental, como se dice en el libro II de *De anima*¹³; ahora bien, aquello que en la carne, lo cual es añadido por la nutrición, procede del calor del fuego, como la reunión de las partes, o la complexión robusta, o algo similar, es material respecto a la especie de la carne, que procede de la potencia del alma. Del mismo modo, como la razón también impera a las potencias inferiores, como al irascible y al concupiscible, en el hábito del concupiscible, lo que procede del concupiscible, como una cierta inclinación para gozar de algún modo de las cosas concupiscibles, es como lo material en la templanza; pero, el orden, que es propio de la razón, y la rectitud, es como su forma. Y, así, también ocurre en las otras virtudes morales; de donde, algunos filósofos llamaban ciencias a todas las virtudes, como se dice en el libro VI de *La Ética* (c. 11, 1144b 29). Por lo tanto, estando la fe en el intelecto, según que es movido e imperado por la voluntad, lo que procede del conocimiento, es como lo material en la misma, y, su formación debe tomarse a partir de la voluntad. Y, así, siendo la caridad la perfección de la voluntad, la fe es informada por la caridad, y, por la misma razón, lo son todas las otras virtudes, en la medida en que las considera un teólogo, es decir, en la medida en que son principios del acto meritorio. Ahora bien, no puede algún acto ser meritorio a no ser que sea voluntario, como se ha dicho antes¹⁴; y, así, es manifiesto que

¹² Cf. Alberto, *Super Sent.* III d. 27 a. 3 y el mismo Tomás, *Super Sent.* III d. 27 q. 2 a. 4 sol. 3.

¹³ C. 8 (416 a 9 sqq.) y Averroes *ibid.* comm. 40 y 41 (VI, 71).

¹⁴ A. 3.

todas las virtudes que un teólogo considera están en las potencias del alma en la medida en que son movidas por la voluntad.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. A lo primero, por tanto, ha de decirse que no se dice que la caridad es la forma de la fe del mismo modo que la forma es parte de la esencia –pues, así, no podría dividirse contra la fe–, sino en cuanto la fe consigue alguna perfección a partir de la caridad; así como también se dice que, en el universo, los elementos superiores son como la forma de los inferiores, como el aire del agua y el agua de la tierra, como se dice en el libro IV de *La Física* (c. 8, 212b 35).

2. Y, por esto, es evidente la respuesta a lo segundo.

3. A lo tercero ha de decirse que el modo por el cual la caridad se dice forma se acerca a aquel modo por el cual decimos que el ejemplar es forma; porque lo que es propio de la perfección de la fe se deduce de la caridad, de tal manera que la caridad tenga aquello de modo esencial, pero, la fe y las restantes virtudes, de modo participado.

4. A lo cuarto ha de decirse que el hábito de la caridad, no siendo intrínseco a la fe, no puede decirse forma sustancial ni accidental suya; en cambio, puede decirse de algún modo forma ejemplar. Sin embargo, no por eso es necesario concluir que la caridad pueda ser sin la fe: pues, la caridad no es ejemplar de la fe según lo que es la fe –en efecto, la fe precede a la caridad en cuanto a lo que de conocimiento hay en ella–, sino sólo según que la fe es perfecta. Y, así, nada impide que a un respecto la fe sea más importante que la caridad, siendo que la caridad no puede ser sin la fe; y sin embargo la caridad sea el ejemplar de la fe, a la cual forma siempre que está presente a ella. Mas, lo que es dejado en la fe por la caridad, es intrínseco a la fe, y de qué modo sea accidental o sustancial a la fe será dicho más adelante¹⁵.

5. A lo quinto ha de decirse que la voluntad y el intelecto se preceden entre sí de modos diversos; pues, el intelecto precede a la voluntad en la vía de la recepción: en efecto, para que algo mueva a la voluntad, es necesario que primero sea recibido en el

¹⁵ A. 6.

intelecto, como se dice en el libro III de *De anima* (c. 15, 433b 11); pero, la voluntad es anterior en el mover u obrar: porque toda acción o movimiento procede de la intención del bien; y de allí se dice¹⁶ que la voluntad, cuyo objeto es el bien bajo la razón de bien, mueve a todas las potencias inferiores. Ahora bien, el premio se dice por modo de recepción, y el mérito por modo de acción; y de allí que todo premio se atribuye principalmente al intelecto; y se dice 'la visión es toda recompensa', porque la recompensa se incoa en el intelecto y se consume en el afecto; en cambio, el mérito se atribuye a la caridad, porque lo primero que mueve a realizar obras meritorias es la voluntad que la caridad perfecciona.

6. A lo sexto ha de decirse que, en efecto, es imposible que muchas sean las perfecciones de una misma cosa, en un mismo orden; ahora bien, la gracia es como la perfección primera de las virtudes, pero, la caridad es así como la perfección próxima.

7. A lo séptimo ha de decirse que el acto de la fe que precede a la caridad es un acto imperfecto, que espera la perfección de la caridad: pues, la fe, respecto a alguna cosa, es más importante que la caridad, y respecto a alguna otra es posterior, como se ha dicho¹⁷.

8. A lo octavo ha de decirse que aquella objeción procede en cuanto el acto de fe es considerado en sí mismo, pero no en cuanto que es perfeccionado por la caridad.

9. A lo noveno ha de decirse que cuando una potencia superior es perfecta, a partir de su perfección deja alguna perfección en la potencia inferior; y, así, cuando la caridad está en la voluntad, su perfección redundará, de algún modo, en el intelecto: y, de ese modo, la caridad no sólo forma al acto de la fe, sino también a la misma fe.

10. A lo décimo ha de decirse que el Apóstol, con aquellas palabras, parece referirse a esos hábitos no atendiendo en ellos a la razón de virtud, sino más bien en cuanto son ciertos dones y perfecciones; de donde, en el mismo contexto, hace mención de la profecía y algunas otras gracias dadas gratuitamente, las cuales

¹⁶ Pseudo-Anselmo, como se ve más arriba q. 10 a. 2 en nota.

¹⁷ Ad 4. N. del T.

no son expuestas como virtudes. Aunque, si <habla> de ellas en cuanto son ciertas virtudes, el argumento tampoco valdría: en efecto, hay algunas cosas que se dividen como opuestas, una de las cuales, sin embargo, es la causa o perfección de la otra, así como el movimiento local se divide contra otros movimientos, siendo, sin embargo, la causa de éstos; y, así, la caridad se divide contra las otras virtudes, aunque sea su forma.

11. A lo undécimo ha de decirse que la razón puede ser considerada doblemente: en sí misma, y según que rige a las potencias inferiores. En cuanto es rectora de las potencias inferiores, es perfeccionada por la prudencia, y de allí que todas las otras virtudes morales, por las cuales son perfeccionadas las potencias inferiores, son formadas por la prudencia, así como por una forma próxima. Pero, la fe perfecciona a la razón considerada en sí misma, en la medida en que es especulativa de lo verdadero; de donde, lo propio de ella no es formar a las virtudes inferiores, sino ser formada a partir de la caridad, la cual forma también a las otras virtudes, incluso a la misma prudencia, en cuanto que aún la misma prudencia razona acerca de las cosas que dicen relación al fin, según la naturaleza del fin que es el objeto de la caridad.

12. A lo duodécimo ha de decirse que cuando algo se atribuye de manera especial a alguna cosa, comunmente se hace de dos modos: o porque le conviene de modo perfectísimo, así como al intelecto atribuimos el conocer; o porque es lo que se nota en primer lugar, como el vivir se atribuye al alma vegetal según se dice en el libro I de *De anima*¹⁸, porque la vida es lo que primero se ve en cualesquiera de sus operaciones. Por lo tanto, la vida espiritual se atribuye a la fe, porque en primer lugar aparece en su acto, aunque su plenitud esté en la caridad, y, por esto, ella misma es la forma de las otras virtudes.

13. A lo decimotercero ha de decirse que en el que tiene caridad no puede haber algún acto de virtud que no esté formado por la caridad: pues, o bien aquel acto estará ordenado al fin debido, lo cual es por la caridad; o bien no está ordenado al fin debido, y entonces no será acto de virtud; por lo cual, no puede suceder que el acto de la fe esté formado por la gracia y no por la

¹⁸ Más rectamente *De anima* II 7 (415 a 23), como refiere Tomás más abajo q. 28 a. 1 ad 5.

caridad, porque la gracia no tiene orden al acto a no ser mediante la caridad.

ARTÍCULO SEXTO

Si la fe informe es virtud

Lugares paralelos: *II-II* q. 4 a. 5; *Super Sent. III* d. 23 q. 3 a. 1 qc. 2. // *II-II* q. 4 a. 4.

En sexto lugar se busca si la fe informe es virtud. Y parece que sí.

OBJECIONES. 1. Pues aquello que la fe consigue a partir de la caridad no puede ser esencial a la misma fe, pudiendo haber fe sin eso; pero, si algo es accidental a otra cosa, no se coloca ese algo en el género; por tanto, la fe no se coloca en el género de la virtud por ser formada por la caridad: por lo tanto, es virtud sin la forma de la caridad.

2. Además, a un vicio se opone o la virtud u otro vicio. pero, la infidelidad, que es un vicio, se opone a la fe informe no como a un vicio; por lo tanto, se le opone como a una virtud; y, de este modo, lo mismo que antes.

3. Pero, decía que la infidelidad se opone sólo a la fe formada. Mas, por el contrario, es necesario que los hábitos de los cuales hay actos opuestos sean opuestos; pero, de la fe informe y de la infidelidad hay actos opuestos, a saber, asentir y disentir; por lo tanto, la fe informe se opone a la infidelidad.

4. Además, parece que la virtud no es otra cosa que el hábito perfectivo de alguna potencia; pero, el intelecto es perfeccionado por la fe informe; por lo tanto, es virtud.

5. Además, los hábitos infusos son más nobles que los hábitos adquiridos; pero, los hábitos adquiridos, o sea los políticos, se dice que son virtudes aún sin la caridad, así como son expuestos

por los filósofos¹; por lo tanto, con mayor razón se debe decir que la fe, aunque informe, es virtud porque es hábito infuso.

6. Además, Agustín² dice que las restantes virtudes, a excepción de la caridad, pueden existir sin la gracia; por lo tanto, la fe informe, que existe sin la gracia, también es virtud.

MAS, POR EL CONTRARIO, todas las virtudes son conexas, de modo que tiene una quien tiene todas, como dice Agustín³; pero, la fe informe no está unida a otras; por lo tanto, no es virtud.

2. Además, no hay ninguna virtud en los demonios; en los demonios hay fe informe, pues “los demonios creen”, *Iac.*, cap. II, 19; por lo tanto, la fe informe no es virtud.

RESPUESTA. Debe decirse que, hablando con propiedad, la fe informe no es virtud. La razón es que la virtud, en sentido estricto, es un hábito capaz de provocar el acto perfecto. Pero, cuando algún acto depende de dos potencias, no puede decirse perfecto a no ser que en una y otra potencia se encuentre la correspondiente perfección: y esto es patente tanto en las virtudes morales como en las intelectuales. Pues, el conocimiento de las conclusiones exige dos cosas; a saber, la inteligencia de los principios, y la razón que deduce los principios hasta las conclusiones; por tanto, ya alguien yerre o dude acerca de los principios, ya falle razonando o no comprenda la seguridad del razonamiento, no habrá en él un perfecto conocimiento de las conclusiones, por lo cual, tampoco ciencia, que es una virtud intelectual. De modo similar, también el recto acto concupiscible depende de la razón y del concupiscible; de donde, si la razón no

¹ Macrobio [*Comment. in somn. Scipionis* I c. 8, 5], como refiere Tomás, *Super Sent.* III d. 33 q. 1 a. 4 ad 2.

² A saber, Próspero de Aquitania, *Sententiae ex August. delibatae* 7 (PL 45, 1859) y (PL 51, 428), como refiere Tomás, I-II q. 65 a. 2 arg. 1.

³ *De Trin.* I. VI c. 4 (PL 42, 927), cf. también Ambrosio, *Super Lucam* V n. 63 (PL 15, 1738), como refiere Tomás, I-II q. 65 a. 1 sed c.

es perfeccionada por la prudencia, no puede haber un acto concupiscible perfecto, por más que la inclinación hacia el bien resida en el concupiscible; a causa de que ni la templanza ni alguna otra puede ser virtud moral sin la prudencia, como se dice en el libro VI de *La Ética* (c.11, 1144b 32). Por lo tanto, dependiendo el creer de la inteligencia y de la voluntad, como se ve por lo ya dicho⁴, su acto no puede ser perfecto si la voluntad no es perfecta por la caridad y la inteligencia por la fe. De allí que la fe informe no puede ser virtud.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. A lo primero debe decirse que algo puede serle accidental a otra cosa respecto de que ella esté en el género de lo natural, y sin embargo serle esencial respecto al género moral o práctico, o sea, a ser vicio o virtud; como, por ejemplo, ocurre con la finalidad debida, y cualquier otra circunstancia de ese tipo, respecto de la acción de comer. Así, de ese modo, lo que la fe recibe de la caridad es accidental según el género de la naturaleza, pero le es esencial en cuanto se refiere al género del obrar; y precisamente por ese hecho pertenece al género de la virtud.

2. A lo segundo ha de decirse que el vicio no sólo se opone a la virtud perfecta, sino también a lo que es imperfecto en el género de la virtud, así como la destemplanza se opone a la inclinación natural al bien que hay en el concupiscible; y, de ese modo la infidelidad se opone a la fe informe.

3. Por lo cual concedemos lo tercero, ya que de ahí no se sigue que la fe sea virtud.

4. A lo cuarto ha de decirse que el intelecto no es conducido por la fe informe a una suficiente perfección de la virtud, como es manifiesto a partir de lo dicho.

5. A lo quinto ha de decirse que los filósofos no consideran las virtudes en cuanto que son principios de un acto meritorio; y, por eso, según ellos, los hábitos no formados por la caridad pueden llamarse virtudes; mas, según un teólogo, no pueden llamarse virtudes.

⁴ A. 4.

6. A lo sexto ha de decirse que Agustín toma en sentido amplio el término virtud cuando habla de todos los hábitos que conducen a acciones laudables. O podría decirse que Agustín no entiende que los hábitos que existen sin la gracia se digan virtudes, sino que entiende que hay algunos hábitos (que son virtudes cuando existen con la gracia) que permanecen sin la gracia, aunque, entonces, no sean virtudes.

ARTÍCULO SÉPTIMO

Si el hábito de la fe informe y el de la fe formada es el mismo

Lugares paralelos: *II-II* q. 4 a. 4; *Super Sent. III* d. 23 q. 3 a. 1 qc. 3; *ibid.* a. 4 qc. 1, 2 y 3; *Super Rom.* c. 1 lect. 6.

En séptimo lugar se busca si el hábito de la fe informe y el de la fe formada es el mismo. Y parece que no.

OBJECIONES. 1. Pues la gracia adveniente no tiene menor eficacia en el fiel que en el infiel; pero, en el infiel, cuando se convierte, se infunde simultáneamente con la gracia el hábito de la fe; por lo tanto, como ocurre lo mismo en el fiel, así el hábito de la fe formada es distinto del hábito de la fe informe.

2. Además, la fe informe es principio del temor servil¹, en cambio, la fe formada, del temor inocente o filial; mas, cuando adviene el temor filial o casto², el temor servil es expulsado; por lo tanto, también es expulsada la fe informe una vez que adviene la fe formada, y, así, no es el mismo el hábito de ambas.

3. Además, como dice Boecio³, los accidentes pueden corromperse, en cambio, mínimamente ser alterados; pero, el hábito de la fe informe es cierto accidente; por lo tanto, no puede ser alterado de modo que sea el mismo hábito formado.

4. Además, cuando adviene la vida, lo muerto desaparece; ahora bien, la fe informe es eso, como se dice en *Iac.*, cap. II, 26: “sin obras está muerta”; por tanto, cuando adviene la caridad, que es principio de vida, la fe informe desaparece, y, de ese modo, no se convierte en formada.

¹ Cf. Guillermo de Auxerre, *Summa aurea* III tr. 8 c. 3 q. 1 (f. 183th y ^{vb}).

² Cf. Pedro Lombardo, *Lib. Sent.* III d. 34 c. 4.

³ *In Categor. Arist.* I c. *De substantia* (PL 64, 199 A).

5. Además, a partir de dos accidentes no se hace uno solo; pero, la fe informe es cierto accidente; por lo tanto, no puede ser que a partir de ella y de la caridad sea hecho uno solo, lo cual parecería que ocurre si la misma fe informe fuese la formada.

6. Además, cualesquiera cosas que difieren en el género, difieren también en la especie y en el número; pero, la fe informe y la formada difieren en el género, siendo una virtud y la otra no; por tanto, también difieren en la especie y en el número.

7. Además, los hábitos se distinguen por sus propios actos⁴; pero, los actos de la fe formada y de la informe son diversos, a saber, creer hacia Dios (*credere in Deum*) y creer a o por Dios (*credere Deo vel Deum*)⁵; por tanto, son diversos hábitos.

8. Además, los diversos hábitos se destruyen por diversos vicios, suprimiéndose cada uno por su contrario, siendo un solo vicio el contrario de un solo hábito; pero, la fe formada se suprime por el pecado de fornicación, no, en cambio, la fe informe, sino sólo por el pecado de infidelidad; por tanto, la fe informe y la formada son diversos hábitos.

MAS, POR EL CONTRARIO, en *Iac.*, cap. II, 26, se dice: “La fe sin las obras está muerta”, y en la glosa⁶: “por las que revive”; por lo tanto, la misma fe informe que estuvo muerta es formada y revive.

2. Además, las cosas no se diversifican por lo que está fuera de su esencia; pero, la caridad está fuera de la esencia de la fe; por tanto, el hábito de la fe no se diversifica por estar sin la caridad o con ella.

RESPUESTA. Debe decirse que acerca de esto hay diversas opiniones. En efecto, algunos⁷ dicen que el hábito que ha sido

⁴ Aristóteles, como se ve más arriba q. 2 a. 2 en nota.

⁵ Cf. Pedro Lombardo, *Lib. Sent.* III d. 23 c. 4. // Para mayor explicación, vid. la respuesta correspondiente. N. del T.

⁶ *Glossa interlin.* ibid.

⁷ Guillermo de Auxerre, *Summa Aurea* III tr. 15 q. 3 (f. 209^{ra}).

informe nunca ha sido formado, sino que cuando se infunde la gracia hay un nuevo hábito, que es la fe formada, y, al advenir éste desaparece el hábito de la fe informe. Pero esto no puede ser, porque nada es expulsado si no por su contrario; por lo tanto, si el hábito de la fe informe es expulsado por el hábito de la fe formada, como no se opondrían sino en razón de la informidad, sería necesario que la misma informidad sea de la esencia de la fe informe y, de este modo, sería un mal hábito a causa de su esencia, y no podría ser don de Dios. Además, cuando alguien peca mortalmente, se quita la gracia y la fe formada y, sin embargo, vemos que la fe permanece; y no es posible lo que dicen⁸: que en ese momento el don de la fe informe es infundido nuevamente, porque, entonces por lo mismo que alguien peca, se dispondría a recibir algún don de Dios. Por todo esto, otros⁹ dicen que, cuando adviene la caridad, no se quita el hábito sino solamente el acto de la fe informe. Pero tampoco esto puede mantenerse, porque, de ese modo, el hábito permanecería ocioso; y, además, como el acto de la fe informe no tiene una esencial contrariedad para con el acto de la fe formada, no puede ser impedido por éste. Y, a su vez, no puede decirse que ambos actos y hábitos estén simultáneamente porque la fe formada puede realizar todo acto que realiza la fe informe; de donde, el mismo acto provendría de dos hábitos, lo cual es imposible.

Por esto, ha de decirse con otros¹⁰ que la fe informe permanece cuando adviene la caridad y esa misma es formada, de tal manera que se quita sólo la informidad; lo cual puede verse así: en las potencias, pues, o en los hábitos, la diversidad se considera según dos criterios, a saber, a partir de los objetos y a partir del diverso modo de obrar; ahora bien, la diversidad de los objetos diversifica de modo esencial las potencias y los hábitos, así como la vista difiere del oído y la castidad de la fortaleza; pero, respecto al modo de obrar, las potencias o hábitos no se diversifican por esencia, sino según lo completo y lo incompleto: en efecto, que alguien vea más o menos claro, o ejerza el acto de castidad más o

⁸ Cf. Buenaventura, *Super Sent.* III d. 23 a. 2 q. 4 donde se alega la misma opinión.

⁹ Felipe el Canciller, *Summa de bono* (ms. Vat. lat. 7669, f. 82^{va}) y *Summa fr. Alexandri III* pars n. 656 (p. 1041) alegan la misma opinión.

¹⁰ Por ejemplo, Buenaventura, *Super Sent.* III d. 23 a. 2 q. 5.

menos prontamente, no diversifica la potencia visiva o el hábito de la castidad, sino que muestra que la potencia y el hábito es más perfecto y menos perfecto. Ahora bien, la fe formada y la informe no difieren en el objeto, sino sólo en el modo de obrar: pues la fe formada asiente a la verdad primera con perfecta voluntad, en cambio, la fe informe con voluntad imperfecta; por esto, la fe formada y la informe no se distinguen así como dos hábitos diversos, sino como el hábito perfecto y el imperfecto; por lo cual, pudiendo el mismo hábito, que primero ha sido imperfecto, ser hecho perfecto, es el mismo hábito de la fe informe que luego ha sido formado.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. A lo primero, por tanto, ha de decirse que la gracia no tiene menor eficacia cuando se infunde al fiel que cuando se infunde al infiel, y que es accidental el hecho de que luego no cause otro hábito de la fe, pues éste ya está; así como a partir de la doctrina de algún docente es instruido el ignorante, pero el sabio no adquiere un nuevo hábito, sino que es fortificado en la ciencia habida antes.

2. A lo segundo ha de decirse que, cuando adviene la caridad, el temor servil no es cambiado en cuanto a la sustancia del don, sino sólo cuanto a la servilidad; así como, cuando adviene la gracia, la fe cambia sólo respecto a la informidad.

3. A lo tercero ha de decirse que, aunque el accidente no pueda ser alterado, sin embargo, el sujeto del accidente es alterado según algún otro accidente; y, de esta manera, se dice que aquel accidente varía, así como lo blanco se hace mayor o menor cuando el sujeto es alterado según la blancura.

4. A lo cuarto ha de decirse que, cuando adviene la vida, no lo muerto lo expulsado, sino la muerte; y, así, por la caridad no se quita la fe informe, sino la informidad.

5. A lo quinto ha de decirse que, aunque de dos accidentes no se haga uno solo, empero, un accidente puede ser perfeccionado por otro, así como el color por la luz; y, así, la fe es perfeccionada por la caridad.

6. A lo sexto ha de decirse que la fe informe y la formada no se dicen diversas en el género como si existiesen en diversos

géneros, sino como lo perfecto, que alcanza a la razón de género, y lo imperfecto, que todavía no la alcanza; por eso, no deben diferir en el número, así como no difieren el embrión y el animal.

7. A lo séptimo debe decirse que creer por Dios (*credere Deo*), creer en Dios (*credere Deum*) y creer a Dios (*credere in Deum*) no significan actos diversos sino partes circunstanciales del mismo acto de fe. En la fe hay un aspecto que en cierto sentido se origina en el entendimiento, en cuanto ella es argumento; por eso en cuanto al principio de esta argumentación o prueba se dice que el acto de fe es creer por Dios: el decir divino mueve al creyente a asentir. Pero en cuanto a las conclusiones a las que se asiente se dice creer en Dios, verdad primera y objeto propio de la fe. Finalmente se dice que el acto de fe cree a Dios en cuanto que depende de la voluntad. Sin embargo, el acto de la virtud no es perfecto si falta alguna de estas circunstancias.

8. A lo octavo ha de decirse que la fe formada se suprime por la fornicación y por todo otro pecado, excepto el de infidelidad, no respecto a la sustancia del hábito, sino solamente respecto a su forma.

ARTÍCULO OCTAVO

Si el objeto propio de la fe es la verdad primera

Lugares paralelos: *II-II* q. 1 a. 1; *Super Sent. III* d. 24 a. 1 qc. 1. // *II-II* q. 1; *De Virt.* q. 4 a. 1.

En octavo lugar se busca si el objeto propio de la fe es la verdad primera. Y parece que no.

OBJECIONES. 1. Pues la fe es explicada en el Credo o símbolo de la fe; pero, en el símbolo se ponen muchas cosas que pertenecen a las criaturas; por lo tanto, no sólo la verdad primera es el objeto de la fe.

2. Pero, decía que aquellas cosas puestas en el símbolo y que pertenecen a las criaturas, se relacionan con la fe de modo accidental y secundario. Mas, por el contrario, la consideración de una ciencia se extiende propiamente hacia todo aquello abarcado por la virtud de su luz propia desde la que esa ciencia procede; pero, el medio iluminador de la fe es creer a Dios lo que él dice: pues, porque piensa que algo ha sido dicho por Dios, el fiel es movido a asentir; ahora bien, ha de creerse a Dios no sólo acerca de la verdad primera, sino acerca de cualquier verdad; por lo tanto, cualquier verdad es propiamente materia y objeto de la fe.

3. Además, los actos se distinguen por sus objetos propios¹; pero el acto de fe y la visión de Dios son actos diversos por la especie; siendo, por lo tanto, la misma verdad primera el objeto de la visión antedicha, no será objeto del acto de fe.

4. Además, la verdad primera se relaciona con la fe como la luz con la vista; ahora bien, la luz no es propiamente el objeto de

¹ Aristóteles, como se ve más arriba q. 2 a. 2.

la vista, sino más bien el color en acto, como dice Ptolomeo²; por lo tanto, tampoco la verdad primera es propiamente el objeto de la fe.

5. Además, la fe versa sobre oraciones compuestas; pues sólo puede asentir juicios como cosas verdades³; pero la verdad primera es verdad incompleja; por lo tanto, el objeto de la fe no es la verdad primera.

6. Además, si propiamente el objeto de la fe fuese la verdad primera, nada que pertenezca puramente a las criaturas pertenecería a la fe; mas, la resurrección de la carne pertenece puramente a las criaturas, y, sin embargo, se cuenta entre los artículos de la fe; por lo tanto, la verdad primera no es, propia y solamente, el objeto de la fe.

7. Además, como lo visible es el objeto de la vista, así lo creíble es objeto de la fe; pero, muchas otras cosas son creíbles además de la verdad primera; por lo tanto, la verdad primera no es propiamente el objeto de la fe.

8. Además, de las cosas relativas hay un mismo conocimiento, a causa de que una se encierra en la noción de la otra⁴; pero Creador y criatura se dicen de modo relativo; por lo tanto, de cualquier hábito de conocimiento cuyo objeto es el Creador, de ése también será objeto la criatura, y, de esta manera, no puede ser que la verdad primera sea únicamente el objeto de la fe.

9. Además, en cualquier conocimiento, aquello a lo que somos conducidos es el objeto, y aquello por lo cual somos conducidos hacia él es el medio; pero, en la fe somos conducidos a asentir a algunas verdades no sólo acerca de Dios sino también acerca de las criaturas, a causa de la verdad primera, en cuanto que creemos que Dios es veraz; por tanto, la verdad primera no se encuentra en la fe como objeto de conocimiento sino más bien como medio.

10. Además, así como la caridad es virtud teológica, del mismo modo lo es la fe; pero, la caridad no sólo tiene por objeto a Dios sino también al prójimo, de donde, los dos preceptos de la caridad que se dan son no sólo amar a Dios sino también al

² *Optica*, según la traducción de Amirato Eugenio Sículo (ed. G. Govi, 8).

³ Aristóteles, como se ve más arriba q. 4 a. 2.

⁴ Aristóteles, como se ve más arriba q. 2 a. 3.

prójimo; por lo tanto, antes bien la fe tiene por objeto no sólo la verdad primera sino también la verdad creada.

11. Además, Agustín⁵ dice que en la patria veremos las cosas mismas pero aquí vemos las imágenes de las cosas; mas, la visión de la fe pertenece al estado de vía, por tanto, la visión de la fe es a través de imágenes; ahora bien, las imágenes por las que nuestro intelecto ve son las cosas creadas; por lo tanto, el objeto de la fe es la verdad creada.

12. Además, la fe es media entre la ciencia y la opinión, como se manifiesta por la definición de Hugo de San Víctor⁶; pero, la ciencia y la opinión versan sobre lo complejo; por lo tanto, también la fe, y de esta manera no puede ser su objeto la verdad primera, que es simple.

13. Además, el principio de la fe parece ser la revelación profética, por la cual las cosas divinas nos han sido anunciadas; pero, el objeto de la profecía no es la verdad primera, antes, más bien, las cosas creadas que acontecen bajo cierta diferencia de tiempo; por lo tanto, tampoco el objeto de la fe es la verdad primera.

14. Además, la verdad contingente no es la verdad primera; pero, alguna verdad de fe es verdad contingente: en efecto, que Cristo padeciese fue contingente, como dependiendo esto de su libre albedrío e, incluso, de los que lo mataron, y, sin embargo, acerca de la pasión de Cristo hay fe; por lo tanto, la verdad primera no es objeto propio de la fe.

15. Además, la fe, propiamente hablando, no versa sino sobre las cosas complejas; pero, en algunos artículos de la fe la verdad primera deja de ser incompleja, como cuando decimos que Dios padeció o murió; por lo tanto, allí no se trata la verdad primera como objeto de la fe.

16. Además, la verdad primera se compara a la fe doblemente, a saber, como lo que da testimonio y como aquello acerca de lo que hay fe; pero no puede establecerse como objeto de la fe en cuanto que es testificante: de esta manera, pues, está fuera de la

⁵ A partir de *Glossa* de Pedro Lombardo sobre la *Carta I a los Cor.*, c. XIII¹² (PL 191, 1662 D).

⁶ *De sacramentis* I p. x c. 2 (PL 176, 330 C).

esencia de la fe; y tampoco como acerca de lo que hay fe, porque sino cualesquiera enunciados que se formasen sobre la verdad primera serían creíbles, lo cual es evidentemente falso; por lo tanto, la verdad primera no es el objeto propio de la fe.

MAS, POR EL CONTRARIO, dice Dionisio en el cap. VII de *De divinis nominibus*⁷ que la fe versa sobre “la verdad que es simple y se encuentra siempre del mismo modo”; pero, tal no es si no la verdad primera; por lo tanto etc.

2. Además, la virtud teológica tiene por fin y objeto a lo mismo; pero, el fin de la fe es la verdad primera, cuya visión abierta merece la fe; por lo tanto, también su objeto es la verdad primera.

3. Además, Isidoro⁸ dice que los artículos son una percepción de la verdad divina; la fe se contiene en los artículos; por lo tanto, la verdad divina es el objeto de la fe.

4. Además, así como la caridad se ordena al bien, de la misma manera, la fe se ordena a la verdad; pero el objeto propio de la caridad es el sumo bien, porque la caridad ama a Dios y al prójimo por Dios; por lo tanto, también el objeto de la fe es la verdad primera.

RESPUESTA. Debe decirse que la verdad primera es el objeto propio de la fe; lo cual puede entenderse desde este ángulo: ningún hábito tiene razón de virtud si no aquel cuyo acto siempre es bueno, pues, de otro modo, no sería perfección de la potencia; siendo bueno, por tanto, el acto del intelecto, ya que considera lo verdadero, es necesario que el hábito que existe en el intelecto no pueda ser virtud a no ser que sea tal que se diga infaliblemente verdadero, por cuya razón la opinión no es virtud intelectual, sino la ciencia y el intelecto, como se dice en el libro

⁷ 108 § 4 (PG 3, 873 A), según la traducción del Sarraceno (Dion. 412).

⁸ No encontramos la cita. Felipe el Canciller, en *Summa de bono* (ms. Vat. lat. 7669 f. 85^{va}), alaba la misma definición sin el nombre del autor, cf. también Alberto, *Super Sent.* III d. 24 a. 4.

VI de *La Ética* (c. 3, 1139b 16). Ahora bien, la fe, siendo virtud, no puede tener esa característica por la misma evidencia de las cosas puesto que es de cosas no aparentes; de donde, necesariamente poseerá dicha firmeza por adherirse a algún testimonio en el cual la verdad se halle de modo infalible. Y, así como todo ser creado, en lo que le compete por sí mismo, es vano y defectible a no ser que sea conservado a partir del ente increado⁹, del mismo modo, también toda verdad creada es defectible sino en cuanto es dirigida por la verdad increada; de donde, por testimonio de hombre o de ángel, el asentir no conduciría infaliblemente a la verdad a no ser que en esas palabras se considerase el testimonio de Dios. Por lo cual, es necesario que la fe, la cual se establece como virtud, haga adherir al intelecto del hombre a aquella verdad que consiste en el conocimiento divino, trascendiendo la verdad del propio intelecto; y, de ese modo, el fiel “se libera de la inestable mudanza del error por la verdad simple y que siempre se encuentra del mismo modo”, como dice Dionisio en el cap. VII de *De divinis nominibus*¹⁰. Ahora bien, la verdad del conocimiento divino se encuentra de este modo porque, primero y de modo principal, es propia de la misma realidad increada, y de las criaturas, por cierto, de modo consecuente, en cuanto que Dios, conociéndose a sí mismo, conoce todas las otras cosas; y, de esta manera, la fe, que por el asentimiento une al hombre al conocimiento divino, tiene al mismo Dios como objeto principal; y a las demás cosas, como consecuentemente unidas.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. A lo primero, por tanto, ha de decirse que todas aquellas cosas que se exponen en el símbolo como pertenecientes a las criaturas, no son materia de fe a no ser según que se les añade algo de la verdad primera: en efecto, la misma pasión no conviene a la fe a no ser en cuanto creemos que Dios ha padecido; ni tampoco la resurrección a no ser en cuanto creemos que ésa ha sido realizada por virtud divina.

2. A lo segundo ha de decirse que, aunque deba creerse al testimonio divino acerca de todas las cosas, sin embargo, el

⁹ Agustín, *De Gen. ad litt.* IV c. 12 (PL 34, 383) y Gregorio Moral. XVI c. 37 (PL 75, 1143 C) como refiere Tomás, I Pars q. 104 a. 1.

¹⁰ § 4 (PG 3, 873 A), según la traducción del Sarraceno (Dion. 412).

testimonio divino, así como el conocimiento, es, primero y de modo principal, acerca de sí mismo, y, de modo consiguiente, acerca de las otras cosas, como se lee en *Ioh.*, cap. VIII, 18: “Yo doy testimonio de mí mismo y el Padre, que me ha enviado, da testimonio de mí”; de donde, también la fe es principalmente acerca de Dios, consecuentemente, por cierto, de las otras cosas.

3. A lo tercero ha de decirse que la verdad primera es el objeto de la visión de la patria en la especie que aparece; en cambio, de la fe como no aparente; por lo cual, aunque el objeto de ambos actos sea el mismo por su realidad, no es, sin embargo, el mismo por su razón, y, de este modo, diferente objeto hace formalmente diferente especie de acto.

4. A lo cuarto ha de decirse que la luz, en cierto modo, es objeto de la vista y, en cierto modo, no: pues, en cuanto la luz no es vista por nuestros ojos a no ser porque se una, por reflejo (o por otro modo), a algún cuerpo delimitado, se dice que no es propiamente objeto de la vista, sino más bien lo es el color, que siempre está en un cuerpo delimitado¹¹; pero, en cuanto que nada puede ser visto a no ser por la luz, se dice que la luz es el primer visible, como el mismo Ptolomeo¹² dice. Del mismo modo, también la verdad primera es el objeto primero y propio de la fe.

5. A lo quinto ha de decirse que la cosa conocida se dice que es objeto de conocimiento según que está fuera del cognoscente subsistiendo en sí misma, aunque no haya conocimiento de ella sino por lo que de ella hay en el cognoscente, así como el color de la piedra, que es objeto de la vista, no es conocido a no ser por su especie en el ojo; por lo tanto, la verdad primera, que es simple en sí misma, es objeto de la fe, pero nuestro intelecto la toma, de acuerdo a su modo, por vía de composición, y, así, porque asiente a la composición hecha como a la verdad, tiende a la verdad primera como a su objeto; y, de esta manera, nada impide que el objeto de la fe sea la verdad primera, aunque la fe verse sobre cosas complejas.

¹¹ Aristóteles, *De sensu* c. 6 (439 b 11).

¹² Arg. 4. N. del T.

6. A lo sexto ha de decirse que la resurrección de la carne y otras cosas semejantes pertenecen aún a la verdad primera en cuanto son realizadas por virtud divina.

7. A lo séptimo ha de decirse que todas las cosas creíbles porque han sido testimoniadas por Dios pertenecen principalmente a la verdad primera y secundariamente a las cosas creadas, como se evidencia a partir de las cosas dichas; otras cosas creíbles, en cambio, no son objeto de la fe de la que ahora hablamos.

8. A lo octavo ha de decirse que el Creador no es objeto de fe bajo la razón de Creador, sino como verdad primera; de donde, no es menester que la criatura sea propiamente objeto de la fe; así como no hay un mismo conocimiento del señor y del siervo de tal manera que cualquiera que conociese algo sobre el señor conocería algo del siervo.

9. A lo noveno ha de decirse que, aunque por la verdad primera seamos conducidos a las criaturas, sin embargo, de modo principal somos conducidos por ella a ella misma, porque ella misma principalmente testimonia de sí misma; de donde, la verdad primera se encuentra en la fe no sólo como medio sino también como objeto.

10. A lo décimo ha de decirse que la caridad para con el prójimo no ama sino a Dios; por lo cual, de esto no se sigue que el objeto de la caridad sea alguna otra cosa que el sumo bien.

11. A lo undécimo ha de decirse que las imágenes, por las que la fe algo intuye, no son el objeto de la fe, sino aquello por lo cual la fe tiende a su objeto.

12. A lo duodécimo ha de decirse que, aunque la fe verse sobre lo complejo, en cuanto eso que está en nosotros, sin embargo, en referencia a aquello hacia lo cual somos conducidos por la fe, así como a su objeto, versa sobre la simple verdad.

13. A lo decimotercero ha de decirse que, aunque la profecía tenga por materia las cosas creadas y temporales, sin embargo tiene por fin la realidad increada: pues todas las revelaciones proféticas, incluso aquellas que se realizan a partir de las cosas creadas, se ordenan a que Dios sea conocido por nosotros; y, por eso, la profecía induce a la fe así como a su fin. Por lo demás, tampoco es necesario que sea el mismo el objeto (o materia) de la

profecía y el de la fe, sino que, a pesar de que algunas veces la fe y la profecía traten de lo mismo, no lo hacen, sin embargo, del mismo modo; así acerca de la pasión de Cristo ha habido profecía de los antiguos y fe: pero profecía en referencia a lo que era temporal en ella, y fe en referencia a aquello que es eterno en ella.

14. A lo decimocuarto ha de decirse que acerca de la pasión no hay fe sino en cuanto está unida a la verdad eterna, en la medida en que la pasión es considerada sobre Dios; pues la misma pasión, aún cuando en sí misma considerada sea contingente, sin embargo, según que está bajo la divina precencia, toda vez que sobre ella hay fe y profecía, contiene verdad inmóvil.

15. A lo decimoquinto ha de decirse que el sujeto se encuentra respecto a toda la proposición como su materia; de donde, aunque en tales proposiciones, como cuando decimos 'Dios padeció', únicamente el sujeto denomine algo increado, toda la proposición, sin embargo, se dice que versa sobre la realidad increada, así como su materia lo hace, y de esta manera no se contradice la afirmación de que la fe tiene a la verdad primera por objeto.

16. A lo decimosexto ha de decirse, por tanto, que la verdad primera se dice que es el objeto de la fe porque la fe versa sobre ella. Empero, tampoco es necesario que cualquier enunciable formado acerca de Dios sea creíble, sino aquél solo del cual la verdad divina da testimonio, así como también el cuerpo móvil es sujeto de la filosofía natural, y, sin embargo, no todos los enunciabes que pueden formarse acerca del cuerpo móvil son científicos, sino solamente aquellos que son manifestados a partir de los principios de la filosofía natural; ahora bien, el mismo testimonio de la verdad primera se encuentra en la fe como el principio en las ciencias demostrativas.

ARTÍCULO NOVENO

Si puede haber fe sobre las cosas sabidas

Lugares paralelos: *II-II* q. 1 a. 4 et 5; *Super Sent. III* d. 24 a. 2 qc. 1 et 2; *Super Hebr.* c. 11 lect. 1. // *I-II* q. 68 a. 3.

En noveno lugar se busca si puede haber fe sobre cosas sabidas. Y parece que sí.

OBJECIONES. 1. Pues cada cosa que puede probarse por una razón necesaria puede ser sabida; pero, según Ricardo de San Víctor¹, en todas las cosas que se debe creer no falta una razón 'no sólo probable, sino también necesaria'; por lo tanto, puede haber ciencia de las cosas creídas.

2. Además, la luz de la gracia divinamente infusa es más eficaz que la luz de la naturaleza; pero, las cosas que se nos manifiestan por la luz natural de la razón son sabidas o entendidas por nosotros, y no sólo creídas; por lo tanto, también las cosas que se nos dan a conocer por la luz de la fe, divinamente infusa, son sabidas por nosotros, no sólo creídas.

3. Además, el testimonio de Dios es más cierto y eficaz que el del hombre (por mucho que éste sepa); pero, ocurre que ese testimonio, que procede de la suposición de algo dicho por el que sabe, implica ciencia, así como se manifiesta en las ciencias subalternadas, que suponen sus principios a partir de las ciencias subalternantes; por lo tanto, de modo mucho más enérgico se tiene ciencia de las cosas que son propias de la fe, como sean supuestas a partir del testimonio divino.

4. Además, siempre que el intelecto es obligado por necesidad a asentir tiene ciencia de las cosas a las que asiente: pues el proceso a partir de las cosas necesarias produce la ciencia; pero,

¹ *De Trin.* I. I c. 4 (PL 196, 892 C).

un creyente asiente por necesidad a las cosas que son propias de la fe: pues, se dice en la carta de *Iac.*, cap. II, 19 que “los demonios creen y se estremecen”, porque no puede ser realizado por su voluntad, como la voluntad de ellos no pueda ser laudable, y, de esta manera, se desprende que asienten por necesidad a las cosas que son propias de la fe; por lo tanto, puede haber ciencia de las cosas que son propias de la fe.

5. Además, las cosas que son naturalmente conocidas son sabidas o más ciertamente conocidas que sabidas²; pero, “el conocimiento de Dios está naturalmente inserto en todos”, como dice el Damasceno³; ahora bien, la fe está para conocer a Dios; por lo tanto, las cosas que son propias de la fe pueden ser sabidas.

6. Además, la opinión dista más de la ciencia que la fe; pero, puede haber ciencia y opinión⁴ sobre una misma cosa, como si alguien sepa una y la misma conclusión no sólo por silogismo demostrativo, sino también por silogismo dialéctico⁵; por lo tanto, aún puede haber ciencia y fe sobre una misma cosa.

7. Además, que Cristo ha sido concebido es un artículo de la fe; pero, la Virgen Santa se ha enterado de esto por experiencia⁶; por lo tanto, lo mismo puede ser sabido y creído simultáneamente.

8. Además, que Dios es uno se expone entre las cosas creíbles; pero, también se prueba de modo demostrativo por los filósofos, y, de este modo, puede ser sabido; por lo tanto, puede haber fe y ciencia de la misma cosa.

9. Además, que Dios es, es cierta cosa creíble; ahora bien, no creemos esto, por lo mismo que esté tomado desde Dios, puesto que ninguno puede considerar que algo esté tomado desde Dios a no ser que –quien lo tome– antes estime que Dios es, y, de esta manera, la estimación por la cual alguien estima que Dios es

² La ed. italiana, en este pasaje agrega “[, cioè per evidenza immediata]” (p. 513). Es decir, las que se conocen por evidencia inmediata son conocidas con mayor certeza que las que se conocen por evidencia mediata o ciencia. N. del T.

³ *De fide* l. I c. 1 (PG 94, 789 B; Bt 12).

⁴ Aristóteles, *Anal. post.* I. I c. 44 (89 a 25), como refiere Tomás, II-II q. 1 a. 5 arg. 4.

⁵ Cf. Pedro Hispano, *Summulae logicae* tr. 7 n. 1 y Aristóteles, *De soph. elench.* c. 2 (165 a 38).

⁶ Alberto, *Super Sent.* III d. 24 a. 9 arg. 6 trae el mismo ejemplo.

precede a la estimación por la cual piensa que algo está tomado desde Dios, y no puede ser causada por ésta; pero, para creer las cosas que ignoramos somos conducidos por esto, que creemos que esto está tomado desde Dios; por lo tanto, que Dios es, es creído y sabido.

MAS, POR EL CONTRARIO, la materia u objeto principal de la fe es la verdad primera; pero, de la verdad primera, esto es, de Dios, no puede haber ciencia del hombre, como se ve por Dionisio, en el cap. 1 de *De divinis nominibus*⁷; por lo tanto, no puede haber fe y ciencia de la misma cosa.

2. Además, la ciencia se perfecciona por la razón; ahora bien, la razón evacúa el poder de la fe: “en efecto, la fe no tiene mérito para lo que la razón humana suministra la prueba”⁸; por lo tanto, la fe y la ciencia no concurren en la misma cosa.

3. Además, la carta I a los *Cor.*, cap. XIII, 10: “cuando haya venido lo que es perfecto, se evacuará lo que es en parte”; pero, el conocimiento de la fe es en parte, esto es, imperfecto⁹, en cambio, el conocimiento de la ciencia es perfecto; por lo tanto, la ciencia evacúa a la fe.

RESPUESTA. Debe decirse que, según Agustín en el libro *De videndo Deum*¹⁰, “se creen aquellas cosas que están ausentes a nuestros sentidos si parece idóneo el testimonio que a ellos es dado, en cambio, se ven aquellas que están presentes ya a los sentidos del alma, ya a los del cuerpo”; esta diferencia es ciertamente evidente en las cosas que están presentes a los sentidos del cuerpo, en las cuales es manifiesto qué está presente a los sentidos y qué no está; pero, en los sentidos del alma es más difícil de entender qué se llama presente y qué oculto. Se dicen que están presentes aquellas cosas que no exceden su capacidad,

⁷ § 1 (PG 3, 588 A; Dion. 7).

⁸ Gregorio, como se ve más abajo a. 10.

⁹ *Glossa* de Pedro Lombardo *ibid.* (PL 191, 1661 D).

¹⁰ *Epist.* 147 c. 2 (PL 33, 599).

en las que queda fija la mirada del intelecto: y a tales alguien asiente no a causa del testimonio de otro, sino a causa del testimonio del propio intelecto; mas, aquellas cosas que exceden la facultad del intelecto se dice que están ausentes de los sentidos del alma, de donde, el intelecto no puede fijarse en ellas, por lo cual, no podemos asentir a éstas a causa del propio testimonio, sino a causa de un testimonio ajeno; y éstas se dice propiamente que son creídas.

De donde el objeto de la fe propiamente es lo que está ausente al intelecto —“pues, son creídas las cosas ausentes, pero se ven las cosas presentes”, como dice Agustín en el mismo libro¹¹—, o la cosa que no aparece, esto es, la cosa no vista, porque, como se dice en la carta a los *Hebr.*, cap. XI, 1, “la fe es prueba de las cosas que no aparecen”. Toda vez que sea deficiente la razón de propio objeto es necesario que también falle el acto; por eso, tan pronto comienza algo a estar presente o a aparecer, no puede permanecer como objeto del acto de la fe. Ahora bien, cualesquiera cosas sabidas con ciencia tomada en sentido propio se conocen por resolución en los primeros principios, los cuales están por sí mismos presentes al intelecto, y, así, toda ciencia se perfecciona en la visión de la cosa presente; de donde, es imposible que haya fe y ciencia acerca de la misma cosa.

Ha de saberse, sin embargo, que algo es creíble de dos maneras: de un modo absoluto o esencial, a saber, porque excede a la facultad del intelecto de todos los hombres que existen en el estado de viador, por ejemplo que Dios es uno y trino, y cosas de esta naturaleza; y, de estas cosas, es imposible que la ciencia sea poseída por algún hombre, antes bien, cualquier fiel asiente a las cosas de esta naturaleza a causa del testimonio de Dios, para el cual estas cosas están presentes y son conocidas. Pero hay cosas creíbles no de modo absoluto o esencial, sino con respecto a alguien, porque en sí no exceden a la facultad de todos los hombres, sino solamente a la de algunos; así aquellas cosas que pueden saberse demostrativamente acerca de Dios, como que Dios es, o que Dios es uno e incorpóreo, y cosas de esta naturaleza; y, de éstas, nada impide que sean sabidas por algunos, los cuales poseen demostraciones de estas cosas, y creídas por

¹¹ Ibid.

otros, quienes no han aprendido las demostraciones de estas cosas. Pero, es imposible que sean sabidas y creídas por el mismo.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. A lo primero ha de decirse que todo lo que es necesario creer, aunque no sea por sí evidente, tiene una razón no sólo probable, sino también necesaria, 'aunque acontezca que ésa se oculte a nuestra prudencia', como agrega allí mismo¹² Ricardo; por lo cual, las razones de las cosas creíbles son para nosotros desconocidas, pero conocidas para Dios y los santos, quienes no tienen fe de estas cosas, sino visión.

2. A lo segundo ha de decirse que, aunque la luz divinamente infusa sea más eficaz que la luz natural, sin embargo no es participada por nosotros en este estado de modo perfecto, sino de modo imperfecto; y por esta imperfecta participación acontece que no somos llevados por aquella luz infusa a la visión de aquello cuyo conocimiento se da, sino que esto será en la patria, cuando habremos de participar perfectamente de aquella luz donde 'veremos la luz en la luz de Dios'¹³.

3. A lo tercero ha de decirse que aquel que tiene ciencia subalterna no alcanza la razón de lo que ha de saberse, sino en cuanto su conocimiento se continúe, en cierto modo, con el conocimiento del que tiene la ciencia subalternante; con todo, sin embargo, no se dice que el inferior que sabe tenga ciencia de las cosas que supone, sino de las conclusiones que se concluyen por necesidad a partir de los principios supuestos; y, así, también puede decirse que el fiel tiene ciencia de las cosas que se concluyen a partir de los artículos de la fe.

4. A lo cuarto ha de decirse que los demonios no asienten con voluntad a las cosas que se dice que creen, sino obligados por la evidencia de los signos a partir de los cuales se convence de que lo verdadero es lo que los fieles creen, aunque aquellos signos no hagan aparecer lo que se cree, pudiendo decirse, por esto, que

¹² Arg. 1. N. del T.

¹³ Ps. XXXV, 10.

tienen la visión de las cosas que son creídas; por lo cual, también el creer se dice de modo cuasiequívoco de los hombres fieles y de los demonios; ni tampoco hay en ellos fe por alguna luz infusa de la gracia, así como hay en los fieles.

5. A lo quinto ha de decirse que no hay fe sobre Dios respecto a aquello que es conocido naturalmente sobre Dios, sino respecto a aquello que excede al conocimiento natural.

6. A lo sexto ha de decirse que no parece ser posible que alguien tenga simultáneamente ciencia y opinión acerca de lo mismo, ya que la opinión es “con temor de la otra parte”¹⁴, al cual temor la ciencia excluye; y, similarmente, no es posible que haya fe y ciencia de lo mismo.

7. A lo séptimo ha de decirse que la Santa Virgen podía, sin duda, saber que el hijo no había sido concebido desde una unión viril; en cambio, no pudo saber por qué virtud aquella concepción había sido realizada, sino que creyó al ángel que dijo: “el Espíritu Santo sobrevendrá hacia ti”¹⁵, etc.

8. A lo octavo ha de decirse que, que Dios es uno, en la medida en que está demostrado, no se expone como artículo de la fe, sino que está presupuesto a los artículos: pues, el conocimiento de la fe presupone al conocimiento natural, así como la gracia a la naturaleza; pero, la unidad de la esencia divina, tal cual es expuesta por los fieles, a saber, con la omnipotencia y la providencia de todas las cosas y con otras características de esta naturaleza, las cuales no pueden probarse, constituye un artículo.

9. A lo noveno ha de decirse que alguien puede empezar a creer aquello que antes no creía sino que muy débilmente estimaba; por lo cual, es posible que alguien, antes que crea que Dios es, haya estimado que Dios es y que esto le parece bien, y por esto se incline a creer que Dios es. Y, de esta manera, alguien puede creer que Dios es porque esto sea agradable a Dios; aunque tampoco esto sea un artículo, sino un antecedente del artículo, ya que se prueba demostrativamente.

¹⁴ Avicena, según A. 1.

¹⁵ *Luc.*, c. 1, 35.

ARTÍCULO DÉCIMO

Si es necesario que el hombre tenga fe

Lugares paralelos: *II-II* q. 2 a. 3 et 4; *Cont. Gent.* I c. 4 et 5; *Super Sent. III* d. 24 a. 3 qc. 1; *Super Boet. De Trin.* q. 3 a. 1; *Coll de Credo* (in princ.). // *Cont. Gent.* c. 118 et 152.

En décimo lugar se busca si es necesario que el hombre tenga fe. Y parece que no.

OBJECIONES. 1. Pues como se dice en *Deut.*, cap. XXXII, 4: “las obras de Dios son perfectas”; pero no hay algo perfecto a no ser que se le provea de las cosas que le son necesarias para conseguir el fin propio; por tanto, cada cosa, según su naturaleza, ha sido provista de lo necesario para conseguir el fin último; pero, las cosas que son propias de la fe están sobre el conocimiento competente al hombre según su condición natural; por lo tanto, la fe, por la cual se reciben o se conocen esas cosas no es necesaria para que el hombre consiga su fin.

2. Pero, decía que según su condición natural el hombre ha sido provisto de lo necesario para conseguir el fin natural, que es una felicidad de vía que es expuesta por los filósofos; no, en cambio, para conseguir el fin sobrenatural, que es la felicidad eterna. Mas, por el contrario, el hombre, según la naturaleza de su condición, ha sido hecho para esto, que sea participe de la felicidad eterna: pues, para esto Dios instituyó a la naturaleza racional como capaz de él, según se lee en la distinción I del libro II *Sententiarum*¹; por lo tanto, en la misma naturaleza del hombre han debido ser introducidos los principios por los cuales pudiese conseguir el mismo fin.

¹ C. 4.

3. Además, así como para conseguir el fin es necesario el conocimiento, así, también es necesaria la operación; pero, para conseguir el fin sobrenatural no se nos dan hábitos de virtudes que ordenen a otras operaciones que a las que somos ordenados por la razón natural, sino para realizar las mismas operaciones de un modo más perfecto: pues, la castidad infusa y la adquirida parece que tienen el mismo acto, a saber, refrenar los deleites venéreos; por tanto, para conseguir el fin sobrenatural, tampoco ha debido sernos infundido algún hábito cognitivo ordenado para conocer otras cosas que las que podemos conocer naturalmente, sino para conocer las mismas de modo más perfecto; y, de este modo, parece que tener fe de las cosas que no aparecen a la razón, no es necesario para se consiga la salvación.

4. Además, la potencia no tiene necesidad de hábito para dirigirse hacia lo que naturalmente se determina, así como se manifiesta a partir de las potencias irracionales, que sin hábito mediante llevan a término sus operaciones, como la potencia nutritiva y la generativa; pero, el intelecto humano se determina naturalmente para conocer a Dios; por lo tanto, no tiene necesidad del hábito de la fe para conducirse al conocimiento de Dios.

5. Además, más perfecto es lo que por sí mismo puede conseguir el fin que lo que no lo obtiene por sí mismo; pero, los otros animales pueden conseguir sus fines a partir de los principios naturales; por tanto, siendo el hombre más perfecto que aquéllos, parece que el conocimiento natural le sea suficiente para conseguir su fin, y, de este modo, no tiene necesidad de la fe.

6. Además, aquello que se reputa propio del vicio no parece ser necesario para la salvación; pero, que alguien sea crédulo se reputa para el vicio, por lo cual se dice en *Eccli.*, cap. XIX, 4: “quien de prisa cree es frívolo de corazón”; por lo tanto, creer no es necesario para la salvación.

7. Además, siendo a Dios al que en grado sumo se ha de creer, debemos creer más por el medio porque mejor conste que Dios ha hablado; pero, más consta que Dios habla por el instinto natural de la razón que por algún profeta o apóstol, como sea muy cierto esto: que Dios es el autor de toda naturaleza; por tanto, más debemos adherir a las cosas que diga la razón, que a las que son predicadas por los apóstoles o profetas, de las cuales hay fe; por

lo tanto, pareciendo que estas cosas de vez en cuando disuenan de las cosas que la razón natural dicta, por ejemplo cuando dicen que Dios es trino y uno o que una virgen ha concebido, y similares, no parece sea conveniente tener fe en ellas.

8. Además, aquello que es quitado cuando llega otro, por esa misma razón, no parece ser necesario: pues, no es evacuado sino tiene alguna oposición a lo otro, pues lo opuesto no induce a su opuesto sino que más bien lo expulsa; pero, la fe es evacuada por la gloria que adviene²; por lo tanto, no es necesaria por causa de conseguir la gloria.

9. Además, nada tiene necesidad de aquello que lo destruye para conseguir su fin; pero, la fe destruye a la razón: pues, como dice Gregorio³: “la fe no tiene mérito para el que la razón humana suministra la prueba”; por lo tanto, la razón no tiene necesidad de la fe para conseguir su fin.

10. Además, el hereje no tiene el hábito de la fe; pero, sucede que el hereje cree algunas verdades que están por encima de la facultad de la razón, así como cree que el Hijo de Dios se ha encarnado aunque no crea que ése ha padecido; por lo tanto, no es necesario el hábito de la fe para conocer las cosas que están por encima de la razón.

11. Además, cuando algo es confirmado por muchos medios, si uno de aquellos no tiene firmeza toda la confirmación carece de eficacia, como se manifiesta en las deducciones de los silogismos, en las cuales, existiendo una –de las muchas proposiciones– falsa o dudosa, la prueba es ineficaz; pero, las cosas que son propias de la fe han llegado hasta nosotros por muchos medios: en efecto, han sido dichas por Dios a los apóstoles o profetas, por ellos a sus sucesores, y sucesivamente a otros, y, así, han arribado por medios diversos hasta nosotros; ahora bien, no es seguro que en todos esos medios haya una verdad infalible, ya que, siendo hombres, pudieron no sólo engañarse, sino también engañar; por lo tanto, ninguna certeza podemos tener de las cosas que son de la fe, y, de esta manera, parece estúpido asentir a estas cosas.

² Cf. *Glossa* de Pedro Lombardo sobre la *Carta I a los Cor.*, c. XIII¹⁰ (PL 191, 1662 D).

³ *In Evang. II hom.* 26 (PL 76, 1197).

12. Además, aquello que disminuye el mérito para la vida eterna no parece necesario para conseguir la vida eterna; pero, computándose la dificultad para el mérito, el hábito que facilite la acción disminuye el mérito; por lo tanto, el hábito de la fe no es necesario para la salvación.

13. Además, las potencias racionales son más nobles que las naturales; pero las naturales no tienen necesidad de hábitos para sus actos; por lo tanto, tampoco el intelecto tiene necesidad del hábito de la fe para sus actos.

MAS, POR EL CONTRARIO, está lo que se dice en la carta a los *Hebr.*, cap. XI, 6: “sin la fe es imposible agradar a Dios”.

2. Además, aquello, lo cual no poseído el hombre se condena, es necesario para la salvación; pero, la fe es de esta naturaleza: *Marcos* 26, 16: “pero, quien no haya creído será condenado”; por lo tanto, la fe es necesaria para la salvación.

3. Además, la vida más elevada tiene necesidad del conocimiento más elevado; pero, la vida de la gracia es más elevada que la vida de la naturaleza; por lo tanto, tiene necesidad de algún conocimiento sobrenatural, cual es el conocimiento de la fe.

RESPUESTA. Debe decirse que tener fe de las cosas que están por encima de la razón es necesario para conseguir la vida eterna; lo cual puede entenderse desde aquí. En efecto, no sucede que algo sea conducido de lo imperfecto a lo perfecto a no ser por la acción de alguna cosa perfecta; ni tampoco la acción del perfecto es recibida inmediatamente por lo imperfecto en forma perfecta desde el principio, sino que va paulatinamente de un modo más imperfecto a uno más perfecto, y, así, hasta que se llega a la perfección. Esto es manifiesto en todas las cosas naturales, que consiguen la perfección a través de la sucesión del tiempo. E, incluso vemos que de modo similar ocurre en las operaciones humanas y, principalmente, en la enseñanza: pues al principio el hombre es imperfecto en el conocimiento; y por eso, para que se consiga la perfección de la ciencia, tiene necesidad de

alguien que lo instruya, que lo conduzca a la perfección de la ciencia, lo cual no se podría si ése mismo no tuviese de modo perfecto la ciencia, de manera que comprenda las razones de las cosas que caen bajo la ciencia. Ahora bien, no enseña las razones de los escibles⁴, de las cuales intenta instruir, al que es instruido, inmediatamente, en el principio de su enseñanza –porque el que es instruido tendría entonces inmediatamente la ciencia perfecta–, sino que, en aquel momento, cuando es instruido al principio, le enseña ciertas cosas cuyas razones el discípulo no sabe, en cambio, sabrá después de que se ha progresado en la ciencia; y, por eso se dice que “es necesario que el que aprende algo crea”⁵; y no podría arribar de otro modo a la ciencia perfecta, a saber, si no supusiera las cosas que le son enseñadas al principio, cuyas razones no pudo capturar en aquel momento. Ahora bien, la última perfección, a la cual el hombre se ordena, consiste en el perfecto conocimiento de Dios, al cual no puede arribar a no ser por la operación y como por así decir la instrucción divina de quien sí se conoce perfectamente. Por otra parte, el hombre no es capaz de este perfecto conocimiento inmediato desde el principio, de donde, es necesario que reciba por la vía del creer algunas cosas que lo conducen como de la mano hasta arribar al perfecto conocimiento. Algunas de esas cosas son tales que no puede poseerse un conocimiento perfecto sobre ellas en esta vida, dado que exceden totalmente al poder de la razón humana; es necesario que creamos a éstas mientras somos viadores aunque las veremos perfectamente en el estado de patria. Hay otras, en cambio, a las que podemos llegar a conocer perfectamente en esta vida, como aquellas que pueden probarse demostrativamente acerca de Dios,

⁴ “Los escibles” (o “enunciados científicos” que contienen las cosas que se saben por ciencia (cf. a. 8, ad 16)) –así hemos traducido el término “scibilia” (cf. D.R.A.E. (21ª ed.), tomo I, 874)– es, en el lenguaje escolástico, las cosas que se saben por demostración, al final de ella; a diferencia de los “cognoscibles” –“cognoscibilia”– o “inteligibles” –“inteligibilia”–, que se saben inmediatamente, en los principios. Así también lo expone Juan de Santo Tomás, cuando dice que “el ser escible añade al ser inteligible tal modo de conocer, a saber, que una cosa se entiende no de modo simple sino de modo ilativo, procediendo desde las causas o premisas hasta las conclusiones; pues, saber es conocer la causa por la cual la cosa es, etc.”. *Cursus Philosophicus thomisticus*. Tomus Primus: “Ars logica seu de forma et materia ratiocinandi”, Marietti, Taurini, 1948, Nova editio a + P. Beato Reiser O. S. B., II Reimpressio emendata, 823. N. del T.

⁵ Aristóteles [*De soph. elench.* c. 2 (165 b 3)], como refiere Tomás, II-II q. 2 a. 3.

las cuales, sin embargo, es necesario creer al principio a causa de las cinco razones que expone el Maimónides⁶: cuya primera es la profundidad y la sutileza de esos cognoscibles, que están muy alejados de los sentidos, por lo cual, el hombre no es idóneo para conocerlas perfectamente en el principio; la segunda causa es la debilidad del intelecto humano en su principio; la tercera es la multitud de cosas que se presuponen para la demostración de aquellas, que el hombre no puede aprender bien a no ser en un muy largo tiempo; la cuarta es la indisposición al saber, que reside en algunos a causa del defecto de la complexión; la quinta es la necesidad de las ocupaciones para proveer las cosas necesarias para la vida.

Por todas estas razones es evidente que si fuera necesario aprender por demostración solamente todo aquello que es necesario conocer acerca de Dios, poquísimos podrían llegar a esto, y aún éstos no arribarían sino después de un largo tiempo; por lo cual, es manifiesto que saludablemente se ha provisto a los hombres de la vía de la fe, por la cual se manifiesta una fácil ayuda para salvarse, para todos y en cualquier momento.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. A lo primero ha de decirse, por tanto, que el hombre está perfectamente provisto por su naturaleza: pues en cuanto se refiere a la consecución del fin que es proporcionado a su naturaleza se dan los principios suficientes para que sean la causa de aquel fin; y, para el fin que excede a la poder de la naturaleza, se dan los principios, los cuales no son causas del fin, sino por los cuales el hombre es capaz de las cosas por las cuales se arriba al fin; pues, como dice Agustín⁷, “el poder tener fe y caridad es propio de los hombres, por naturaleza, en cambio, tenerlas, es propio de los fieles, por la gracia”.

2. A lo segundo ha de decirse que la naturaleza humana está ordenada a la beatitud desde el momento mismo de su institución, no como a un fin debido según su naturaleza, sino por la sola

⁶ *Dux neutr.* l. 1 c. 33.

⁷ *De praedest. sanct.* c. 5 (PL 44, 968).

liberalidad divina; y, entonces, no es menester que los principios de la naturaleza alcancen para conseguir aquel fin a no ser que hayan sido ayudados por los dones sobreañadidos por la divina liberalidad.

3. A lo tercero ha de decirse que aquel que dista del fin puede tener conocimiento del fin y afecto; no puede, en cambio, obrar por el fin, sino sólo por las cosas que valen para el fin; y, por esto, para llegar al fin sobrenatural, en el estado de vía tenemos necesidad de la fe, por la cual conocemos el fin mismo, al cual el conocimiento natural no alcanza. Pero, la virtud natural alcanza las cosas que valen para el fin, no, sin embargo, en la medida en que están ordenadas a aquel fin; y, entonces, tenemos necesidad de los hábitos infusos no para obrar otras cosas que las que la razón natural dicte, sino para realizar las mismas de modo más perfecto; en cambio, no es así por parte del conocimiento, por la razón ya dicha.

4. A lo cuarto ha de decirse que el intelecto no se determina naturalmente para las cosas que son propias de la fe, como si las conociera naturalmente, sino que, en cierto modo, naturalmente se ordena para conocer a las mismas, así como se dice que la naturaleza está ordenada a la gracia, desde la institución divina; de donde, esto no quita que tengamos necesidad del hábito de la fe.

5. A lo quinto ha de decirse que el hombre es más perfecto que los otros animales, y, sin embargo, no le han sido determinadas por la naturaleza misma, así como en los restantes animales⁸, las cosas que son necesarias para conseguir el fin, por dos razones: primero, porque el hombre se ordena a un fin más alto, y, entonces, aunque tenga necesidad de muchos auxilios para conseguirlo y no le basten los principios naturales, no obstante será más perfecto; segundo, porque es propio de la perfección en el hombre el hecho de que puede tener múltiples vías para conseguir su fin. Por lo cual, no podía determinársele una vía natural, así como a los restantes animales, sino que, en lugar de todas las cosas que la naturaleza provee a los restantes animales, al hombre ha sido dada la razón, por la cual no sólo puede

⁸ Aristóteles, *De part. animal.* I. IV c. 10 (686 a 25 sqq.) y Avicena, *De anima* V c. 1 (f. 22^{ab}).

prepararse las cosas necesarias de esta vida, sino también disponerse a recibir de parte de Dios los auxilios de la vida futura.

6. A lo sexto ha de decirse que ser crédulo significa vicio, porque designa la superfluidad en el creer, así como ser borracho, la superfluidad en el beber; en cambio, aquel que cree a Dios no excede la medida en el creer, ya que a Él no se le puede creer en exceso; por lo cual, el argumento no resulta.

7. A lo séptimo ha de decirse que nunca se dice divinamente algo por los apóstoles o profetas que sea contrario a las cosas que la razón natural dicta; sin embargo, se dicen cosas que exceden la comprensión de la razón, y, por tanto, parece que repugnan a la razón, aunque no repugne, así como también en el rústico parece repugnante a la razón que el sol sea mayor que la tierra y que ‘el diámetro sea asimétrico a la circunferencia’⁹, cosas que, sin embargo, parecen razonables al que sabe.

8. A lo octavo ha de decirse que la fe es evacuada en la gloria a causa de lo que hay de imperfección en la misma, y según esto tiene cierta oposición a la perfección de la gloria; pero, respecto a lo que hay de conocimiento en la fe, es necesaria para la salvación: pues, no es inadecuado que algunas cosas imperfectas, que se ordenan a la perfección del fin, cesen cuando llega el fin, así como el movimiento cesa cuando llega a la quietud, que es su fin.

9. A lo noveno ha de decirse que la fe no destruye la razón, sino que la excede y perfecciona, como se ha dicho¹⁰.

10. A lo décimo ha de decirse que el hereje no tiene el hábito de la fe, supuesto que descrea un solo artículo: pues los hábitos infusos se suprimen por un único acto contrario; incluso el hábito de la fe tiene esta eficacia, que por él el intelecto del fiel sea detenido para que no asienta a cosas contrarias a la fe, así como también la castidad refrena las cosas contrarias a la castidad. Ahora bien, que el hereje crea algunas cosas que están sobre el conocimiento natural, no es por algún hábito infuso, ya que aquel hábito lo dirigiría igualmente a todo lo creíble, sino que es por

⁹ Aristóteles, como se ve más arriba q. 2 a. 1.

¹⁰ Especialmente ad 3 y ad 7. N. del T.

una estimación humana, así como aún los paganos creen algunas cosas acerca de Dios que están por encima de la naturaleza.

11. A lo undécimo ha de decirse que todos los medios por los cuales nos llega la fe, carecen de sospecha: pues, creemos a los profetas y a los apóstoles porque Dios les dio testimonio haciendo milagros, como se dice al final¹¹ de *Marcos*, “confirmando la palabra con signos”; por otra parte, a los sucesores de los apóstoles y de los profetas no creemos si no en cuanto nos anuncian las cosas que aquellos dejaron en los escritos.

12. A lo duodécimo ha de decirse que doble puede ser la dificultad: una, proveniente de la misma condición de la obra, y tal dificultad se cuenta para el mérito; la otra, es por la indisposición o lentitud de la voluntad, y ésta más bien disminuye el mérito; por tanto a ésta arranca el hábito, no a la primera.

13. A lo decimotercero ha de decirse que las potencias naturales están determinadas a una cosa¹² y no tienen necesidad de un hábito que las determine como a las potencias racionales, que están abiertas a los opuestos.

¹¹ C. XVI, 20.

¹² Cf. Aristóteles, *Metaph.* I. IX c. 2 (1046 b 5).

ARTÍCULO UNDÉCIMO

Si es necesario creer de modo explícito

Lugares paralelos: *II-II* q. 2 a. 5-8; *Super Sent. III* d. 25 q. 2 a. 1 et 2; *Super Hebr.* c. 11 lect. 2. // *Super Sent. I* d. 33, a. 5.

En undécimo lugar se busca <si> es necesario creer de modo explícito. Y parece que no.

OBJECIONES. 1. Pues no ha de establecerse aquello que una vez puesto produce un inconveniente¹; pero, si establecemos que sea necesario para la salvación que se crea una cosa explícitamente, se sigue una incongruencia: en efecto, es posible que alguien sea alimentado en las selvas o incluso entre lobos, y entonces no pueda explícitamente conocer algo acerca de la fe, y, así, habrá un hombre que se condenará necesariamente, lo cual es una incongruencia; y, de esta manera, no parece que sea necesario creer algo de modo explícito.

2. Además, no estamos obligados a lo que no está en nuestra potestad; pero, para que creamos explícitamente algo tenemos necesidad del oído sea interior o sea exterior: pues, “la fe” proviene “de lo oído”, como se dice en la carta a los *Rom.*, cap. X, 17, y el oír no está en la potestad de alguien a no ser que haya quien le hable; y, así, no es de la necesidad de la salvación que algo sea creído explícitamente.

3. Además, no han de enseñarse a los rudos aquellas cosas que son sutilísimas²; pero, ningunas son más sutiles y más elevadas que éstas que exceden a la razón, cuales son los artículos de la fe; por lo tanto, tales cosas no se deben enseñar al pueblo, y, de esta

¹ Aristóteles, como se ve más arriba q. 2 a. 12.

² Cf. *Carta I a los Cor.*, c. III, 1-2, como refieren Tomás, *Super Sent.* III d. 25 q. 2 a. 1 qc. 1 arg. 4 y *Glossa* de Pedro Lombardo *ibid.* (PL 191, 1554 A-C).

manera, no todos, al menos, están obligados a creer explícitamente algo.

4. Además, el hombre no está obligado a conocer aquello que hasta los ángeles no saben; pero, los ángeles, antes de la encarnación, ignoraron el misterio de la encarnación, como parece decir Jerónimo³; por lo tanto, ni siquiera entonces los hombres estaban obligados a saber algo acerca del Redentor o a creerlo explícitamente.

5. Además, muchos gentiles han sido salvados antes de la venida de Cristo, como dice Dionisio en el cap. IX de *Caelestis hierarchiae*⁴; ahora bien, no podían conocer algo explícitamente acerca del Redentor, como no hayan llegado hasta ellos los profetas; por lo tanto, no parece necesario para la salvación creer explícitamente los artículos acerca del Redentor.

6. Además, entre los artículos acerca del Redentor, hay uno sobre el descenso a los infiernos; pero, según Gregorio⁵, Juan dudó sobre este artículo cuando preguntó: “¿eres Tú quien deberá venir?”, *Matth.*, cap. XI, 3; por lo tanto, como él mismo haya sido de los mayores, porque ninguno ha sido como ése: “mayor entre los nacidos de mujeres”, como se dice allí mismo⁶, parece que tampoco los mayores⁷ están obligados a conocer explícitamente los artículos acerca del Redentor.

MAS, POR EL CONTRARIO, parece que sea necesario para la salvación creer todas las cosas explícitamente: pues todas las cosas pertenecen a la fe en la misma medida; por lo tanto, por la misma razón que es necesario creer explícitamente una, es necesario también creer todas las cosas.

2. Además, cada uno está obligado a evitar todos los errores que están contra la fe; pero, no puede hacer esto si no conoce

³ Como se ve más arriba q. 8 a. 4.

⁴ § 3 (PG 3, 261 A; Dion. 908).

⁵ *In Ez. I hom.* 1 (PL 76, 778 D) e *In Evang. I hom.* 6 (PL 76, 1095 D-1096 A), cf. Pedro Lombardo, *Lib. Sent.* III d. 25 c. 3.

⁶ C. XI, 11.

⁷ Cf. Pedro Lombardo, *Lib. Sent.* III d. 25 c. 2.

explícitamente todos los artículos, a los que se oponen los errores; por lo tanto, es necesario creer explícitamente todos.

3. Además, así como los mandatos dirigen en las cosas que se han de obrar, del mismo modo los artículos, en las cosas que se han de creer; pero, cualquiera está obligado a saber todos los mandatos del Decálogo: en efecto, no estaría excusado si por ignorancia de éstos se cometiera algún pecado; por lo tanto, también cualquiera está obligado a creer todos los artículos explícitamente.

4. Además, así como Dios es objeto de la fe, del mismo modo, también de la caridad; pero, nada debe ser amado implícitamente tratándose de Dios; por lo tanto, tampoco debe creerse alguna cosa implícitamente sobre Él.

5. Además, el hereje, por muy sencillo que sea, es examinado acerca de todos los artículos de la fe; esto no se haría a no ser que esté obligado a creer explícitamente todos, y, de esa manera, lo mismo que antes.

6. Además, el hábito de la fe es el mismo, por especie, en todos los fieles; por lo tanto, si algunos fieles están obligados a creer explícitamente todas las cosas que son propias de la fe, parece que entonces todos están obligados a esto.

7. Además, creer de modo informe no basta para la salvación; pero, creer implícitamente es creer de modo informe, porque con frecuencia los prelados, en cuya fe se apoya la fe de los sencillos que creen de modo implícito, tienen una fe informe; por lo tanto, creer de modo implícito no basta para la salvación.

RESPUESTA. Debe decirse que propiamente se dice implícito aquello en lo que como en uno muchas cosas se contienen, en cambio, explícito⁸, en lo que cada una de las mismas es considerada en sí misma; y estos significados se han extendido desde las cosas corporales a las espirituales. Por lo cual, cuando muchas cosas se contienen virtualmente en algo uno, se dice que están implícitamente en aquello, así como las

⁸ Vocablos de la teología escolástica usados desde Guillermo de Auxerre, *Summa aurea* III tr. 3 c. 1 q. 5 (f. 133^{va}).

conclusiones en los principios; en cambio, se contiene de modo explícito en alguna cosa lo que existe en acto en ella. De donde, aquel que conoce algunos principios universales tiene conocimiento implícito de todas las conclusiones particulares, en cambio, quien considera las conclusiones en acto, se dice que las conoce de modo explícito; por lo cual, también se dice que creemos explícitamente algunas cosas cuando adherimos a éstas con pensamientos en acto, mas, implícitamente cuando adherimos a ciertas cosas en las cuales se contienen tales cosas como en los principios universales, así como quien cree que la fe de la Iglesia es la verdadera, cree como de modo implícito cada cosa que se contiene bajo la fe de la Iglesia.

Debe saberse que en la fe hay cosas a las que todos y en todo tiempo están obligados a creer explícitamente; mas, también hay ciertas cosas que en todo tiempo deben explícitamente creerse, pero no por todos; por otra parte, algunas que por todos, pero no en todo tiempo, y otras que ni por todos ni en todo tiempo. En efecto, que sea necesario creer alguna cosa explícitamente en todo tiempo por cualquier fiel, es patente por esto, que la recepción de la fe en nosotros se ordena con respecto a la última perfección, así como la recepción del discípulo de las cosas que le son enseñadas primero por el maestro a través de las cuales se dirige a las anteriores⁹; pues no podría ser dirigido si en acto algo no considerara, por lo cual conviene que el discípulo reciba actualmente algo a considerar. Y, de modo similar, es necesario que cualquier fiel crea explícitamente alguna cosa, y éstas son aquellas dos cosas que el Apóstol dice en la carta *A los Hebr.*, cap. XI, 6: “es necesario que el que se acerca a Dios crea que es y que es remunerador para con los que lo aman”; por lo cual, cualquiera está obligado a creer de modo explícito, y en todo tiempo, que Dios es y que tiene providencia sobre las cosas humanas.

Ahora bien, no es posible que alguien en el estado de vía conozca de modo explícito toda aquella ciencia que Dios tiene, en la cual consiste nuestra felicidad; pero es posible que alguien en el estado de viador conozca explícitamente todas aquellas cosas

⁹ Es decir, a las primeras por naturaleza o más importantes. La ed. italiana directamente escribe: “principi anteriori”. N. del T.

que son propuestas al género humano en este estado, como ciertos rudimentos por los cuales se dirija al fin, y de ése se dice que tiene una fe perfecta en cuanto al desarrollo; pero, esta perfección no es propia de todos, de donde también en la Iglesia se constituyen grados, encargándose algunos de instruir en la fe a otros. De donde, no están todos obligados a creer explícitamente todas las cosas que son propias de la fe, sino sólo aquellos que son instituidos como instructores de la fe, como son los prelados y los que tienen el cuidado de las almas.

Sin embargo, tampoco éstos están obligados a creer explícitamente todas las cosas en todos los tiempos: pues, así como el progreso de un hombre en la fe es a través de la sucesión del tiempo, de esa manera, también es el progreso de todo el género humano; por lo cual, dice Gregorio¹⁰: “el aumento del conocimiento divino ha crecido a través de las sucesiones de los tiempos”. Por otra parte, la plenitud del tiempo, por así decirlo la perfección de la edad del género humano, está en el tiempo de la gracia¹¹, por lo cual, en este tiempo los mayores están obligados a creer de modo explícito todas las cosas que son propias de la fe; pero, en los tiempos precedentes, incluso los mayores no estaban obligados a creer explícitamente todas las cosas, y después del tiempo de la ley y de los profetas se creían explícitamente más cosas que antes. Por otro lado, en el estado de vía antes del pecado no estaban obligados a creer explícitamente las cosas que versan sobre el Redentor, porque todavía no había necesidad de la redención; sin embargo, implícitamente lo creían en la providencia divina, a saber, en cuanto creían que Dios proveería de todas las cosas necesarias para la salvación a los que lo amaban. Sin embargo, antes del pecado y después, en todo tiempo, ha sido necesario que una fe explícita acerca de la Trinidad sea mantenida por los mayores, no, en cambio, por los menores, después del pecado hasta el tiempo de la gracia: aunque más bien antes del pecado no había tal distinción, que algunos fuesen instruidos por otros acerca de la fe. Y, de modo similar, después del pecado hasta el tiempo de la gracia, los mayores estaban obligados a poseer la fe de modo explícito acerca del

¹⁰ *In Ez. II hom. 4* (PL 76, 980 B).

¹¹ Cf. *Glossa* de Pedro Lombardo sobre la *Carta a los Gal.*, c. IV⁴ (PL 192, 135 B).

Redentor; mas, los menores, implícitamente, ya en la fe de los patriarcas y de los profetas, ya en la divina providencia.

Por otra parte, en el tiempo de la gracia, todos, los mayores y los menores, están obligados a poseer una fe explícita acerca de la Trinidad y acerca del Redentor: sin embargo, los menores no están obligados a creer de modo explícito todo lo que se puede creer acerca de la Trinidad o el Redentor, sino los mayores solos; ahora bien, los menores están obligados a creer explícitamente los artículos generales, como que Dios es trino y uno, que el Hijo de Dios se ha encarnado, ha muerto, y ha resucitado, y otras cosas de esta naturaleza, de las cuales la Iglesia realiza fiestas.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. A lo primero ha de decirse, por tanto, que no se sigue una incongruencia cuando se establece que cualquiera esté obligado a creer explícitamente una cosa, incluso si esté alimentado en las selvas o entre animales brutos: ya que el hecho de proveer a alguien de las cosas necesarias para la salvación, con tal que no sea impedido por parte de ése, pertenece a la providencia divina. Pues si alguien de tal manera alimentado siguiera la conducción de la razón natural en el apetito del bien y la huida del mal, ha de mantenerse, de modo certísimo, que Dios o bien le revelaría por una inspiración interna las cosas que son necesarias para creer, o bien dispondría para él un predicador de la fe, así como envió a Pedro hasta Cornelio, *Act. X,20*.

2. A lo segundo ha de decirse que, aunque no esté en nuestra potestad conocer las cosas que son propias de la fe por nosotros mismos, sin embargo, si nosotros hiciésemos lo que está en nosotros, a saber, siguiendo la conducción de la razón, Dios no nos apartará de lo que nos es necesario.

3. A lo tercero ha de decirse que las cosas que son propias de la fe no son propuestas a los sencillos como han de ser expuestas, parte por parte, sino con una cierta generalidad; pues es de ese modo como están obligados a creer, según se vio.

4. A lo cuarto ha de decirse que los ángeles, según Dionisio¹² y Agustín¹³, supieron el misterio de la encarnación de Cristo antes que los hombres, siendo instruidos aún los profetas sobre el mismo por los ángeles; pero, desde Jerónimo se dice que aprenden este misterio por la Iglesia, en cuanto, mientras los apóstoles predicaban, el misterio de la salvación se henchía de gentiles; y así, respecto a algunas circunstancias los ángeles sabían de modo más pleno, viendo ya presente lo que habían antes previsto que iba a ocurrir.

5. A lo quinto ha de decirse que los gentiles no estaban establecidos como instructores de la fe divina, por lo cual por muy sabios que fuesen con una sabiduría secular, han de ser contados entre los menores, y, entonces, les bastaba poseer de modo implícito la fe acerca del Redentor, ya en la fe de la ley y de los profetas, ya, incluso, en la misma providencia; sin embargo, hasta es probable que haya sido divinamente revelado el misterio de nuestra redención a muchos gentiles antes de la venida de Cristo, así como se manifiesta a partir de los vaticinios sibilinos¹⁴.

6. A lo sexto ha de decirse que Juan el Bautista, aunque en su tiempo haya sido contado entre los mayores porque fue instituido por Dios como heraldo de la verdad, sin embargo, no era necesario que creyera explícitamente todas las cosas que después de la pasión y resurrección de Cristo se creen explícitamente como reveladas en el tiempo de la gracia: pues, en su tiempo, el conocimiento de la verdad todavía no había llegado a su completitud, lo cual principalmente fue realizado con la venida del Espíritu Santo. De todos modos, algunos¹⁵ dicen que Juan preguntó esto no por su persona, sino por la persona de sus discípulos, quienes dudaban acerca de Cristo; hay también

¹² *De cael. hier.* c. 4 § 4 (PG 3, 181 B; Dion. 814), como refiere Tomás más arriba q. 8 a. 9.

¹³ *De Gen. ad litt.* I. V c. 19 (PL 34, 334), como refiere Tomás más arriba q. 8 a. 9.

¹⁴ Agustín [*De civ. Dei* I. XVIII c. 23 (PL 41, 579)], como refiere Tomás, II-II q. 2 a. 7 ad 3.

¹⁵ Juan Crisóstomo [*In Matth. hom.* 36 n. 2 (PG 57, 414)], como refiere Tomás, II-II q. 2 a. 7 ad 2, cf. también Tomás, *Cat. super Matth.* c. XI³.

quienes¹⁶ dicen que no fue una pregunta del que duda, sino del que piadosamente admira la humildad de Cristo que se haya dignado descender a los infiernos.

1. Ahora bien, al primer 'por el contrario' ha de decirse que no hay una misma razón acerca de todas las cosas que pertenecen a la fe: pues, algunas son más oscuras que otras y algunas son más necesarias que otras para que el hombre se dirija al fin; y, entonces, es necesario creer explícitamente algunos artículos antes que otros.

2. Al segundo ha de decirse que aquel que no cree explícitamente todos los artículos puede evitar todos los errores, porque por el hábito de la fe se demora para no asentir a las cosas contrarias de los artículos que conoce sólo implícitamente, de modo que, a saber, cuando se le proponen cosas insólitas, tenga sospechas y difiera el asentimiento hasta ser intruido por aquél que deba solucionar las dudas en la fe.

3. Al tercero ha de decirse que los mandatos del Decálogo versan sobre las cosas que dicta la razón natural; y, entonces, cualquiera está obligado a conocerlas explícitamente; pero no hay una razón semejante sobre los artículos de la fe ya que están por encima de la razón.

4. Al cuarto ha de decirse que amar no se distingue por modo implícito y explícito a no ser en la medida que el amor sigue a la fe, porque el amor se determina a la cosa misma, que está fuera del alma, la cual subsiste en el particular; en cambio el conocimiento se determina a lo que está en la aprehensión del alma, la cual puede aprehender algo ya en universal, ya en particular; y, entonces, no hay semejanza entre la fe y la caridad.

5. Al quinto ha de decirse que alguien sencillo que es acusado de hereje, no es examinado sobre todos los artículos porque esté obligado a creer todos explícitamente, sino porque está obligado a no asentir obstinadamente al contrario de alguno de los artículos.

6. Al sexto ha de decirse que creer algunos de modo explícito las cosas que a otros basta creer de modo implícito no es por la diferencia del hábito de la fe, sino a causa del diverso oficio;

¹⁶ Ambrosio, *Super Luc.* c. V n. 98 (PL 15, 1748), como refiere Tomás, II-II q. 2 a. 7 ad 2.

pues, aquel que se establece como doctor de la fe debe conocer explícitamente las cosas que debe o está obligado a enseñar, y, según que está más elevado en el cargo debe tener la más perfecta ciencia de las cosas que son propias de la fe.

7. Al séptimo ha de decirse que los menores no tienen una fe implícita en la fe de algunos hombres particulares, sino en la fe de la Iglesia¹⁷, la cual no puede ser informe. Y, además, no se dice que uno tenga fe implícita en la fe de otro porque esté de acuerdo en el modo de creer, formalmente o de modo informe, sino a causa de la conveniencia en lo creído.

¹⁷ Cf. Guillermo de Auxerre, *Summa aurea* III tr. 3 c. 1 q. 5 (f. 133^{va}).

ARTÍCULO DUODÉCIMO

Si es la misma la fe de los modernos y la de los antiguos

Lugares paralelos: *II-II* q. 4 a. 5; *Super Sent. III* d. 23 q. 2 a. 4 qc. 1; *Super Rom.* c. 1 lect. 6. // *II-II* q. 1 a. 7; *ibid.* q. 2 a. 7; *ibid.* q. 174 a. 6; *Super Sent. III* d. 25 a. 2 a. 2 qc. 1.

En duodécimo lugar se pregunta si es la misma la fe de los modernos y la de los antiguos. Y parece que no.

OBJECIONES. 1. Pues la ciencia universal difiere de la ciencia particular; pero, los antiguos conocían las cosas que son propias de la fe como creyendo implícitamente en universal, en cambio, los modernos creyendo explícitamente en particular; por lo tanto, no es la misma la fe de los modernos y la de los antiguos.

2. Además, la fe es sobre el enunciable¹; pero, no son los mismos los enunciados que nosotros creemos y los que ellos creyeron, como que Cristo habrá de nacer y que Cristo ha nacido; por lo tanto, no es la misma la fe nuestra y la de los antiguos.

3. Además, el determinado tiempo en las cosas que son de fe es de lo que se ha de creer: en efecto, alguien se reputa como infiel porque cree que Cristo todavía no ha venido, sino que vendrá; pero, en nuestra fe y la de los antiguos hay tiempos variados: pues, nosotros creemos acerca del pasado lo que ellos mismos creían acerca del futuro; por lo tanto no es la misma nuestra fe y la de los antiguos.

¹ Cf. Guillermo de Auxerre, *Summa aurea* III tr. 2 c. 2 q. 2 (f. 134^{ab}), Alberto, *Super Sent.* III d. 24 a. 5, Buenaventura, *Super Sent.* III d. 24 a. 1 q. 3, el mismo Tomás, *Super Sent.* III d. 24 q. 1 a. 1 sol. 2.

MAS, POR EL CONTRARIO, *Eph.*, cap. IV, 5: “Un solo Señor, una sola fe”.

RESPUESTA. Debe decirse que esto ha de mantenerse por firme, que una sola es la fe de los antiguos y la de los modernos²; de otra manera, no habría una sola Iglesia.

Para sostener esto, algunos³ dijeron que es el mismo el enunciable acerca del pretérito que nosotros creemos, y acerca del futuro que los antiguos creyeron; empero variadas las partes esenciales de la composición no parece adecuado que permanezca la misma composición; antes bien vemos que las composiciones son variadas por los distintos accidentes del verbo y del nombre. Por lo cual, otros⁴ dijeron que los enunciables que nosotros creemos y que aquellos han creído, son diversos, pero, la fe no es sobre el enunciable, sino sobre la cosa; ahora bien, la cosa es la misma, aunque los enunciables sean diversos: en efecto, dicen que creer en la resurrección de Cristo compete de por sí a la fe, mientras que creer que ésa es o ha sido, es, en cierta manera, accidental. Pero esto también parece falso, porque el creer, diciéndose asentimiento, no puede versar si no sobre la composición, en la cual se encuentra lo verdadero y lo falso; de donde, cuando digo ‘creo la resurrección’, es necesario que se entienda alguna composición y, esto, según un tiempo que el alma siempre agrega en el dividir y componer, como se dice en el libro III de *De anima* (c. 11, 430^a 31), a saber, que el significado <sea> ‘creo la resurrección’, esto es, creo que la resurrección es o ha sido o será.

Y, por esto, ha de decirse que el objeto de la fe puede ser considerado de dos maneras: o bien según sí mismo, en la medida en que está fuera del alma; y de esa manera tiene propiamente la razón de objeto y el hábito recibe multiplicidad o la unidad; o

² *Glossa ordin.* sobre *Matth.*, c. XXI⁹ (más directamente, *Marc.*, c. XI¹⁰), como refiere Tomás, II-II q. 107 a. 1 arg. 1, cf. también *Glossa* de Pedro Lombardo sobre la *Carta II a los Cor.*, c. IV¹³ (PL 192, 33 D) y Guillermo de Auxerre, *Summa aurea* III tr. 2 c. 2 q. 2 (f. 134^{va}).

³ Cf. Tomás, I Pars q. 14 a. 15 ad 3, y también más arriba q. 1 a. 6.

⁴ Felipe el Canciller, *Summa de bono* (ms. Vat. lat. 7669, f. 84^{vb}).

bien según que está participado en el cognoscente. Por lo tanto, debe decirse que si se toma lo que es el objeto de la fe, a saber, la cosa creída, en la medida en que está fuera del alma, de tal modo, es una sola la que es referida a nosotros y a los antiguos, y, entonces, a partir de su unidad la fe recibe unidad; en cambio, si se considerase según que está en nuestra recepción, así, es plurificada por los diversos enunciables, pero, por esta diversidad la fe no es diversificada. Por lo cual, es manifiesto que la fe es una sola para todos sus modos.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES. 1. A lo primero ha de decirse, por tanto, que saber en universal y en particular diversifica a la ciencia respecto al modo de saber, no, en cambio, respecto a la cosa sabida, a partir de la cual el hábito posee unidad.

2. La respuesta a lo segundo es evidente a partir de lo dicho.

3. A lo tercero ha de decirse que el tiempo no es variado según que está en la cosa, sino según el diverso orden a nosotros o a aquéllos: pues, hay un único tiempo en el que Cristo ha padecido, pero, según los distintos respectos a algunos, se dice que es pretérito o futuro con referencia a los precedentes o a los siguientes.