

LOS ASPECTOS AFECTIVOS IMPLICADOS EN EL ACTO INTERIOR DE FE

1) Introducción

La Iglesia nos enseña que nuestra potencia intelectual es sujeto del hábito fe, permitiéndole elicitar actos que superan su capacidad natural con el fin de conocer oscuramente la naturaleza íntima de Dios y en quien se realizará su destino beatífico¹. En este trabajo trataremos acerca del hábito de fe desde el punto de vista ontológico y psicológico. Si bien, el acto elicitado por el hábito de fe es propiamente intelectual, resultan necesarios una serie de movimientos afectivos para producirlo.

2) El hábito de fe desde el punto de vista ontológico

La existencia de las virtudes infusas es exigida por la providencia y gobierno divinos sobre el universo, particularmente el hombre: así como en el orden natural, Dios provee a la naturaleza racional de las debidas potencias espirituales que le permiten alcanzar su fin último natural; así también sucede en el orden sobrenatural al que hemos sido efectivamente llamados, proveyéndonos no sólo de una cualidad esencial sobrenatural inherente en la raíz del alma (la gracia santificante), sino también, de principios permanentes que elicitan operaciones sobrenaturales como son los hábitos o virtudes infusos².

Sin embargo, la exigencia de estos hábitos es aún mayor: mientras nuestra relación con el fin último natural es mediada por ningún hábito pues tendemos necesariamente a él; el fin último sobrenatural excede en toda proporción a las exigencias de nuestra naturaleza y, por lo tanto, resultan necesarias para el desarrollo de la vida divina en el alma humana, no sólo en cuanto a los medios (objeto de las virtudes morales infusas), sino en cuanto al fin (objeto de las virtudes teologales):

Las virtudes teologales –dice S. Ramírez- se relacionan con la gracia habitual, que es participación de la misma naturaleza divina, de la misma manera como las potencias espirituales lo hacen con el alma humana; en cambio, las otras virtudes infusas (morales) se relacionan con la gracia como el alma con las potencias orgánicas³

¹«Deus unus potest nobis suis ipsius veram plenamque impertire cognitionem, se ipsum revelans uti Patrem, Filium et Spiritum Sanctum, cuius nos per gratiam ad aeternam vitam participandam vocamur, hisce in terris in obscuritate fidei, et post mortem in sempiterna luce» [Solemnis Professio Fidei en A.A.S., vol. LX (1968), n. 8, 432-445]

² «Virtutes autem infusae disponunt hominem altiori modo, et ad altiorem finem, unde etiam oportet quod in ordine ad aliquam altiorem naturam. Hoc autem est in ordine ad naturam divinam participatam» [THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae* (Matriti: BAC, 1962) I-II, q.110, a.3]

³I.M. RAMÍREZ, *Opera Omnia* (tomus X: *De fide divina*), ed. por V. RODRÍGUEZ (Salmanticae: BTE, 1994), 13

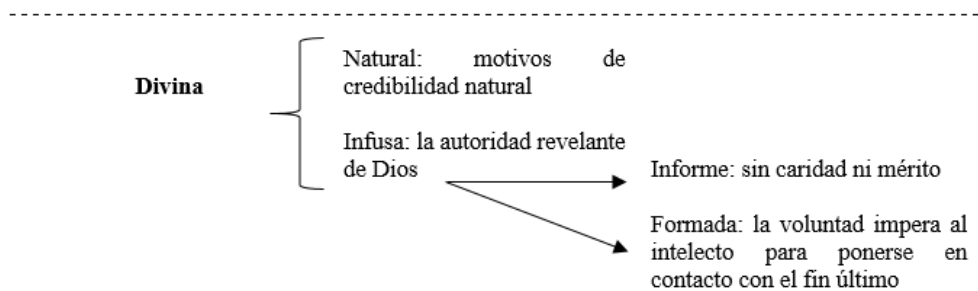
Para explicitar la naturaleza del hábito, Santo Tomás indaga en el objeto de éste, pues nos pone en contacto con su causa formal: el objeto y motivo formal de la fe es la Verdad Primera que se revela activamente a Sí misma y todo aquello que respecta a Ella, no por la demostración racional de esta verdad, sino por la testificación y autoridad de Dios revelante⁴. Así como no es necesario demostrar los primeros principios del entendimiento—que actúan como *ratio qua*— porque se suponen en toda demostración; así también ocurre con la fe respecto al conocimiento de las realidades del orden sobrenatural, lo cual no impide que podamos tener un conocimiento resolutorio de estas realidades a través de la sabiduría teológica tal como sucede con la metafísica en el orden natural⁵.

3) El hábito de fe desde el punto de vista psicológico



DE NOMINE FIDEI

Humana: no es virtud, sino disposición en cuanto admite falibilidad e incertidumbre.



Sabemos que la fe es un hábito intelectual; sin embargo, este hábito no se predica de manera unívoca, sino que puede admitir diversos grados. Existe una fe natural o adquirida por la cual el intelecto asiente a la revelación divina no por la testificación y autoridad de Dios revelante, sino por los motivos racionales de credibilidad como los milagros, las profecías y las manifestaciones directas de la providencia divina en el mundo (signos sobrenaturales *quoad modum*). En sentido estricto, constituye una ciencia imperfecta pues procede *ex signo* y no *ex causa*, siendo inferior incluso a la Teodicea y, de esta manera, podemos decir que los demonios, los condenados y algunos racionalistas poseen esta fe científica. Por el contrario, la fe infusa es inicio de salvación

⁴«Si consideremus formalem rationem obiecti, nihil est aliud quam veritas prima, non enim fides de qua loquimur assentit alicui nisi quia est a Deo revelatum» [S.Th., II-II, q.1, a.1]

⁵«Quia de ultima resolutione cognitionis supernaturalis fidei iudicandum est proportionaliter ad ultimam resolutionem cognitionis naturalis intellectus» [S. RAMÍREZ, *De fide divina*, 63]

y se distingue de la anterior en cuanto es movida por la autoridad de Dios de modo que es una virtud sobrenatural *quoad substantiam*.

No debemos olvidar que la fe informe es esencialmente una virtud infusa pues el acto de creer -movido por la autoridad divina- es un don de Dios que no perfecciona a la voluntad (como la caridad) sino al intelecto⁶. Aunque este acto no resulte meritorio ya que el corazón del creyente no ha sido suficientemente purificado y rectificado, permaneciendo aún en el pecado e impidiendo el uso pleno del hábito, procede de las gracias actuales. En cambio, la fe formada por la caridad permite que el intelecto especifique a la voluntad y ésta ordene su acto infalible y meritoriamente al fin sobrenatural como explica Cayetano: “(La fe) como virtud teológica del intelecto, lo coloca en la máxima perfección que puede obtener sobrenaturalmente en *esta vida*, ya que -por su naturaleza- la fe determina al intelecto -de manera infalible- tanto a la verdad como al bien sobrenaturales”⁷. Esta perfección intelectual no implica la evidencia intuitiva de Dios, pues ver la Deidad no es debido al hábito y acto de fe.

Si bien, ningún hábito operativo puede inherir simultáneamente en nuestras dos potencias espirituales como tampoco lo hace un accidente sobre diferentes sujetos⁸; le fe puede estar en la voluntad *accidentaliter* tanto por modo de disposición como por modo de consecuencia según lo explica S. Ramírez: “El *assensus fidei* es un acto elicativo del intelecto, pero imperativamente es un acto de la voluntad y es natural que surja de este movimiento voluntario, el temor, la esperanza y la caridad”⁹. De allí que debemos evitar cierto intelectualismo exagerado cuando concibamos al hábito de fe: ciertamente es una virtud especulativa pero no de manera exclusiva, pues la fe también es práctica en cuanto causa y regla de nuestra vida moral sobrenatural. En este sentido, la caridad es forma extrínseca¹⁰ de la fe en cuanto la mueve -a modo de fin- a su plena actualidad: “El bien -explica Santo Tomás- que constituye el fin de la fe, es decir, el bien divino, es el

⁶«Cum autem fides sit perfectio intellectus, illud per se ad fidem pertinet quod pertinet ad intellectum, quod autem pertinet ad voluntatem non per se pertinet ad fidem, ita quod per hoc diversificari possit habitus fidei. Distinctio autem fidei formatae et informis est secundum id quod pertinet ad voluntatem, id est secundum caritatem, non autem secundum illud quod pertinet ad intellectum» [S.Th., II-II, q.4, a.4]

⁷CAIETANUS, *Commentaria in Summam Theologicam (In Secundam Secundae)* ed. Leonina, Ex Typographia Polyglotta Roma, 1888-1906, II-II, q.4, a.5 en S. RAMÍREZ (ed.), *De fide divina*, 505

⁸ «Unus habitus non potest esse nisi unius potentiae, sicut una forma nisi unius materiae et unum accidens non nisi unius subiecti» [THOMAE AQUINATIS, *Scriptum Super Sententiis*, introd. a M. F. MOOS, (Paris: Lethielleux, 1933)IV, d.14, q.1, a.3, q.1a. 1]

⁹S. RAMÍREZ, *De fide divina*, 420

¹⁰ La caridad no es ni forma intrínseca, ni causa ejemplar, ni causa eficiente del hábito de fe porque éste tiene su propio objeto formal, mira como ejemplar a la ciencia de Dios y es causado -como todo hábito sobrenatural- por la gracia santificante.

objeto propio de la caridad. Por eso se llama a la caridad forma de la fe, en cuanto que por la caridad se perfecciona e informa el acto de la fe”¹¹

4) La psicología del acto interior de fe

Agustín enseña que el acto de fe pertenece formalmente al intelecto en cuanto implica pensar con asentimiento, pues *nullus credit, nisi prius cogitaverit esse credendum*(ML 44, 963)¹². Mientras el consentimiento es un acto de nuestro apetito racional, el asentimiento implica un *ascenso* del intelecto para elicitar el acto de fe, lo cual involucra el imperio de la voluntad en cuanto el juicio intelectual acerca de las verdades divinas permanece insatisfecho si el afecto –movido por la gracia- no se aplica en la adhesión a aquéllas¹³.

El *Catecismo* nos enseña que la fe no es un movimiento ciego del espíritu, sino una adhesión personal y un verdadero asentimiento del intelecto a las verdades reveladas por Dios y que han sido adaptadas a nuestro modo de conocer¹⁴. Esta enseñanza significa que, por un lado, el creer no es fruto de una presión ciega de la voluntad sobre el intelecto y, por otro, que este acto se adapta a nuestra naturaleza lo cual no priva la sobrenaturalidad del acto. Si bien, en el acto de fe está implicada la libertad de la creatura, Dios preceptúa este acto como Señor y Creador a quien debe prestarse plena sumisión de nuestro intelecto y voluntad puesto que realmente ha hablado al género humano¹⁵.

Es imposible elicitar un acto interior de fe sin que el intelecto sea movido por una gracia actual, incluso cuando el hábito permanece en estado informe. Como explica el P. Ramírez, este acto no sólo sana a nuestras potencias espirituales corrigiendo su infidelidad e impiedad; sino también, eleva al intelecto por medio de la ilustración o iluminación de las verdades divinas y, a la voluntad, por la inspiración y moción sobrenaturales¹⁶. Resulta necesario manifestar la causalidad de la gracia en este acto interior, puesto que la sola gracia exterior (milagros, profecías y predicación) no bastan

¹¹S.Th., II-II, q.4, a.3

¹² «*Et sic proprium est credentis ut cum assensu cogitet, et per hoc distinguitur iste actus qui est credere ab omnibus actibus intellectus qui sunt circa verum vel falsum*» [S. Th., II-II, q.2, a.1]

¹³S. RAMÍREZ, *De fide divina*, 216

¹⁴«*Sic Christi et sanctorum miracula, prophetiae, Ecclesiae propagatio et sanctitas, eius fecunditas et stabilitas divinae Revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiae accommodata, credibilitatis motiva quae ostendunt quod fidei assensus nequaquam sit motus animi caecus*» [Catechismus Catholicae Ecclesiae, §156]

¹⁵ «*Deo revelanti praestanda est oboeditio fidei (...) qua homo se totum libere Deo committit plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium praestando et voluntarie revelationi ab Eo datae assentiendo*» [Constitutio dogmatica de Ecclesia, en A.A.S, vol. LVII (1965), n. 5,5-75]

¹⁶S. RAMÍREZ, “La psicología del acto de fe” en *Ciencia Tomista* 95 (1968), 202-222, 214

para causar la fe puesto que la experiencia nos demuestra que algunos hombres -ante la misma gracia exterior- siguen permaneciendo incrédulos¹⁷. El P. Ramírez explica que una potencia natural no puede prorrumpir actos sobrenaturales sin el auxilio de la gracia que la eleve y la aplique y, de esta manera, el intelecto no puede causar por sí mismo un acto que supere su especie:

Por lo que se refiere a la intrínseca sobrenaturalidad del acto interior de fe salvífica, se hace patente ya sea por referencia al fin propio, al cual es proporcionado la bienaventuranza sobrenatural; o por razón del propio objeto formal y material: Dios revelando activamente, en cuanto autor del orden sobrenatural, y Dios pasivamente revelado como es en sí, que por naturaleza excede la capacidad natural de conocer de cualquier entendimiento creado o creable¹⁸

Si bien, el P. Ramírez había reflexionado acerca de la psicología del acto interior de fe, su artículo vio la luz de manera póstuma gracias a la edición de Victorino Rodríguez y que hizo público para conmemorar el Año de la Fe de 1968. En aquel trabajo, se reconocen tres elementos que confluyen en la generación de este acto: 1) la iniciativa divina; 2) el concurso general y natural de Dios que permite el movimiento de las potencias espirituales del hombre viador hacia sus objetos propios; y 3) el tránsito del orden natural al sobrenatural que requiere la acción divina (causa primera) y humana (causa segunda)¹⁹.

Respecto al primero, la iniciativa divina se manifiesta con la proposición del objeto de la fe a través de la enseñanza de la Iglesia docente, las Sagradas Escrituras u otras obras teológicas, siendo confirmada la autenticidad de la proposición mediante señales o signos que provienen misteriosamente del mismo Dios. Además, corresponde a la providencia y gobierno divinos ofrecer a todas las creaturas espirituales, las gracias actuales suficientes que les permitan prorrumpir un acto salvífico de fe y ordenarse a su fin último.

Respecto al segundo, el concurso general y natural de Dios permite que, por un lado, el intelecto humano sea capaz de conocer la verdad del orden natural en el cual se incluye los *preambula fidei*, es decir, la existencia de Dios como autor de la naturaleza, su atributo de suprema infalibilidad en el conocer y en el revelar y que conlleva la obligación de creer cuando Dios revele y hable; y, por otro, la tendencia natural de la

¹⁷ «*Videntium enim unum et idem miraculum et audiendum eandem praedicationem, quidam credunt et quidam non credunt*» (S.Th., II-II, q.6, a.1)

¹⁸S. RAMÍREZ, “La psicología del acto de fe”, 215

¹⁹Cf. *Ibid.*, 215-219

voluntad a apetecer la felicidad en común, lo que implica la inclinación natural a poseer y conocer la verdad.

Finalmente, el tránsito del orden al sobrenatural requiere la actuación de nuestras potencias espirituales siempre y en tanto sean movidas por la acción divina. De esta manera, el entendimiento especulativo –a partir del milagro- conoce *naturalmente* el hecho de la divina Revelación y, consiguientemente, comprueba de manera extrínseca (la sobrenaturalidad del milagro no es *quoad essentiam*) la existencia de verdades y promesas sobrenaturales del Dios revelador formulando el siguiente argumento:

En verdad Dios ha revelado de hecho estos misterios y ha prometido la visión de los mismos. Pero Dios siempre habla cosas verdaderas y hace promesas siempre verdaderas y sinceras. En consecuencia, es verdad todo lo que Dios revela al igual que sus promesas acerca de la concesión de la bienaventuranza²⁰.

Luego, el entendimiento práctico descubre su obligación de creer en Dios cuando habla y promete, formulando un juicio de credibilidad. Una vez conocido el milagro y la obligación de creer, surge en la voluntad un cierto estupor y temor reverencial que le despierta el deseo (a modo de veleidad) de descubrir y conocer al Dios que habla y sus misterios revelados. En este deseo o veleidad –fruto del entendimiento y del apetito natural de felicidad- actúa la gracia actual interior impulsando a la voluntad a que *quiera creer*, a fin de obtener la felicidad prometida por Dios. De allí que surja una serie de **movimientos afectivos** impulsados por la gracia que precederán al pensar con asentimiento (*cum assensu cogitare*) del cual habla Agustín, esto es, el consentimiento de querer la beatitud sobrenatural, la elección o decisión de creer las palabras y promesas divinas, el imperio de la voluntad sobre el intelecto para que elicit el acto de creer y el uso activo que eficazmente consiente al Dios revelador:

El tránsito de la credibilidad natural y la connatural veleidad de la bienaventuranza sobrenatural, al querer sobrenatural de la bienaventuranza prometida y el acto de fe sobrenatural; se realiza con gran naturalidad y de modo totalmente conforme al entendimiento y la voluntad. Por contraposición, en el caso de los demonios y las almas condenadas a quienes no se concede ninguna gracia sobrenatural, no tiene lugar este tránsito²¹

Catalina de Siena asemeja la ausencia de fe con la ignorancia y con la soberbia en cuanto el hombre confía en sus propias fuerzas intelectuales y afectivas,

²⁰*Ibid.*, 218

²¹*Ibid.*, 219

desconociendo que la providencia divina ha dispuesto que no sólo todo movimiento humano (intelectual, afectivo y sensible), sino también, el mismo universo, procedan del amor de Dios en orden a socorrer las necesidades de la creatura racional, principalmente su santificación²².

Mientras los conocimientos y afectos humanos son volátiles, demostrándole al hombre su mutabilidad (el *no ser*), la gracia es estable y no puede ser quitada ni cambiada a menos que nuestra libertad regrese al pecado. No obstante, el movimiento de ascenso hacia Dios es causado por la iniciativa divina: “Si alguna vez soy servido por la criatura, soy Yo quien da ese deseo y aptitud, lo mismo que el poder y el saber para para llevarlo a la práctica”²³.

La santa Doctora explica que las infidelidades, impacencias y murmuraciones de los hombres respecto a la providencia divina son toleradas por Dios *ya que nos ama sin ser amado por nosotros*, pero el cúmulo de pecados mortales hace que nos alejemos de la semejanza divina porque nos apartan de la gracia. De allí la necesidad de purificarla *luz de la santísima fe* en la sangre del Cordero, para no caer en la muerte eterna:

Entonces, aquella alma (alusión autobiográfica de santa Catalina), abriendo los ojos del entendimiento, con la luz de la santísima fe puesta en su divina Majestad, con anhelante deseo, pues por las palabras dichas conoció mejor la verdad sobre la dulce providencia, para obedecer a su mandato, miró en el espejo de su inmensa caridad, y comprendió que Él era suma y eterna Bondad y que nos había creado y vuelto a comprar con la sangre de su Hijo sólo por amor. Con el mismo amor daba el alma lo que recibía de Dios y Él permitía. Las tribulaciones, los consuelos y todo lo demás era dado por amor y para ayudar a la salvación del hombre y no con otro fin²⁴.

5) Conclusión

La providencia particular de Dios sobre el hombre no sólo proporciona el hábito y acto sobrenatural de la fe y todos los consuelos a ella pertenecientes, sino también, las tribulaciones que permiten purificar nuestros afectos y movimientos voluntarios para

²²«Con mi sabiduría he ordenado y gobierno el mundo entero con tal orden, que nada le falta: nadie puede añadirle más. Lo he provisto todo en el alma y en el cuerpo; no obligado por vuestra voluntad, porque no existíais, sino únicamente por mi clemencia, obligado por mí mismo cuando hice el cielo y la tierra, el mar y el firmamento; es decir, el cielo para que diera vueltas encima de vosotros; el aire, para que respiraseis, el fuego y el agua para que uno templara al otro; el sol para que no estuvieseis en oscuridad: todo compuesto y ordenado para acudir a las necesidades del hombre. Todo lo he hecho con grandísimo orden y providencia»[CATALINA DE SIENA, *El Dialogo en Obras Completas*, trad. por J. SALVADOR CONDE (Madrid: BAC, 1996) 347]

²³*Ibid.*, 344

²⁴*Ibid.*, 343

conocer y amar a Dios de manera más perfecta. Al respecto, R. Garrigou-Lagrange enseña:

Verdad es que Dios purifica nuestro deseo de la salvación del amor propio que se le mezcla, por medio de alguna incertidumbre que permite se suscite en nosotros, la cual nos obliga a amarle por sí mismo y con más pureza. Es necesario hacer abandono de sí mismo en Dios con espíritu de fe, creyendo, como dice San Pablo que todas las cosas contribuyen al bien de los que aman a Dios y perseveran en el amor²⁵.

A lo largo del trabajo, observamos que nuestra potencia intelectual es sujeto del hábito fe y le permite elicitar actos que superan su capacidad natural. Sin embargo y a diferencia del orden natural, resultan necesarios una serie de movimientos afectivos, particularmente el imperio de la voluntad, para que el juicio intelectual se aplique en la adhesión de las verdades divinas y no permanezca insatisfecho debido a la invidencia de aquéllas.

²⁵ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La providencia y la confianza en Dios*, trad. J. DE RIEZU (Buenos Aires: Desclée, 1945) 214.