

EL PROCESO PREPARATORIO A LA FE, SEGUN RIPALDA

por

EMILIO RUSO PBRO. *

Si el acto de creer es sumamente sencillo a simple vista, estudiado algo a fondo presenta bastante complejidad; no tanto en sí mismo, cuanto en su proceso preparatorio. En efecto, al asentimiento intelectual de la fe precede el imperio de la voluntad; y éste, como todo acto volitivo, supone un acto previo del entendimiento, que ilumine su objeto. He aquí, según Ripalda, las grandes etapas que hay que recorrer en el estudio del problema de la fe.

Brevemente las hallamos esbozadas en el título de la disp. XV *de Fide*, que reza así: "De cognitione praevia ad affectum fidei"; donde evidentemente se habla de fe, de afecto, y de conocimiento previo a este afecto.

Tal vez en ninguna parte nos dé Ripalda tan explícita y concisamente como aquí las líneas generales del estudio del proceso preparatorio que a nosotros nos interesa; pero el desarrollo de ese esquema supone una porción de datos esparcidos por diversos lugares de los tratados *de Fide* y *de Ente Supernaturali*. Veamos de sistematizarlos, estudiando separadamente el acto de fe, el afecto y el conocimiento previo.

* Con mucho gusto publicamos este artículo, parte importante de una tesis doctoral, presentada en la Facultad Teológica de la Universidad Gregoriana de Roma en 1936, por el autor meses antes de ofrendar su vida por Dios y por España.

I. EL ACTO DE FE.

Ante todo es preciso saber qué se entiende aquí por fe, ya que esta palabra puede tener más de un significado, y en efecto Ripalda habla frecuentemente de fe lata y estricta, promisoria y asertiva, imperfecta y perfecta, etc.

En cuanto a las expresiones de fe estricta y lata, hace notar nuestro autor ¹, que las introdujo él para designar dos clases de fe, cuya distinción se funda, dice, en la Escritura y en los Padres.

Varias son las definiciones que de ambas clases de fe da el autor; y aunque en substancia son idénticas, pero cada una presenta una faceta peculiar. Es tan importante esta cuestión en el sistema de Ripalda, que no podemos menos de pararnos a analizar y comparar entre sí las diversas definiciones, para llegar a la síntesis suprema de todas ellas. He aquí, pues, los elementos característicos de las principales definiciones:

Fe estricta:

quae ex auditu.

ex revelatione facta per verbum Dei.

ab habitu fidei (*tantum*).

requiritur audire *praedicantem*.

assensus propter testimonium Dei, propositum ab Ecclesiae ministerio *externo et vocali*.

Fe lata:

1. D. E. 20, 78
quaevis cognitio et illustratio *supernaturalis*.

Ib. 115
per cognitiones *supernaturales* pertinentes ad habitus *intellectuales supernaturales*.

Ib. 117
(*etiam* ab habitu fidei).

Ib 120
sufficit audire vocem *creaturarum*.

2. D. E. 73, 7
ex testimonio *creaturarum irrationalium*, aut ex *inspiratione interna* Dei, absque voce *extrinsecus* sonante. Quaecumque cognitio *supernatu-*

1. De Ente *supernaturali* (= D. E.) 63, 30. En las citas de Ripalda el primer número remite a la disp., el segundo al marginal.

ralis *infusa* a Deo, aut immediate, aut ministerio creaturarum irrationalium.

Ib. 19

illustratione occulta et infusa a Deo *simul* cum notione naturali.

Ib. 24

ex *sola* meditatione creaturarum.

3. D. F. 2, 6

quaecumque notitia rei, praesertim *obscura*, ex illustratione supernaturali et infusa a Deo.

solum innititur testimonio ab Ecclesia proposito.

ex revelatione Dei *ut loquentis* cum creatura rationali.

A base de lo que precede y de los contextos respectivos se concluye:

1. Las diversas definiciones coinciden esencialmente.
2. En D. E. 63 se insiste en la proposición de la Iglesia ².
3. No hay evolución en el modo de concebir la fe estricta ³.
4. He aquí finalmente la síntesis de las precedentes definiciones:

a) *Fe estricta*: Conocimiento basado en la revelación divina por locución con la creatura racional y ejecutado con el hábito de la fe precisamente. O sea: "assensus obiecti revelati propter auctoritatem et revelationem divinam, qua Deo loquenti credimus assertum ab eo" ⁴.

b) *Fe lata*: Cualquier conocimiento sobrenatural, generalmente obscuro, infundido inmediatamente por Dios por inspiración interna, solo o junto con el conocimiento natural; o nacido de la contemplación de las criaturas irracionales, y ejecutado ⁵ por cualquier hábito sobrenatural intelectual, que puede ser de fe, pero que no es preciso que lo sea.

A primera vista podría parecer que lo característico de las dos clases de fe es que en la fe lata Dios habla por las criatu-

2. Véase más abajo.

3. Más adelante lo haremos notar a propósito de Harent.

4. D. F. 15, 61.

5. D. E. 20, 6.

ras, según el dicho del Salmista "coeli enarrant... annuntiat firmamentum", y que en la fe estricta habla por la Iglesia. Es cierto que en el tratado *de Ente Supernaturali*, y particularmente en la disp. 63, aparece con mucha frecuencia el elemento de la proposición de la Iglesia; en cambio en el tratado *de Fide* desaparece, y aún se excluye positivamente ⁶ la necesidad de tal proposición. Esto hizo creer a Harent ⁷, que en este punto Ripalda había sufrido una evolución hacia el fin de su vida. Ya Lugo notó ⁸ que, dada la frecuencia con que aparece la proposición de la Iglesia, podría creerse que tal es el elemento constitutivo de la fe estricta según Ripalda, pero que en realidad no era tal la mente del autor del *de Ente Supernaturali*. En fin, el mismo Ripalda, respondiendo a las insinuaciones de Lugo, hace notar que, cuando habla de la proposición de la Iglesia, es porque tal es la manera ordinaria de conocerse el objeto de la fe estricta; pero que en absoluto no es necesaria dicha proposición, pues basta para la fe estricta que su objeto haya sido revelado por Dios y conocido con el hábito de fe ⁹. Y adviértase en el mismo lugar, que ésta y no otra es la fe estricta de que se ha venido tratando en todas las disputas anteriores ¹⁰.

Ahora bien, nuestra fe es un acto del entendimiento ¹¹, y aunque es también sobrenatural ¹², esta cualidad no suplanta las leyes naturales, antes las eleva y sublima ¹³. Veamos cuáles son esas leyes.

El asentimiento es un acto por el que afirmamos la verdad de una proposición ¹⁴; verdad que puede percibirse inmediatamente, por simple inteligencia, o, cuando ésta no basta para llegar a percibir la verdad de la proposición, mediante otra verdad más clara que la primera y relacionada con ella ¹⁵. Como quiera, es preciso llegar a una razón en que estribe inmediatamente el asentimiento intelectual, so pena de proceso in infinitum ¹⁶.

6. Véase por ejemplo D. E. 6, 29-33.

7. DTC, 7, 1758ss.

8. Lugo, *De fide*, 12, 8.

9. *De fide* (=D. F.) 17, 146.

10. Véase D. F. II, 6.

11. "Credere non pertinet directe ad voluntatem, sed ad intellectum" (D. F. 9, 14).

12. D. F. 9, 1; D. E. 45, 30.

13. D. F. 10, 6.

14. D. F. 2, 23.

15. D. F. 2, 11.

16. D. F. 2, 12-25; 3, 2.

Esa razón, tratándose de un asentimiento intelectual, no puede ser otra que la verdad que es el objeto del entendimiento; sin que en esto quepa excepción alguna ¹⁷. Y para que sea el entendimiento quien tome la iniciativa, es preciso que dicha verdad sea evidente, inmediata o mediatamente; de no darse evidencia, deberá intervenir la voluntad ¹⁸. Este es precisamente el caso de la fe.

En efecto, por la fe afirmamos la verdad de una proposición ¹⁹, y la verdad ha de ser a punto fijo el objeto formal de nuestro asentimiento de fe ²⁰. Pero no siendo aquella evidente, por lo común ²¹, es preciso que intervenga la voluntad para sacar al entendimiento de la indiferencia ²².

2. EL AFECTO.

La voluntad interviene en el proceso preparatorio del acto de fe moviendo al entendimiento a dar un asentimiento que aquel por sí mismo no daría. El objeto formal o motivo del imperio de la voluntad ha de ser de orden volitivo, y consiguientemente no puede ser sino la bondad ²³:

Tratándose del acto de creer, esa bondad se llama credibilidad, la credibilidad moral que es aquella cualidad por la que una proposición es susceptible de ser creída honesta y prudentemente ²⁴.

Ahora bien, el asentimiento de fe no será honesto, ni por consiguiente será prudente su imperio, sino a condición de que sea verdadero ²⁵; ni será tal, si no consta suficientemente la verdad del hecho de la revelación divina ²⁶, que es lo que constituye la credibilidad física ²⁷.

17. "Deus non potest praecipere assensum obiecti, quod non appareat aliqua ratione verum...; nam impossibile est intellectui assensus falsi aut non veri" (D. F. 2, 28).

18. "Sola evidentia obiecti rapit intellectum ad assensum independenter a voluntate" (D. F. 16, 40).

19. "Ut intellectus per assensum fidei persuadeat sibi *vera* esse credibilia, proponi debet veritas obiectiva eorum" (D. F. 2, 23).

20. D. F. 2, 1.

21. D. F. 16, 3.

22. D. F. 16, 8.

23. D. F. 2, 28.

24. D. F. 6, 41.

25. D. F. 15, 53.

26. D. F. 15, 54.

27. D. F. 6, 41.

Así, pues, le credibilidad moral supone la credibilidad física ²⁸, pero la primera es la que directamente interesa para el imperio de la voluntad ²⁹.

Se explica fácilmente la parte que a la voluntad incumbe en el proceso previo a la fe, dada la obscuridad característica de tal acto y la firmeza con que sin embargo se asiente al testimonio divino ³⁰; firmeza que es extrínseca al acto del entendimiento como tal, y proviene del afecto que lo acompaña ³¹. Este afecto de la voluntad es el que hace que el asentimiento sea libre, obsequioso y meritorio ³².

Por lo demás, la voluntad no usurpará en modo alguno las funciones del entendimiento, que es el que ejecuta (*elicit*) el acto de fe; y aunque el motivo intrínseco de éste es la verdad, pero la bondad puede serlo extrínseco, actuando sobre la voluntad para que ésta impere el asentimiento ³³, que no podrá menos de ejecutar razonablemente el entendimiento, si conoce que las razones que mueven a la voluntad son verdaderamente suficientes. En una palabra, al afecto debe preceder el conocimiento.

3. EL CONOCIMIENTO PREVIO.

Como Ripalda estudia ampliamente este punto, vamos a distinguir dos aspectos: el objeto y la naturaleza de este conocimiento previo.

A. Objeto de este conocimiento.

Este conocimiento versa sobre el objeto del afecto de la voluntad, que no es otro que la honestidad del asentimiento de fe ³⁴; y la razón de que preceda dicho conocimiento es, sin duda, la razón general de ser la voluntad una facultad ciega, pero más en particular, por ser intelectual el acto que ella impera y por la trascendencia de dicho acto, que es fundamento básico de la religión y santidad cristiana ³⁵.

28. D. F. 3, 70; 6, 8.

29. D. F. 6, 41.

30. D. F. 2, 26s.

31. D. F. 6, 48; 16, 125.

32. D. F. 15, intr.; 2, 26.

33. D. F. 16, 12.

34. D. F. 16, 1.

35. D. F., proem.

La bondad u honestidad en cuestión no es otra cosa que la credibilidad moral, que es la que directamente influye sobre el imperio de la voluntad; pero la credibilidad moral supone la credibilidad física. Vamos a exponer más exactamente estos conceptos según Ripalda.

Credibilidad dice capacidad o posibilidad de una proposición para ser creída. En este sentido se dice que la proposición es *creíble*, considerándola en potencia de formar parte del asentimiento de fe; de la misma manera que cuando sobreviene el acto, la proposición es creída ³⁶.

La credibilidad es física o moral, según sea la capacidad de la proposición. La credibilidad física denota que una proposición puede materialmente ser afirmada; la credibilidad moral designa la honestidad del acto de fe que recaiga sobre dicha proposición. La primera se refiere más bien al objeto; la segunda, al sujeto que cree. Esto etimológicamente.

Prácticamente, la credibilidad física afirma el hecho de la revelación de la proposición, hecho que, tratándose de nuestra fe, tiene una importancia básica, por ser por definición el presupuesto indispensable del acto de creer. La credibilidad moral señala aquella cualidad que mueve directamente no al acto de fe, sino al afecto de la voluntad que impera dicho acto. Es decir, que prácticamente, la credibilidad física equivale a la verdad de la existencia de la revelación, la credibilidad moral a la honestidad del asentimiento ³⁷. Una proposición puede tenerse honestamente por revelada, y en este sentido ser creíble moralmente, aun cuando de hecho no haya sido revelada. Es decir, la credibilidad moral y la física son separables. Esto se entiende de la credibilidad física natural, no de la sobrenatural, que es inseparable de la credibilidad moral ³⁸. En efecto, si suponemos sobrenatural el acto de creer, siendo el error incompatible con la sobrenaturalidad en el asentimiento ³⁹ y siendo erróneo un acto que afirmara (*in actu exercito*) la existencia de la revelación cuando ésta no se da, y siendo en fin inmoral en cierto sentido

36. D. F. 6, 41.

37. D. F. 12, 22; 3, 70; 6, sect. 5.

38. D. F. 6, 41.

39. D. F. 10, 3.

un acto erróneo ⁴⁰, síguese que la credibilidad moral y la credibilidad física sobrenatural son recíprocamente inseparables.

En el caso de que no se dé credibilidad moral, puede ponerse física aunque imprudentemente un acto de fe, el cual no será sobrenatural, pues es erróneo, sino natural ⁴¹.

Supone, pues, la credibilidad moral que precede la credibilidad física, o lo que es lo mismo, el asentimiento honesto supone la revelación de su objeto. En efecto, el imperio (y por consiguiente el asentimiento imperado) será honesto, si el objeto del asentimiento es prudentemente creíble (credibilidad moral); y lo será, si se percibe la revelación, que junto con la autoridad constituye el objeto formal o motivo de creer ⁴², que es lo que hace el objeto material de la fe capaz de ser creído (credibilidad física).

Este recurso al objeto formal o motivo de la fe, y por tanto a su conocimiento, puesto que aquél no mueve sino en cuanto es conocido ⁴³, lo exige la naturaleza misma del entendimiento, que no puede afirmar sin motivo u objeto formal. Este no lo constituye ordinariamente ⁴⁴ la verdad intrínseca del simple enunciado del objeto material de la fe; y por esto es preciso apoyar el asentimiento en una verdad extrínseca ⁴⁵, cual es en nuestro caso concreto la autoridad y la revelación.

Pero a su vez, la autoridad y la revelación, en cuanto objeto formal de nuestra fe, no las conocemos inmediatamente. Conocemos, sí, la autoridad de Dios en abstracto, y esto inmediatamente; pero no en cuanto interviene como garantía de verdad de una proposición concreta ⁴⁶. Mucho menos conocemos inmediatamente el hecho de la revelación de aquella proposición. Y precisamente por esto no podemos llegar hasta la autoridad divina que informa el objeto material mediante la revelación, que es como vehículo y aplicación de aquélla ⁴⁷.

De manera que toda la obscuridad del objeto material y de la intervención de la autoridad testificante viene a refundirse en

40. D. F. 15, 53.

41. D. F. 6, 52.

42. D. F. 2, 13.

43. D. F. 2, 9.

44. D. F. 2, 30.

45. D. F. 2, 23.

46. D. F. 2 65.

47. D. F. 2, 65s.

la obscuridad del hecho de la revelación ⁴⁸, demostrado el cual y supuesta la autoridad que siempre lo acompaña ⁴⁹, es patente la credibilidad física del objeto de fe y por consiguiente también su credibilidad moral.

La obscuridad del hecho de la revelación es manifiesta, dado que la revelación de que aquí se trata (objeto formal inadecuado de nuestro asentimiento) no es otra que la Revelación pública ⁵⁰, que terminó con los Apóstoles ⁵¹ y que por ser un hecho contingente ⁵² y para nosotros pretérito, no podemos conocer inmediatamente ⁵³, mucho menos con evidencia ⁵⁴.

Por la misma razón que no era posible al entendimiento afirmar inmediatamente la verdad del objeto material obscuro, tampoco lo será dar por verdadero el objeto formal, y más particularmente el hecho de la revelación, dado que éste no es más perspicuo que el objeto material. Por donde, así como el asentimiento de éste tenía que estribar en un motivo extrínseco a él y más claro que él, así el asentimiento de este motivo, no siendo en sí evidente, tendrá que apoyarse en otro ⁵⁵.

De esta manera se llega a la cuestión espinosa, "dificillima" ⁵⁶ del análisis de la fe, que surge precisamente cuando se trata de conocer el motivo por que se afirma la autoridad y revelación ⁵⁷.

Este motivo es en cuanto a la autoridad del testimonio divino, la verdad intrínseca que aparece inmediatamente con sólo entender los términos con que se declara dicha autoridad ⁵⁸; y en cuanto a la existencia de la revelación, la misma revelación aprehendida como existente en virtud de los argumentos extrínsecos ⁵⁹. Estos argumentos son la base del conocimiento o juicio de la doble credibilidad, física y moral ⁶⁰.

No puede menos de llamar la atención, que en el análisis de

48. D. F. 3, 17.

49. D. F. 6, 2.

50. D. F. 7, 12.

51. D. F. 8, 21.

52. D. F. 3, 27.

53. D. F. 2, 10; 6, 36.

54. D. F. 12, 1.

55. D. F. 3, 27-41.

56. D. F. 2, 13.

57. D. F. 2, 13; 13, 27. 69.

58. D. F. 3, sect. 1.

59. D. F. 3, sect. 4.

60. D. F. 3, 70.

la fe, que tiene por objeto hallar la razón formal objetiva de creer ⁶¹, se incluya un problema (el conocimiento de la credibilidad) ciertamente previo al acto de fe ⁶². Pero es que, según Ripalda, por la fe creemos no sólo las verdades, sino también la autoridad y la revelación ⁶³, la credibilidad ⁶⁴ y aun los mismos argumentos o motivos de ésta ⁶⁵. Esta última afirmación es corolario de otras dos, a saber: que los argumentos son verdaderos *motivos*, aunque inadecuados, del asentimiento de la revelación ⁶⁶, y que el objeto formal o motivo también es *creído* ⁶⁷. Así, pues, nada de extraño que el análisis de la fe vaya persiguiendo hasta las últimas ramificaciones del acto de creer, para descubrir su “ratio obiectiva credendi”.

Sin embargo no son creídos de idéntica manera el objeto material y el formal; porque el primero es creído “ut obiectum *quod*”, y el segundo “ut obiectum *quo*” ⁶⁸. Mejor dicho, sólo se cree el objeto material informado por la autoridad y la revelación ⁶⁹; todo lo demás se cree no en sentido estricto y propio, sino en cuanto que se conoce con el hábito de la fe ⁷⁰, y ésta infusa ⁷¹, divina ⁷². De manera que uno es el hábito con que se pone el acto de fe propiamente tal y cuanto a él conduce; pero sólo aquél asentimiento intelectual que tiene por objeto una verdad revelada por Dios, y en cuanto tal afirmada, es acto de fe en sentido estricto. Así se explica que el conocimiento de la credibilidad, tanto moral como física ⁷³, y de la autoridad y revelación ⁷⁴, precedan al acto de fe estricta.

B. *Naturaleza de este conocimiento.*

La credibilidad de una proposición se asienta en el hecho de haber sido revelada por Dios. Pero no siendo por sí misma evi-

61. D. F. 3, 54. 60.

62. D. F. 6, 9.

63. D. F. 2, 13; 3, I. 2 y sect. 2 y 4.

64. D. F. 15, 61.

65. D. F. 3, 29.

66. D. F. 3, 54-68.

67. D. F. 3, 14. 15. 24.

68. D. F. 2, 63; 8, 7; 2, 120.

69. D. F. 8, I.

70. D. F. 15, 61.

71. D. F. 3, 24.

72. D. F. 3, 28. 50.

73. D. F. 3, 70.

74. D. F. 8, 7.

dente la revelación, es preciso verla a la luz de los argumentos que prueban su existencia. Estos precisamente son los que llevan a la credibilidad física y moral de una proposición ⁷⁵.

Este conocimiento fundado en los argumentos, no es preciso que sea evidente. Basta que produzca una persuasión obscura pero prudente, a la manera que los motivos inmediatamente *probables* engendran un asentimiento obscuro opinativo ⁷⁶.

Al decir que no es preciso que sea evidente no se excluye la posibilidad de que lo sea ⁷⁷, ni mucho menos se exige que *todo* conocimiento de la credibilidad deba ser obscuro. Sólo se niega la *necesidad* de esta evidencia para *todo* asentimiento ⁷⁸. La evidencia de que aquí se trata no es la evidencia refleja, sino la directa ⁷⁹.

No sólo no se excluye la posibilidad de tal evidencia de credibilidad (y aquí, y siempre que no se advierta otra cosa, se entiende la credibilidad moral, según la nomenclatura de Ripalda), sino que se afirma positivamente de los objetos de nuestra fe en sí mismos ⁸⁰ y de los asentimientos "perfectos" y "firmes" de dichos objetos ⁸¹.

La *perfección* y la *firmeza* del asentimiento de fe, de que aquí habla Ripalda, es extrínseca al acto de fe y consiste en la constancia y tenacidad que la adhesión de la voluntad da a dicho acto. Distínguese de la perfección intrínseca del acto de fe sobrenatural, que consiste en la conexión infalible de éste con su objeto, en virtud de la sobrenaturalidad del acto. La perfección y firmeza extrínseca de que aquí se trata, puede tener grados en su intensidad, y no es común a todo asentimiento ⁸²; y aun aquellos asentimientos que se dan con evidencia de credibilidad moral no la exigen sino en cuanto imperados por la volun-

75. D. F. 6, 4; 3, 70.

76. D. F. 6, 4. VIZMANOS (*La Apologética de los Escolásticos postridentinos*, en *Estudios Eclesiásticos*, 13, 1934, 435) encuentra cruda esta yuxtaposición de conocimiento obscuro, fundado en los argumentos de credibilidad, y asentimiento opinativo, que estriba en motivos probables.

77. D. F. 6, 49.

78. D. F. 6, sect. 6s.

79. D. F. 6, 78.

80. D. F. 6, 43-46.

81. D. F. 6, 48-57.

82. D. F. 6, 49.

tad; pues, en cuanto intelectual, el asentimiento de fe no *requiere* evidencia de credibilidad moral ⁸³.

En concreto, es “perfecto” y “firme” aquel asentimiento que supone en el creyente tal tenacidad y constancia, que excluya aun *físicamente* el temor y la duda del asentimiento contrario, hasta el punto de estar dispuesto a dar la vida antes que negar el asentimiento, por creer esto último *absolutamente* ilícito e imprudente. Tal disposición de ánimo no puede fundarse en simple probabilidad de la prudencia y licitud del asentimiento y de la ilicitud e imprudencia del no asentir. Luego exige más que probabilidad, exige evidencia ⁸⁴. Y es que a mayor credibilidad moral, corresponde mayor honestidad en el asentimiento; y a mayor evidencia de aquélla, mayor firmeza de éste. Por lo cual, si un asentimiento llega al máximo de la firmeza y perfección de que en realidad son dignos y capaces nuestros dogmas ⁸⁵, será preciso que haya *evidencia* de credibilidad ⁸⁶, por cuanto ni siquiera la *certeza intrínseca* al asentimiento sobrenatural es suficiente, ya que ella no influye en tal firmeza, sino que ésta proviene del afecto ⁸⁷.

Si es posible en algunos casos la evidencia de credibilidad, no es necesaria en todos; y así se dan *algunos* asentimientos, no “perfectos” o “firmes”, que carecen de evidencia. En efecto, ésta nace de la perfecta consideración de los argumentos; y a muchos fieles no se les han propuesto jamás tales argumentos, o al menos la autoridad de quien se los propuso no era tal que bastara por sí sola para producir evidencia de la existencia de dichos argumentos y por ella evidencia de la credibilidad. Luego, o no se precisa ésta, o hay que convenir en que la mayor parte del pueblo cristiano no cree convenientemente ⁸⁸.

Ni vale acudir a la evidencia respectiva ⁸⁹, ya que ésta no traspasa los límites de la minoría de edad mental, ni como evidencia es compatible con el temor y la duda, que sin embargo,

83. D. F. 6, 57.

84. D. F. 6, 49.

85. D. F. 6, 43.

86. D. F. 6, 55. 95.

87. D. F. 6, 51.

88. D. F. 6, 58.

89. D. F. 6, 39.

aunque inadvertida e inculpable, se insinúa en muchos actos de fe ⁹⁰.

Además, para un afecto natural puramente honesto, basta el conocimiento probable de la honestidad del asentimiento imperado por aquél. Ahora bien, de providencia ordinaria son inseparables dos actos, sobrenatural y natural, que versen sobre el mismo objeto ⁹¹. Luego también para el afecto sobrenatural basta la probabilidad ⁹² o conocimiento imperfecto ⁹³ de la credibilidad.

En fin, sin evidencia, antes con obscuridad, puede conocerse la honestidad del objeto de las virtudes morales; pues lo mismo se diga de la credibilidad u honestidad de la fe ⁹⁴.

Y no se objete que la fe es virtud especulativa o intelectual, y que por lo mismo exige conformidad real y no puramente aparente, con la que pueden contentarse las virtudes morales y prácticas ⁹⁵; porque el argumento "a pari" no va de las virtudes morales a la fe intelectual, sino al afecto de la voluntad que impeña dicha fe; afecto que, como las virtudes morales, puede honesta y aun meritoriamente imperar un asentimiento basado sobre una revelación, que equivocadamente se cree verdadera ⁹⁶.

Tampoco vale objetar la "firmeza" del afecto de la fe sobre el de las otras virtudes. Porque se responde que no se requiere firmeza actual para todo acto de fe, sino sólo habitual; y para ella basta la probabilidad ⁹⁷. Tanto más, que tal firmeza depende de la dignidad y excelencia misma del motivo de la fe, y no del grado de conocimiento de aquélla ⁹⁸.

En resumen, para Ripalda, el conocimiento previo al afecto

90. D. F. 6, 60. Aquí admite Ripalda que un católico menor de edad, según parece, educado en una familia cuyos miembros profesan religiones diversas, puede creer, y añade: "Quamvis iure possit dubitare de credibilitate religionis catholicae motivoque ad evidentiam sufficienti..." Años más tarde, y con manifiesta dependencia de nuestro autor, escribía Estrix, refiriéndose al mismo caso de un rudo educado entre herejes, que se hace católico: "Cui dubium esse potest, quin *formidare* huic *liceat*? Imprudens est si non formidet" (ESTRIX, *Diatriba theologica...*, Assertio 35; Amberes, 1672, pág. 85s). Estas proposiciones son interesantes, al menos como precedentes de una cuestión zanjada en el Concilio Vaticano.

91. D. E. 20, sect. 18.

92. D. F. 6, 43.

93. D. F. 6, 67.

94. D. F. 6, 68.

95. D. F. 6, 69.

96. D. F. 6, 70.

97. D. F. 6, 71. 74. 80.

98. D. F. 6, 75; 9, 53.

imperante el acto de fe, puede no ser evidente, sino sólo probable ⁹⁹.

Ante esta afirmación de Ripalda, no han faltado autores que han hecho notar la gran semejanza que existe entre ella y cierta proposición, la 21.^a, de las 65 que condenó Inocencio XI el 2 de marzo de 1679 ¹⁰⁰. La proposición condenada dice así: "*Assensus fidei supernaturalis et utilis ad salutem stat cum notitia, solum probabili revelationis; immo cum formidine, qua quis formidet ne non sit locutus Deus*". Dicha proposición con otras condenadas en la misma ocasión, están tomadas de Estrix ¹⁰¹; corresponde a ésta del Doctor lovaniense: "*Judicium probabile ac verum de locutione divina ceterisque ad fidem praecognoscendis, satis momenti habere potest ut is, qui ex illo dependet, assensus fidei supernaturalis sit, etiamsi adsit formido ne Deus non sit locutus, quae hic et nunc deponi non possit*" ¹⁰².

La relación íntima de esta aserción con la proposición condenada es evidente. El parentesco entre Estrix y Ripalda en este punto ya lo hizo notar Manuel de Filguera en su *Lucerna* ¹⁰³. En nuestros tiempos han insistido en ello Gardeil ¹⁰⁴ y sobre todo Harent, quien además atribuye a Ripalda la paternidad de las proposiciones 19 a 23 ¹⁰⁵ y aun llega a decir que al condenar la doctrina de Estrix, Inocencio XI ha querido condenar al maestro (Ripalda) en el discípulo ¹⁰⁶.

Pero es de notar, que la proposición condenada trata del hecho de la revelación ("ne non sit locutus Deus"), o credibilidad física; en cambio Ripalda habla de la credibilidad moral u honestidad ¹⁰⁷. Además hay que tener presente que Ripalda sólo niega la evidencia directa, no la indirecta o refleja, fundada en la probabilidad directa y en el principio probabilista, según el cual es honesto y prudente seguir una opinión sólidamente proba-

99. D. F. 6, 63, 64, 67, 71, 75; 7, 23; 8, 9, 71, 76; 10, 4; 15, 2, etc.

100. VIVA, *Dammatarum thesium theologica trutina* (pars 2, Padua, 1717) pág. 268.

101. ESTRIX, *Diatriba theologica... sive manu ductio ad fidem divinam pervestigandam, confirmendam, expoliendam...* Amberes, 1672.

102. ESTRIX, l. c., sect. 4, assert. 34, pág. 85.

103. CÁRDENAS, *Crisis theologica* (Venecia, 1700), 4, diss. 14, cp. I (Venecia: 1700) pág. 103.

104. DTC, 3, 2233 y 2293.

105. HARENT, DTC, 7, 1795.

106. HARENT, l. c. 1796.

107. Por ejemplo D. F. 6, 56, 63, 68; que son precisamente los sitios que aduce GARDEIL (DTC, 3, 2233) para emparentar la posición de Ripalda con la doctrina condenada de Estrix.

ble ¹⁰⁸; debiendo advertirse que siendo de índole moral las proposiciones a cuya serie pertenece la mencionada proposición 21, la condenación de la probabilidad como insuficiente sólo lleva a admitir evidencia refleja, que es la que interesa a los moralistas en el tratado de Conciencia ¹⁰⁹, y tal evidencia la admite Ripalda explícitamente ¹¹⁰. Por último, al negar la necesidad de la evidencia para todo acto de fe, nuestro autor sólo se refiere a los rudos, que son los que no conocen debidamente los argumentos que tal evidencia producen ¹¹¹; en cambio de los que conocen dichos argumentos ya nos ha dicho que tienen evidencia de credibilidad moral ¹¹².

Por lo demás, como advierte Viva ¹¹³, lo que Ripalda llama probabilidad es lo que comunmente recibe el nombre de evidencia moral respectiva. Y es que nuestro autor, siguiendo a los antiguos, reserva este nombre de evidencia a la intuitiva ¹¹⁴.

Tiene otra cualidad este conocimiento previo, cualidad de gran trascendencia en la concepción de Ripalda, y es su sobrenaturalidad ¹¹⁵. Como que precisamente por ella nuestra fe está inmune de error, que es incompatible "ex natura rei" con ella ¹¹⁶.

Son sobrenaturales no sólo el acto estricto de fe, sino también todos aquellos actos que le preceden inmediatamente ¹¹⁷; tales son el afecto ¹¹⁸ y el conocimiento previo ¹¹⁹. La sobrenaturalidad de cada uno de estos actos viene exigida por la del acto a que preceden. Es decir, porque el acto de fe es sobrenatural, habrá de serlo el afecto; y porque éste lo es, tendrá que serlo a su vez el conocimiento previo.

Es tan incompatible el error o falsedad con la fe sobrenatural, que, en el caso de no poder discernirse la falsedad de un asentimiento que se pretenda dar, o éste no será sobrenatural,

108. D. F. 6, 78. 95.

109. D. F. 6, 78.

110. D. F. 6, 20.

111. D. F. 6, 58.

112. D. F. 6,44. 48. 55.

113. *Op. c.*, pág. 208s.

114. D. F. 12, 9.

115. D. F. 9.

116. D. E. 46, 6; 48, 2; D. F. 3, 58; 10, 6.

117. D. F. 9, 104.

118. D. F. 16, sect. 4; D. E. 49, sect. 4.

119. D. F. 15, 23; D. E. 62, 11.

aunque sí lo será y meritorio el afecto imperante ¹²⁰, o al menos no será acto de fe ¹²¹, sino puesto en virtud de otro hábito, también sobrenatural e intelectual; por ejemplo, la prudencia infusa ¹²².

Pudiera parecer que esta concepción tiene algún parentesco con el sistema del "discerniculum experimentale" de Pérez, Pallavicini y Esparza ¹²³. En realidad no hay tal. No niega Ripalda que Dios disponga a la fe con los auxilios de su gracia ¹²⁴, y aun admite con Sto. Tomás que el hábito infuso de fe nos ayuda a creer lo que debe ser creído y a no creer lo que no debe serlo ¹²⁵; pero afirma claramente en otro lugar que dos actos, uno natural y otro sobrenatural, que tengan un mismo objeto, no pueden discernirse el uno del otro ni el sobrenatural ser percibido como tal ¹²⁶. No se trata, pues, de ningún "discerniculum experimentale", ni hay que confundir este conocimiento por el hábito infuso de fe (que como veremos después el autor llama "apprehensio suasiva") con otra aprehensión suasiva o "sugestión divina" que defendieron Rassler, Ulloa, Gormaz y otros ¹²⁷. Por lo mismo no parece que deba colocarse a Ripalda entre los fautores del sistema de "suplencias sobrenaturales" ¹²⁸, ya que, según él, el hábito de fe no suple, sino a lo sumo ayuda a la facultad natural por él elevada.

Siendo sobrenatural el conocimiento previo, y como tal inune de error, y teniendo por objeto la credibilidad moral, si-guese que no puede presentar como creíble una proposición falsa. Antes dejará de ser sobrenatural. Por otra parte, siendo sobrenatural el afecto, debe necesariamente serlo también el conocimiento previo ¹²⁹. Y lo es ¹³⁰. ¿Cómo, pues, dicho conocimiento puede versar sobre objetos realmente falsos presentán-

120. D. F. 6, 95.

121. D. F. 10, 11.

122. D. F. 10, 37.

123. HARENT, DTC, 7, 1822.

124. D. F. 6, 19; D. E. 20; 106; 108.

125. D. F. 9, 31.

126. D. F. 6, 17, 42. Cf. D. F. 3, 30, 34. "Catholicus assentiens per actum fidei obiecto revelato non cognoscit suum assensum esse supernaturalem, sed ex modo iudicandi obiectum fertur eodem modo, quo assensus naturalis" (D. F. 11, 25).

127. HARENT, DTC, 6, 254, 280.

128. GARDEIL, DTC, 3, 2233, 2290s.

129. D. E. 49, sect. 4.

130. D. F. 15, 23; D. E. 62, 11.

dolos como creíbles? Tal admite Ripalda ¹³¹. Este enigma se soluciona teniendo en cuenta que el mencionado conocimiento previo de credibilidad es una aprehensión, en la que no se afirma o se niega decisivamente, como en el juicio, sino simplemente se propone o se presenta, sin afirmar o negar ¹³². La aprehensión es simple y es suasiva. Aquélla no hace más que presentar escuetamente el objeto; ésta presenta además alguna razón que inclina al asentimiento ¹³³, y por esto se llama "suasiva", "virtualiter iudicativa", "quasi iudicium", "indicativa formalis iudicii" ¹³⁴. Sólo de esta segunda dice Ripalda que es suficiente ¹³⁵.

La razón de intervenir la aprehensión suasiva es porque, como se ha dicho antes, para que la voluntad impere honestamente basta un conocimiento probable de la credibilidad moral.

Si ésta no es más que probable, no se excluye la posibilidad de que se quede simplemente en presunta, en cuyo caso el conocimiento previo que afirmara (y no sólo aprehendiera) la credibilidad, sería falso por no darse objetivamente tal credibilidad. Sin embargo, aun esa falsa credibilidad, tenida por verdadera, es suficiente para el afecto saludable, meritorio y sobrenatural ¹³⁶; y si el afecto es sobrenatural, otro tanto deberá ser el conocimiento previo ¹³⁷. Pero el juicio, que en nuestra suposición afirmara la credibilidad, sería falso, siendo así que como sobrenatural no puede serlo. Luego, o el conocimiento previo no es sobrenatural (y ha de serlo por preceder a un afecto sobrenatural), o no puede ser juicio. No queda más solución que admitir la aprehensión suasiva ¹³⁸.

Esta, por una parte nunca puede ser falsa ¹³⁹, pues nada

131. D. F. 6, 41, 95.

132. D. F. 5, 18.

133. Varias veces habla Ripalda de las dos clases de aprehensión, por ejemplo en D. E. 60, 118; 62, 10, 13; D. F. 2, 5; 9, 102, etc. Proponer, por ejemplo, "an rex concessurus sit tibi canonicatum", sin más produciría aprehensión simple; en cambio, "an rex canonicatum petenti benevolus et multis obsequiis, et meritis suis gratissimus mercedem concessurus sit", he aquí la materia de una aprehensión suasiva. D. F. 2, 5.

134. D. E. 62, 16, 13.

135. D. F. 15, 2.

136. D. F. 6, 95; 15, 6, 15.

137. Véanse las notas 117 a 119.

138. D. F. 15, 4, 6.

139. D. E. 62, 6; D. F. 15, 4; *De Spe*, 26, 35.

afirma, sólo propone. Si, por otra, es suficiente, se tendrá el acto sobrenatural intelectual, que se requiere para el afecto sobrenatural.

En realidad nuestra aprehensión es suficiente. En efecto, se trata de la aprehensión suavisiva, la cual presenta el objeto con tales visos de verosimilitud, que sin ser ella misma un verdadero juicio, mueve prácticamente a manera de juicio, y por esto se llama "virtualiter iudicativa". Y es que para que la voluntad pueda actuar basta que el entendimiento le proponga un objeto amable; y esto puede hacerlo la aprehensión suavisiva, sin que a ello se oponga la falta de firmeza de la aprehensión que, sobre no ser esencial a todo acto de fe, queda suficientemente compensada por la firmeza intrínseca que dimana de la sobrenaturalidad de tal aprehensión ¹⁴⁰.

La aprehensión en cuanto precede al afecto de la voluntad, tiene por objeto directo la credibilidad moral. Pero como ésta no se da sino en cuanto se supone la credibilidad física o existencia de la Revelación divina, y a su vez ésta última estriba en los argumentos extrínsecos ¹⁴¹, síguese que la aprehensión se extiende también a la credibilidad física y a sus pruebas ¹⁴², aprehendidas las cuales, sin necesidad de que ellas mismas sean afirmadas en un juicio como lo es el objeto material, puede tenerse suficiente seguridad de la credibilidad moral, y a base de ella imperar la voluntad y ejecutar el entendimiento el acto de fe propiamente dicho ¹⁴³.

Pero la aprehensión de la credibilidad y de lo que ella supone es no sólo suficiente, sino en cierta manera preferible a un juicio evidente de la misma. Y es que no puede perderse de vista, que el acto de fe a que dicha aprehensión se encamina, es por su misma esencia un obsequio de nuestro entendimiento a la autoridad del testimonio divino ¹⁴⁴. Obsequio que consiste no tanto en afirmar el hecho de la revelación, cuanto en afirmar la misma verdad revelada. En efecto, el obsequio supone libertad en el acto que a tal fin se ejecuta; y cuanto mayor es la libertad.

140. D. F. 15, 8, 9, 10, 13, 15; D. E. 62, 6, 9.

141. D. F. 15, 53s.

142. D. F. 3, 54; 6, 8, 9.

143. D. F. 3, 33-36.

144. D. F. 2, 24-27.

tanto es mayor el obsequio. Ahora bien, de preceder no simple aprehensión sino juicio del hecho de la revelación y de la credibilidad, no sería libre, ni por tanto obsequioso el asentimiento de la verdad revelada; pues no se nos oculta, que supuesta la revelación de una verdad, ésta no puede negarse. En cambio, es notorio el obsequio que tributamos a la autoridad divina cuando, previa la aprehensión (no el juicio) de la revelación, rendimos nuestro entendimiento al testimonio divino ¹⁴⁵.

Por la misma razón, no es preciso que los argumentos de la existencia de la revelación sean percibidos en un juicio, de manera que después se afirme la verdad revelada en virtud de tales argumentos cuya fuerza probativa se haya percibido plenamente; antes bien, basta aprehender la revelación escoltada por los argumentos que prueban su existencia, para que ésta aparezca suficientemente creíble y sirva de base al imperio de la voluntad y al asentimiento de fe. Dicha aprehensión es sobrenatural y ejecutada con el hábito de la fe ¹⁴⁶.

Si bien la aprehensión como tal no afirma ni niega, y por esto, a diferencia del juicio, propiamente no es ni verdadera ni falsa, pero por ser suasiva y sobrenatural es en nuestro caso “radicaliter et inchoative vera” por cuanto las razones con que aparece escoltado el objeto inclinan al asentimiento, y éste verdadero, por ser sobrenatural la aprehensión ¹⁴⁷; y aunque la aprehensión no se percibe como sobrenatural, y por esto no inclina necesariamente, pero persuade suficientemente el asentimiento prudente ¹⁴⁸. De manera que el asentimiento a que inclina no perderá su obscuridad nativa, y así podrá ser meritorio.

Por otra parte la inquisición del motivo del imperio se detiene al llegar a la aprehensión suasiva, evitándose el enojoso proceso “in infinitum”. Y es que la razón de éste es porque no se halla un motivo que sea suficiente para que la voluntad impere de una manera razonable el asentimiento de fe, y al mismo tiempo que no sea evidente pues peligraría la obscuridad de tal asentimiento. Pero entonces ha de intervenir la voluntad. Y como ésta es facultad ciega, ha de preceder un acto del entendi-

145. D. F. 2, 3.

146. D. F. 6, 8s; II, 26.

147. D. E. 46, 12.

148. D. F. 3, 54.

miento, que si es evidente, pone en peligro la obscuridad de la fe; y si es obscuro, necesitará un impulso de la voluntad que lo saque de su indiferencia; y así indefinidamente ¹⁴⁹.

En cambio, nuestra aprehensión no da evidencia, y sin embargo al llegar a ella no es preciso inquirir más. La razón es porque la aprehensión suasiva no requiere un impulso previo de la voluntad ¹⁵⁰, y consiguientemente tampoco se precisa un acto intelectual previo al impulso mencionado. Cesa, pues, todo proceso ulterior.

Es verdad que la sobrenaturalidad de un acto no puede percibirse ¹⁵¹; pero puede prudentemente recelarse cuando se pone aquella diligencia que requeriría para ser honesto un acto natural que tuviera el mismo objeto formal. Y no hay duda que esta prudente seguridad de la sobrenaturalidad del acto que se impera contribuye a la firmeza del imperio de la voluntad y a la exclusión del temor a que pudiera dejar lugar la aprehensión no evidente de la credibilidad ¹⁵².

Esta inseparabilidad de dos actos, natural y sobrenatural, que tengan el mismo objeto formal o motivo, la prueba la íntima persuasión de las personas piadosas, las cuales sabiendo ser necesaria la fe sobrenatural para salvarse, aunque no experimentan si el acto de fe que ejecutan es realmente sobrenatural ¹⁵³, quedan sin embargo con una seguridad prudente de haber puesto un acto de fe que en cuanto a ellas se les alcanza (es decir, en lo que tiene de natural y perceptible), es honesto y merecedor del premio eterno y sobrenatural ¹⁵⁴.

La sobredicha persuasión tiene su fundamento teológico en aquella ley que expresa el axioma "facienti quod est in se, Deus non denegat gratiam", axioma que Ripalda entiende en el sentido de que todo acto natural honesto es prevenido por la gracia, y ésta hace que dicho acto sea extrínsecamente sobrenatural, o

149. D. F. 2, 12.

150. D. F. 3, 548; 6, 83; 15, 37. 64-73.

151. D. F. 6, 17. 42.

152. D. F. 6, 22-76.

153. "Ratio naturalis proponens credibilia non discernit in actu, ut aiunt, signato assensum naturale et supernaturale; in actu vero exercito credibilia proponit per assensum naturalem" (D. F. 9, 25).

154. D. F. 6, 22-76.

que junto con el acto natural se ponga otro intrínsecamente sobrenatural ¹⁵⁵.

Este recurso al orden sobrenatural y al mismo tiempo el interés constante en excluir todo criterio experimental ¹⁵⁶ de la sobrenaturalidad, están en perfecta consonancia con el carácter esencialmente dogmático y a la par marcadamente apologético de nuestro tratado de Fide.

4. CONCLUSIÓN.

Desde el punto de vista de la Apologética, el hecho de la revelación constituye no ciertamente la más importante en sí (en sí, aun apologéticamente, es más importante la autoridad de Dios que revela), pero sí la base del edificio de la fe, que el enemigo quiere destruir, y que por lo mismo el apologeta ha de consolidar. En realidad, la demostración y defensa del hecho de la revelación ha venido a ser el objeto peculiar de la Apologética moderna en cuanto tratado aparte de la Teología.

En este sentido Ripalda no es apologeta sino teólogo; y en esto no se diferencia de la casi totalidad (las excepciones son rarísimas) de sus contemporáneos. Por lo demás, en el marco histórico en que vivió, el problema apologético casi no tenía razón de ser, porque casi nadie entonces negaba el hecho de la revelación.

Ripalda se plantea el problema de la fe desde el punto de vista afectivo, en cuanto que la intervención de la voluntad hace el acto de fe libre y meritorio. De aquí también que no pierda nunca de vista la sobrenaturalidad del acto de fe propiamente dicho y de las etapas del proceso previo, y la necesidad de dicho acto en orden al fin sobrenatural.

Pero al mismo tiempo y ya desde el principio de su tratado de Fide, nuestro teólogo sale por los fueros del entendimiento y de la racionalidad del acto que Dios exige. Y aun después cuando esboza explícitamente el proceso previo a la fe, si bien toma por punto de partida la intervención de la voluntad en el complejo mecanismo de la fe, pero es para justificar esa interven-

155. D. E. 20, 6.

156. Esta expresión no la hemos visto ninguna vez en Ripalda; pero sí habla de "experimento" y de "distinguer" (D. F. 6, 17) para negarlo. Cf. D. F. 6, 17. 42.

ción como honesta y prudente; y eso no como quiera, sino precisamente habida cuenta de que el acto que la voluntad impe-
ra es un acto del entendimiento, y que por lo mismo para la honestidad de ese imperio hay que tener presentes las exigencias naturales de la facultad que lo ejecuta.

De aquí que recurre a los argumentos extrínsecos, aunque echando mano en última instancia del argumento de convergencia, conjugado con el de la Providencia divina. Por lo demás, Ripalda, ni se detiene en consideraciones criteriológicas sobre los argumentos de credibilidad (remite sobre ello a los controversistas), ni trata propiamente de demostrar el hecho histórico de la revelación, sino más bien la credibilidad moral u honestidad y prudencia del imperio de la voluntad y de su ejecución por el entendimiento.

En cuanto a la doctrina de Ripalda sobre la suficiencia de la probabilidad de la credibilidad moral, como quiera que no se niega más que la necesidad de la evidencia directa para todo acto de fe, y al admitirse la suficiencia de la probabilidad se advierte que a base de ésta puede llegarse a una evidencia refleja de dicha credibilidad, parécenos infundado el parentesco que se ha pretendido ver entre esta afirmación de Ripalda y la proposición de Estrix condenada por Inocencio XI.

Tampoco debe confundirse la "apprehensio suasiva" de nuestro autor con el "discerniculum experimentale" que él niega rotundamente. En efecto, aunque dicha aprehensión es sobrenatural, pero la sobrenaturalidad no entra en la esfera de la conciencia, que no percibe en los actos sobrenaturales sino lo que éstos tienen de común con los naturales.

En cuanto a la sobrenaturalidad de cada uno de los actos que figuran en el proceso previo, como quiera que ella no su-
ple, sino a lo más ayuda el esfuerzo natural, y aun esto sin percibirse, no parece que haya inconveniente en admitirla en toda su extensión.

En fin, aunque Ripalda contempla la Fe desde la atalaya de la Teología y echa mano frecuentemente de principios dogmáticos en su exposición, pero el punto de partida y el desarrollo del proceso previo al acto de fe, que hemos tratado de sistematizar, pertenece de lleno a un terreno de puro raciocinio filosófico.