



Pontificia Universidad Católica Argentina
Facultad de Filosofía y Letras
Doctorado en Filosofía

TESIS DE DOCTORADO

“La primacía intelectual del acto beatífico natural. Síntesis tomista de Santiago Ramírez”

Nombre : Prof. Lic. Luis E. LARRAGUIBEL DIEZ

Director de Tesis : Pbro. Dr. Ignacio ANDEREGGEN

Fecha : OCTUBRE 2014

MATRI SAPIENTIAE

**DOCTORUM ET DISCIPULORUM
THOMISTARUM REGINAE,
QUAE NATURALIA ET
SUPERNATURALIA MYSTERIA
PARVULOS SUOS FIRMITER
PARTICIPAT, SUAVITER ET
ALTISSIME DOCET.
BENEDICTIONEM TUAM
IMPLORANTEM, AUCTOR HUIUS
THESIS AD DOCTORANDUM IN
SIGNUM GRATI ANIMI ET
FILIALIS OBEDIENTIAE
LIBENTISSIME DEDICAT.**

Índice

Introducción	7
Abreviaciones Bibliográficas	14
Iª PARTE: El pensamiento de Santiago Ramírez en su perspectiva histórico-filosófica	
Capítulo 1	Biografía de Santiago Ramírez 19
a)	Designación en la Universidad de Friburgo 20
b)	La polémica con Jacques Maritain 26
c)	Regreso al Convento de San Esteban 37
Capítulo 2	La Filosofía como <i>Sapientia Humana</i> 48
a)	<i>Ipsa Philosophia</i> o la definición de la Filosofía 49
b)	La cantidad de partes de la Filosofía y su naturaleza cualitativa según las cuatro causas 53
c)	El método de la Filosofía y su apertura a la Teología 71
Capítulo 3	La naturaleza del alma intelectual y sus virtudes propias 91
a)	La distinción aristotélica entre intelecto agente y posible 92
b)	¿Por qué el intelecto agente debe inherir en el alma humana? 103
c)	Los hábitos del alma intelectual 116
Capítulo 4	La Analogía y su relación con la beatitud 128
a)	La analogía en general y en sus especies 129
b)	La consideración analógica de las cuatro causas 143
c)	La noción analógica de <i>beatitudo</i> 155

Capítulo 5	El Orden y su relación con la beatitud	167
	a) La noción de orden	168
	b) ¿La distinción de órdenes es propiamente tomista?	177
	c) Las nociones de <i>natura pura</i> y <i>potentia obedientialis</i> salvaguardan la distinción de órdenes	190

IIª PARTE: La beatitud natural según Santiago Ramírez

Capítulo 1	La consideración del fin último <i>natural</i>	209
	a) Teología y Filosofía en la consideración del fin último del hombre	210
	b) La existencia del fin último <i>natural</i> del hombre	220
	c) La naturaleza del fin último <i>natural</i> del hombre	238
	d) Dios como fin último <i>objetivo</i> del hombre	251
Capítulo 2	La esencia <i>metafísica</i> de la beatitud formal	259
	a) La estructura <i>ontológica</i> de la beatitud formal	260
	b) La estructura <i>psicológica</i> de la beatitud formal	268
	c) La primacía intelectual del acto beatífico <i>natural</i>	277
	d) Dios como fin último <i>subjetivo</i> del hombre	305
Capítulo 3	La esencia <i>física</i> de la beatitud formal	314
	a) Los constitutivos esenciales de la beatitud formal	315
	La necesidad del cuerpo y los bienes exteriores en la beatitud	
	b) formal	331
	c) La <i>adipiscibilitate</i> de la beatitud formal	342
	d) El modo de alcanzar la beatitud formal	350
Anexo		359

IIIª PARTE: La consideración del fin último *sobrenatural*

Capítulo 1	El <i>désir naturel</i> en Henri de Lubac	365
	a) Los antecedentes filosóficos de Henri de Lubac	366
	b) El deseo natural de lo sobrenatural	379
	c) La doctrina tomista acerca del Limbo	401
	d) El movimiento apetitivo de la voluntad: <i>quoad specificationem</i> y <i>quoad exercitium</i>	406
Capítulo 2	Acerca de la visión beatífica	429
	a) El misterio y la dignidad de la beatitud <i>sobrenatural</i>	430
	b) Los hábitos intelectuales <i>sobrenaturales</i> y su relación con la beatitud sobrenatural	440
	c) La naturaleza del hábito beatífico o <i>lumen gloriae</i>	447
	d) La unión beatífica del intelecto creado con la esencia divina	461
Conclusión		475
Bibliografía		483

Agradecimientos

A la Santísima Virgen María, Madre de Dios y Sede de la Sabiduría,

A mis padres, de quienes recibí la vida y la fe del bautismo,

A la Fraternidad Sacerdotal San Pío X, en especial, a los Padres Ezequiel Rubio, Sebastián de Candido, Álvaro Calderón, Rubén Gentili y Carlos Herrera, quienes me prestaron todo tipo de ayuda en el orden material y espiritual para llevar a cabo este proyecto,

A la Orden de Predicadores, en especial, a Fray Dr. Patricio Battaglia, quien me facilitó los artículos de su venerado cófrade Santiago Ramírez,

A mi director de tesis, Pbro. Dr. Ignacio Andereggen, por haberme sugerido el autor y el tema a analizar en esta tesis,

Al Coordinador Técnico de Capacitación del Ministerio de Industria, Sr. Oscar Quirós, quien me otorgó el tiempo necesario para la investigación y redacción de esta tesis.

A mi profesora, Dra. María Celestina Donadío, por sus recomendaciones y sugerencias,

A la Pontificia Universidad Católica Argentina, de la cual recibí mi formación tanto de grado como posgrado y que me permitió llevar a cabo esta investigación,

Y, finalmente, a todas aquellas personas, tanto las que viven en el tiempo como en la eternidad, que de una u otra manera influyeron en la preparación, inspiración y entrega de este trabajo.

*Buenos Aires, 31 de Mayo de 2014
Festividad de María Reina*

Introducción

La beatitud (o el fin último del hombre) tanto natural como sobrenatural es asequible para el hombre, siendo alcanzada por él a través de sus actos propios. Por eso, el hombre tiene *obligación moral* de tender a su beatitud¹.

Tal como señala el Padre Ramírez, esta tendencia hacia la beatitud natural es dictada por el primer principio práctico de nuestra razón que es la *sindéresis*: de esta manera, hacer el bien y evitar el mal significa buscar la beatitud y huir de la miseria. No obstante, la Revelación nos enseña que el hombre ha sido elevado a un fin sobrenatural y, por lo tanto, esta obligación es dictada por la gracia a través de la fe, ordenándonos a la salvación y evitándonos la condenación.

La tendencia eficaz hacia la beatitud señala la capacidad natural y proporcionada que tiene el hombre para alcanzarla a través de sus actos, movimientos propios por los que paulatina y discursivamente se dirige a su fin, ya que la perfección adviene a lo perfectible según el modo del sujeto perfectible. A diferencia de la ciencia moral angélica, la ciencia moral humana es complicada y fatigosa debido a la gran cantidad de movimientos que el hombre necesita para dirigirse a su beatitud: en la *Suma Teológica*, Santo Tomás dedica sólo una cuestión para resolver el fin natural del ángel; mientras que ocupa doscientas noventa y ocho – prácticamente la mitad de esta obra – en la composición de un valioso tratado antropológico, describiendo la dificultad del intelecto humano en el conocimiento de su fin, manifestada en la mala ejecución del mismo por parte de la voluntad, como sucedió con el pecado adámico, para – finalmente - exhortarnos a la adquisición de las virtudes y la erradicación de los vicios. Incluso así, el Padre Ramírez explica que la razón formal de *adipiscibilitate* de la beatitud natural no coincide con la sobrenatural:

Esta acción o acciones (= acto humano o moral) respecto de la beatitud natural es proporcionada, teniéndose por modo de la causa *eficiente*, ya que la causan, efectúan o producen; pero respecto a la beatitud sobrenatural, que consiste esencialmente en su visión facial, sólo se tienen en el género de la causa *moral y meritoria*, porque de ningún modo

¹ S. RAMÍREZ, *Opera Omnia* (tomus IV: *De Actibus Humanis*, 1 vol.), editada por Victorino Rodríguez, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Instituto Filosófico “Luis Vives”), 1970-1972, n.1.

pueden causarla eficientemente, sino sólo Dios puede producirla *efficienter*².

Por esta razón, como el hombre ha sido llamado a un fin superior que consiste en la visión sobrenatural de Dios, Santiago Ramírez se preocupó en distinguir - por un lado - lo perteneciente y proporcionado a la naturaleza humana de acuerdo a sus constitutivos específicos y - por otro - lo sobreañadido por el beneplácito divino condensado en la vida de la gracia y los dones del Espíritu Santo. Tanto en el orden natural como sobrenatural, el teólogo salmantino demuestra que el acto beatífico es *per se primo* intelectual mientras que sólo es volitivo *per se secundo*:

Porque el acto del intelecto es natural y esencialmente anterior al acto de la voluntad, como también el mismo intelecto es natural y esencialmente anterior a la voluntad, en cuanto primera facultad de la substancia espiritual y que emana de ésta, por lo cual se dice: nada es querido sin ser conocido (...) pues el intelecto al ser potencia formalmente cognoscitiva, es *primero apprehensiva* de su objeto y *atraída* por aquél para sí, *haciéndolo primeramente presente y poseído*; mientras que, por el contrario, la voluntad al ser potencia formalmente *apetitiva*, es *primero atraída hacia el objeto* no haciéndolo formalmente presente para sí, sino que en él descansa cuando se lo presentan y ha sido poseído *por otro*³.

Con el fin de difundir el vastísimo pero desconocido pensamiento del Padre Ramírez, hemos procurado reproducirlo fidedignamente en sus cuatro notas esenciales que son la ciencia divina - tanto filosófica como teológica - y la beatitud, la analogía y el orden; exponiendo el estrecho lazo que lo vinculó intemporalmente con Santo Tomás de Aquino y que ha sido demostrado por la profunda síntesis del *corpus thomisticum* que penetra toda la obra *ramireciana*. Como el fin es *causa causarum*, todas estas notas se ordenan a la consideración del fin último del hombre, en el que descansa la razón formal de nuestra beatitud y por la que nos asemejamos a Dios y a los ángeles: de allí también que nuestro trabajo constituya la investigación más desarrollada que se haya dedicado a este admirable y colosal estudio del teólogo salmantino denominado *De Hominis Beatitudine*⁴. Del mismo modo como José

² *Ibidem*, n.2

³ S. RAMÍREZ, *Opera Omnia* (tomus III: *De Hominis Beatitudine*, 5 vol.), editada por Victorino Rodríguez, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Instituto Filosófico "Luis Vives"), 1970-1972, III, n.101: A esto se refiere el Angélico cuando dice en *Summa Theologiae*: "*Nam a principio volumus consequi finem intelligibilem; consequimur autem ipsum per hoc quod fit praesens nobis per actum intellectus; et tunc voluntas delectata conquiescit in fine iam adeptó*" (I-II, q.3, a.4).

⁴ Que nuestro trabajo sea - hasta el momento - la investigación más extensa acerca de *De Hominis*

Miguel Gamba en su interesante trabajo *La Analogía en general. Síntesis tomista de Santiago M. Ramírez* (2002), dedicó un agudo estudio conforme al tema preferido de nuestro autor en referencia a Santo Tomás; así también, este trabajo pretende examinar la concepción de *beatitudo* del Padre Ramírez, en estrecho vínculo con el Santo Doctor. No obstante y a diferencia de Gamba, hemos abordado esta concepción no unilateralmente sino desde una perspectiva integradora con las otras notas esenciales, estudiando y analizando distintas obras y artículos del teólogo salmantino.

Asimilando el orden esquemático aplicado por el Padre Ramírez en sus trabajos, nuestra tesis doctoral constará de tres **Partes**, divididas en *capítulos* precedidos cada uno por una breve introducción y que luego se subdividen en párrafos. La **Primera Parte** titulada “El pensamiento de Santiago Ramírez en su perspectiva histórico-filosófica” constará de cinco capítulos, subdivididos cada uno en tres párrafos: en el *primero*, repasaremos su vida y obra, subrayando el período docente en la Universidad de Friburgo y su polémica con Jacques Maritain acerca de la cientificidad de la Filosofía Moral; en el *segundo* y *tercero* nos ocuparemos de ciencia divina y el sujeto donde ésta inhiere que es el intelecto, analizando reflexivamente sobre la misma Filosofía para determinar su cantidad de partes y método propio, cuyo fin es la contemplación metafísica y que constituye nuestra beatitud natural. Como el acto beatífico es eminentemente intelectual, es necesario examinar la naturaleza y unidad de nuestra facultad intelectual - que fue comprometida por los filósofos árabes como Avempace y Averroes - además de sus dos funciones en cuanto potencia activa y pasiva, y los hábitos propios que permiten su operatividad. En el *cuarto* y el *quinto* nos encargaremos tanto de la analogía – en general y en sus especies - como del orden, pues ambos se implican mutuamente en

Beatitudine, no significa la inexistencia de alguna reseña: véase, por ejemplo, las tres pequeñas de R.A. VERARDO, “De Hominis Beatitudine” en *Divus Thomas* 46 (1943), Piacenza, pp.402-408; 51 (1948), pp.199-202; 52 (1949), pp.238-240; como también L.B. SILLON, “De Hominis Beatitudine” en *Angelicum* 20 (1943), Roma, pp.328-329; de O.N. DERISI, “De Hominis Beatitudine de J.M. Ramírez O.P.” en *Sapientia* 2 (1947), Buenos Aires, pp.269-273; y finalmente de M. LABOURDETTE, “De Hominis Beatitudine” en *Revue Thomiste* 50 (1950), Toulouse, pp.203-204. Hace algunos años, apareció un importante artículo de A. CALDERÓN, “En qué bienes el hombre halla su felicidad. Comentarios del P. Ramírez a la *Summa Theologiae* de Santo Tomás” en *Cuadernos de La Reja* 7 (2003), Buenos Aires, pp.68-141, aunque sólo reúne el análisis del segundo volumen de *De Hominis Beatitudine* en donde nuestro autor comentó la cuestión segunda de la *Prima Secundae*.

el análisis de los géneros de causas, en el esclarecimiento de los objetos de las ciencias filosóficas y, sobre todo, en la razón del fin último del hombre. Como la beatitud puede decirse de muchas maneras - tanto en el orden natural como sobrenatural - le daremos una consideración especial a Henri de Lubac, cuyo pensamiento menoscaba las nociones de *natura pura* y *potentia obedientialis* e impiden la distinción real entre lo que es debido a la naturaleza y lo indebido a ella.

Luego de haber comprendido y profundizado en tres de las cuatro notas esenciales del pensamiento de Santiago Ramírez, desarrollaremos su concepción de *beatitudo* en la **Segunda Parte** titulada “La beatitud natural según Santiago Ramírez” que constará de tres capítulos, subdivididos cada uno en cuatro párrafos, donde seguimos la huella de nuestro autor y recorrimos el largo y ancho camino del *corpus thomisticum*⁵. En el *primero*, señalaremos que todo agente obra por un fin, pero sólo el *agens per intellectum* se dirige activa y conscientemente a su beatitud, cuyo apetito natural es provocado por el conocimiento de la razón formal del fin último. Además, comenzaremos a familiarizarnos con las distinciones de nuestro autor acerca de la beatitud humana tanto en el orden natural como sobrenatural: por un lado, la beatitud *material* que designa a Dios como objeto beatificante, ya sea en su realidad y razón de Autor de la Naturaleza como de la Gracia; por otro, la beatitud *formal* – primer analogado de *beatitudo* – que significa tanto la vida beata como el acto segundo por el cual nuestro intelecto alcanza *per se primo* su beatitud material, ya sea por el acto procedente del hábito de la Sabiduría como de la Luz de Gloria. En el *segundo* y el *tercero* nos introduciremos en la beatitud formal, de acuerdo a la consideración que nuestro autor hace de su esencia tanto *metafísica* como *física*:

La esencia de la beatitud es doble: una *física*, que es completada por la agregación de todas las perfecciones *connaturales* de la beatitud, y que concurren hacia ella en cualquier modo; otra *metafísica*, que sólo implica su predicado quiditativo, máximamente por aquel primero que la

⁵ Si bien, *De Hominis Beatitudine* constituye esencialmente un comentario al *Tratado de la Bienaventuranza* (1268; I-II, qq. 1-5) ubicado en la *Prima Secundae* (1268-70) de la *Summa Theologiae*, el Padre Ramírez hace un *sinéctico* recorrido en el pensamiento del Santo Doctor: ya sea a través de sus obras **anteriores** a este tratado como *Scriptum Super Sententiis* (1254-56; I, dd. 1, 3; II, dd. 1, 2, 4, 23, 38; III, dd. 14, 24; IV, dd. 44, 49, 50), *De Veritate* (1256-59; qq. 8, 10, 13, 18, 20, 22), *Contra Gentes* (1258-60; I, cc. 99-102; II, cc. 59-78; III, cc. 1-53; IV, cc. 86-97) y *Prima Pars* (1267; I, qq. 12, 26, 62, 65, 93, 94), ya sea obras **posteriores** como *Secunda Pars* (1270/1; qq. 5, 174, 179-182) y *Tertia Pars* (1271-73; qq. 9-10, 52, 57-58) entre varias otras.

constituye en sí misma y la distingue de los otros (predicados) en cuanto es la primera raíz de éstos (...)⁶.

Mientras la esencia metafísica implica exclusivamente el acto formalmente beatífico, es decir, el acto intelectual procedente del hábito *natural* de la Sabiduría con respecto a su fin último objetivo; la esencia física incluye tanto este acto como el estado perfecto de congregación de todos los bienes y, de esta manera, al hombre beato le son le son connaturales – entre otros bienes - la delectación, la comprensión, el cuerpo o los amigos. Luego de examinar esta doble consideración de la esencia de la beatitud formal o *esse beatitudinis*, será momento de indagar cómo se hace causa eficiente en nosotros o *fieri beatitudinis*. Por esta razón, transitaremos en los diversos estados de la naturaleza humana y sus respectivas posibilidades de alcanzar esta beatitud *ex viribus naturae*. Finalmente y como anexo, hemos relegado el análisis de la brevísima cuestión disputada *De Natura Beatitudinis* (1266) y que confirma las conclusiones arrojadas a lo largo de estos tres capítulos.

Como Santiago Ramírez es fundamentalmente un teólogo, nuestro trabajo también incluirá la luz de su ciencia teológica para manifestar con mayor claridad las verdades filosóficas que fuimos exponiendo, siendo complementadas por sus cónfrades Ambrosio Gardeil, Juan Arintero y Reginaldo Garrigou-Lagrange⁷. La **Tercera Parte** titulada “La consideración del fin último sobrenatural” constará de

⁶ S. RAMÍREZ, *De Hominis Beatitudine*, ed. cit., II, n.26: Así, por ejemplo, la esencia *metafísica* del hombre significa exclusivamente su animalidad y racionalidad en cuanto predicados quiditativos; en cambio, su esencia *física* - además - incluye sus dos manos y sus dos pies y todo aquello que le sea connatural (Cf. IV, n.1). Esta distinción, tan utilizada por los escolásticos *declivioris aetatis* como es reconocido por el teólogo salamantino, merece la siguiente observación crítica del Padre Calderón: “Los nombres no nos parecen bien elegidos y en otros autores esta distinción es extrañamente usada. Creemos que la distinción entre las cuestiones es de orden metódico (...). Una consideración completa de la naturaleza de la beatitud formal exige considerar primero, por inducción, su esencia o quiddidad en sentido estricto, como ocurre en la tercera cuestión; y luego, por deducción, las cosas que se siguen a modo de propios de la quiddidad, ya en la cuarta cuestión” (A. CALDERÓN, *op. cit.*, p.78).

⁷ En la reseña bibliográfica de *De Hominis Beatitudine*, el Padre Ramírez coloca las obras y artículos de estos tres grandes tomistas del siglo pasado (Cf. I, n.210). El Padre Garrigou-Lagrange fue discípulo del Padre Gardeil y trabajaron juntos en Le Saulchoir hasta 1905. En 1909 se abre el Angelicum y comparte la cátedra de Apologética con su admirado cónfrade el Padre Arintero y, por esta razón, en 1917 funda la cátedra de Ascética y Mística en la que enseñaría hasta 1959. A partir de 1911, Garrigou-Lagrange también ocupará las cátedras de Metafísica y Teología Dogmática y se convertirá en profesor y maestro de nuestro autor entre 1914 y 1916. Luego, los unirá una profunda empatía intelectual: “(El Padre Ramírez) estando enseñando en el Angelicum hubo de defender, en compañía del P. Garrigou-Lagrange, al P. Arintero de los ataques de que fue objeto en aquellos tiempos de crisis modernista” (V. MARRERO, *Santiago Ramírez, O.P. Su vida y su obra*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Instituto Filosófico “Luis Vives”), 1971, p.31).

dos capítulos, subdivididos cada uno en cuatro párrafos, donde estableceremos que la visión beatífica no es el fin propio de la naturaleza humana sino sólo el efectivo. En el *primero*, mostraremos cómo la virtual confusión de órdenes cometida por Henri de Lubac conlleva la postulación de un deseo natural de lo sobrenatural, particularmente de Dios en cuanto objeto de nuestra beatitud *sobrenatural*. Por esta razón, repasaremos los antecedentes filosóficos del teólogo lionés y efectuaremos la crítica exegética correspondiente, además de enfocarnos en la constitución ontológica y psicológica del deseo natural según las enseñanzas del Padre Ramírez. En el *segundo*, profundizaremos en el misterio de nuestro de nuestro fin último efectivo, introduciéndonos brevemente en la naturaleza de los hábitos intelectuales teológicos y específicamente en el *lumen gloriae* que realiza el acto beatífico sobrenatural, incomparablemente más perfecto que el hábito propio de nuestra beatitud natural *consummata* o Sabiduría *contemplativa*. Luego, desarrollaremos la doctrina de nuestro autor acerca del modo en que la esencia divina se une al intelecto tanto angélico como humano, mediante el uso de tres analogías y cuyo resplandor constituye el beneficio más grande que el Creador puede concederle a la creatura intelectual.

La doctrina de la primacía intelectual del acto beatífico se mantuvo inalterada en las distintas etapas del pensamiento del Santo Doctor, alcanzando en su madurez un tratamiento pleno y más certero, como bien se percató el Padre Ramírez al comentar el *Tratado de la Bienaventuranza* en la *Primae Secundae*. Ningún tomista puede negar esta primacía, sobre todo porque Santo Tomás la menciona explícitamente con respecto al acto beatífico no sólo en el orden sobrenatural sino también natural. Ahora bien, no aparece de modo tan explícito en los textos tomistas la referencia al objeto del acto beatífico natural perfecto, es decir, el conocimiento filosófico de Dios y en cuya contemplación consiste nuestra beatitud natural *consummata*. Siendo desarrollada por los comentaristas del Aquinate en el transcurso de los siglos, fue gravemente atacada por algunos teólogos del siglo pasado como el Padre de Lubac. Sin embargo, el Padre Ramírez no sólo redescubre la síntesis de estos autores, sino también, los completa impregnándoles su originalidad al demostrar que los principios de esta beatitud se contienen implícitamente en la antropología tomista.

Con respecto a las prescripciones técnicas del trabajo, es preciso señalar que a continuación de la introducción, anexamos un apartado con las siglas bibliográficas que hemos utilizado para las citas al pie de página del *corpus thomisticum*. Esto se debe no sólo a razones metodológicas, sino a una cuestión de orden y pulcritud, de modo que el contenido allí expresado no dé lugar a confusiones. También hemos traducido al castellano todas las citas provenientes del latín, como también del francés o del italiano e incluso del inglés, exceptuando aquéllas que se encuentran al pie de página, dejándolas en su idioma original. Por otro lado, sólo serán citadas en bloque la *Opera Omnia* de Santiago Ramírez y eventualmente *Surnaturel* de Henri de Lubac.

Abreviaciones Bibliográficas

URL: www.corpusthomisticum.org

- In EN SANTO TOMÁS DE AQUINO, “Commentaria Sententia libri Ethicorum”, *Corpus Thomisticum*, editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, Textum Leoninum, 1969.
- In M SANTO TOMÁS DE AQUINO, “Commentaria Sententia libri Metaphysicae”, *Corpus Thomisticum*, editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, Textum Taurini, 1950.
- DUI SANTO TOMÁS DE AQUINO, “De unitate intellectus contra averroistas”, *Corpus Thomisticum*, editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, Textum Taurini a L.W.Keeler, 1954.
- In CeM SANTO TOMÁS DE AQUINO, “In libros Aristotelis De Coelo et Mundo expositio (libri I-II)”, *Corpus Thomisticum*, editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, Textum Leoninum, 1886.
- DV SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones Disputatae* (tomus I: “Quaestio Disputata De Veritate”), editum Raymundi Spiazzi, introd. M. Pession, Romae, Casa Editrici Marietti, 1949.
- QDA SANTO TOMÁS DE AQUINO, “Quaestiones Disputatae De Anima”, *Corpus Thomisticum*, editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, Textum Taurini, 1953.
- DM SANTO TOMÁS DE AQUINO, “Quaestiones Disputatae De Malo”, *Corpus Thomisticum*, editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, Textum Taurini, 1953.
- DP SANTO TOMÁS DE AQUINO, “Quaestiones Disputatae De Potentia”, *Corpus Thomisticum*, editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, Textum Taurini, 1953.

- DVi SANTO TOMÁS DE AQUINO, “Quaestiones Disputatae De Virtutibus”, *Corpus Thomisticum*, editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, Textum Taurini, 1953.
- Q SANTO TOMÁS DE AQUINO, “Quodlibet VIII”, *Corpus Thomisticum*, editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, Textum Taurini, 1956.
- SS SANTO TOMÁS DE AQUINO, “Scriptum Super Sententiis (libri I, II, III, IV)”, *Corpus Thomisticum*, editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, Textum Parmae, 1856.
- CG SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Contra Gentiles*, introd. y trad. por José M. de Garganta, ed. Laureano Robles, Madrid, BAC, 1967. Texto latino: *Summa Contra Gentiles*, ed. Leonina, Romae, Casa Editrice Marietti, 1946.
- I-II SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, introd. por Gregorio Celada Luengo, trad. y notas por José Martorell Capó, Madrid, BAC, 2001: “Tratado de la Bienaventuranza” (I-II, qq.1-5), introd. y notas por Rafael Larrañeta Olleta, trad. por Ángel Martínez Casado, Madrid, BAC, 1999. Texto latino: *Summa Theologiae*, Matriti, BAC, 1962.
- In BT SANTO TOMÁS DE AQUINO, “Super Boetium de Trinitate”, *Corpus Thomisticum*, editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, Textum a Bruno Decker Lugduni Batauorum, 1959.

PRIMERA PARTE

El pensamiento de Santiago Ramírez en su perspectiva histórico-filosófica

Capítulo 1 - Biografía de Santiago Ramírez

Santiago Ramírez, al igual que Santo Tomás de Aquino, dedicó su vida al cultivo de la actividad más completa del hombre durante su peregrinaje: en efecto, la docencia es la única que reúne en su acto a la vida contemplativa y activa, según nos explica el Santo Doctor en *De Veritate* (1259): “En el acto de enseñar encontramos una doble materia, en signo de lo cual también la acción de enseñar se asocia, en la lengua latina, a un doble acusativo, ya que una de sus materias es la misma cosa que se enseña y, la otra, aquél a quien se transmite la ciencia. En consecuencia, en razón de la primera materia, el acto de enseñar pertenece a la vida contemplativa pero en razón de la segunda a la vida activa”¹.

Cuando Dios crea al alma humana dota a su potencia intelectual de una luz innata por la que conoce los primeros principios que – al modo de razones seminales – permiten el florecimiento de todo conocimiento y por eso decimos que Él nos enseña interior y principalmente. Sin embargo, también podemos decir que el Padre Ramírez fue realmente un maestro, ya que del mismo modo como el médico causa la salud en el enfermo, obrando en su cuerpo; así también, él causó coadyuvantemente la ciencia en sus discípulos, facilitando la operación de la razón de cada uno de ellos: “Puede decirse con verdad que un hombre es verdadero doctor, que enseña la verdad y que ilumina la mente, no como que infunde la luz de la razón sino como que ayuda o auxilia a la luz de la razón a alcanzar la perfección de la ciencia mediante aquello que propone exteriormente”². Por esta razón, el teólogo salamantino se consagró a la vida magisterial durante cuarenta y cuatro años hasta el advenimiento de su muerte.

A lo largo de este capítulo, nos detendremos en los momentos más importantes de su vida como en su prolífica obra, que se llevaron a cabo principalmente en la Universidad de Friburgo y en el Convento de San Esteban. Además, repasaremos la polémica que lo enfrentó con Jacques Maritain en los debates acerca de la *philosophia christiana* y, particularmente, en la cientificidad de la Filosofía Moral. Nuestro autor – como maestro de la ciencia filosófica y teológica - aportó grandes luces para la distinción de objetos propios entre Filosofía y Teología, lo que permite - simultáneamente - fundamentar las relaciones entre el

¹ DV, q.11, a.4

² DV, q.11, a.1 ad 9

orden natural y sobrenatural, y evitar dos extremos peligrosos que son la confusión y separación de ambos.

a) Designación en la Universidad de Friburgo

“Lo suyo es el ancho cauce de los tratados exhaustivos y sumamente detallados. Para él se hicieron las encimadas regiones de los gigantes y no las amenas alamedas de los *bells-esprits*; las amplias bóvedas y no las capillas”³. De este modo, Vicente Marrero caracteriza la vida y obra de Santiago María Ramírez, a quien sus discípulos rebautizaron póstumamente como *Thomas Redivivus* porque es considerado uno de los principales intérpretes de la filosofía y teología de Santo Tomás de Aquino del siglo recién pasado. Incluso y sin demostrar parcialidades, podríamos considerarlo el mejor, porque su inmensa labor interpretativa y comentadora de los textos del Angélico debe ser la más completa y profunda que se haya generado en estos últimos tiempos⁴.

Con la intención de ser lo más fiel a la letra y espíritu del Aquinate, el Padre Ramírez prefirió escribir sus principales tratados en latín y no en lengua vernácula, porque buscaba que fuese el mismo Santo Tomás quien hablase a los lectores de su obra, reservando a su pluma e intelecto sólo una función instrumental. Por eso, no es de extrañar que se lo haya acusado de carecer de sensibilidad moderna: la preocupación de precisar, distinguir y finalmente clarificar los principios utilizados por la Escuela no dejaron lugar al alboroto de palabras extrañas, neologismos sin sentido ni a la confusión de doctrinas tan en boga en nuestro hodierno pensar filosófico. El Padre Ramírez consideraba que era imposible abrirse a otras escuelas de pensamiento si inmediatamente excluimos de cualquier discusión el genuino *sensus philosophicus* y *theologicus*, tal como comenta Marrero: “Parece que no pone nada de su cosecha. Pero ya se ha advertido que lo que pone sobre todo es justamente

³ V. MARRERO, *Santiago Ramírez, O.P. Su vida y su obra*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Instituto Filosófico “Luis Vives”), 1971, p.2

⁴ Al respecto, el Padre Utz comenta: “Desde el punto de vista de la filosofía y la teología, pertenece el P. Ramírez al grupo de los grandes metafísicos, de los pensadores especulativos más sobresalientes de la Orden dominicana. Por lo que a la especulación se refiere, lo coloco al par del penetrante espíritu de un Cayetano. Pero en la aclaración del pensamiento de Santo Tomás, el P. Ramírez ha superado a Cayetano y a todos los demás comentaristas por sus investigaciones históricas de la doctrina tomista” (CONVENTO DE SAN ESTEBAN, *Santiago Ramírez O.P. In Memoriam 1891 – 1967*, Salamanca, 1968, p.66).

el orden, la huella de su genio que se trasluce en cada una de sus páginas”⁵. Se especializó en casi todas las materias filosóficas y teológicas, estando capacitado para presidir cualquier cátedra, a lo que se sumaba su agudeza especulativa y la seguridad doctrinal de sus escritos.

Este notable sacerdote español e hijo de Santo Domingo de Guzmán, nació en Burgos un 25 de Julio de 1891, fiesta de Santiago Apóstol, patrono de España. A pesar de provenir de una familia pobre y de labradores, el padre de Santiago intuyó la capacidad intelectual de su hijo y buscó los medios para que se formase. Dominó el latín desde pequeño, lo cual permitió su ingreso en el Seminario Menor de Logroño a los 17 años, donde aprueba la Filosofía con la máxima calificación de *meritissimus*. Tres años más tarde, decide ingresar en la Orden de Predicadores donde satisface su profunda inclinación al estudio, sirviendo a Dios mediante la contemplación y difusión de la verdad. La vida en el claustro, del cual salía sólo por obediencia, no sólo arraigó en su alma el verdadero sentido de la felicidad especulativa tal como lo analizaremos más adelante, sino también, su inquebrantable amor al magisterio que lo nutrirá durante su vida: “Sabiduría filosófica y vida teologal, solución completa al problema de la existencia; piedra angular de su concepción del orden, tan central en todo su pensamiento”⁶.

A mediados de 1914 es enviado a Roma para cursar sus estudios superiores en el Angelicum, teniendo como profesores a Juan Arintero y Reginaldo Garrigou-Lagrange y donde será ordenado sacerdote en 1916; mientras que al año siguiente defenderá con éxito su tesis doctoral *De quidditate Incarnationis*. Inmediatamente

⁵ V. MARRERO, *Santiago Ramírez, O.P.*, ed. cit., p.14: A su vez, el Padre Congar agrega: “Nada más conmovedor que esta especie de impersonalidad de su doctrina. Aparece sin características particulares, no se trasluce su temperamento. De ahí esa falta aparente de carácter trágico: no hay vibración humana, sino la única irradiación del objeto” (p.72). El Padre Ramírez solía decir acerca de la filosofía de Santo Tomás: “Filosofía clara y profunda, respetuosa y libre, segura y atrevida, equilibrada y original, acogedora y crítica, plenamente cristiana y perfectamente racional o filosófica: *vetera novis augere et perficere* (...). La profesión solemne es una entrega de toda la persona. Por tanto, también de la inteligencia. Estamos obligados a estudiar con todas nuestras fuerzas” (p.57).

⁶ *Ibidem*, p.31: El Padre Ramírez siempre meditaba en aquellas palabras de Santo Tomás: “*Quaedam impressio divinae, quae est una et simplex omnium*” (I, q.1, a.3). La Teología, y de cierto modo la Filosofía, es la misma ciencia divina que - siendo una y simple - lo abarca todo y es participada por Dios al hombre confiriéndole a su entendimiento la dignidad por la cual nos asemejamos a Él y nos diferenciamos del resto de las creaturas materiales. Tanto para Aristóteles como para Santo Tomás, el sólo concepto de filosofía tiende a perfeccionar a todo el hombre, es decir, según el intelecto (filosofía especulativa) y según la vida (filosofía práctica). El primer motivo para filosofar lo constituye no la mera curiosidad sino el deseo de ser beato, donde el hombre alcanza su última perfección y para la que está capacitado (Cf. V. MARRERO, *op. cit.*, p.201).

comienza a ejercer la docencia, destacando en su vida magisterial dos lugares: la Universidad de Friburgo (1923–1945) y el Convento de San Estaban (1945–1967), enseñando veintidós años en cada establecimiento. Si bien, en razón de estos períodos podrían delimitarse dos etapas en el pensamiento de nuestro autor, este criterio no obedecería a una evolución o modificación en su pensamiento como comúnmente sucede con el resto de los filósofos, sino que las distintas coyunturas temporales lo obligaron a enfocar su estudio y reflexión en variados temas, desde metafísicos hasta políticos.

Durante este primer período, el nombre del Padre Ramírez ya se había consagrado en el campo académico debido al rigor científico en la interpretación de la obra del Aquinate, como también por el profundo conocimiento que tenía tanto de él como de sus comentadores. Además, permanecía actualizado con los descubrimientos de la crítica, conociendo y analizando los manuscritos originales del *corpus thomisticum*. Por esta razón, nuestro autor escribió a lo largo de su vida diversos artículos referidos al refloreamiento del cultivo de los estudios de Santo Tomás, indagando en la esencia del tomismo y, sobre todo, en el sujeto receptor de éste que es el tomista. En su artículo “¿Qué un tomista?” (1923) publicado en *La Ciencia Tomista*⁷, nuestro autor describe al Santo Doctor como ejemplo de fecundidad, porque ésta es una propiedad de la vida perfecta que es la vida intelectual. Del mismo modo, la fecundidad del tomismo debe brotar de la vida tomista perfecta existente en los tomistas perfectos, quienes realizan su vida de manera íntima y reflexiva, expresando el ejercicio nobilísimo del alma humana. Ahora bien, para tender a este ideal, debemos saber a qué nos referimos con el término *tomista* ya que todo *quid* responde a la esencia o forma de algo: “Por *tomista* no entendemos una palabra vacía, ni un hombre vestido de cierto color determinado, sea blanco, sea negro, ni mucho menos uno que *toma* de Santo Tomás lo que le viene en talante, según sus caprichos, sino más bien aquel que *participa o tiene o aspira a tener el espíritu* de Santo Tomás de Aquino y que procura, cuanto está de su parte,

⁷ Véase al respecto S. RAMÍREZ, “De propria indole philosophiae Sancti Thomae Aquinatis” en *Xenia Thomistica* 1 (1923), Roma, pp.258-269 y *De auctoritate doctrinali Sancti Thomae Aquinatis*, Salamanca, Apud Sanctum Stephanum, 1952.

penetrarse más de él y obrar en conformidad de él”⁸. Imitamos al Santo Doctor cuando – al igual que él – penetramos en la búsqueda de Dios por medio del estudio y obramos en su amor a través de la incesante oración.

La originalidad y profundidad del *corpus thomisticum* consistió en su labor depurativa de los filósofos precedentes, juzgándolos a través de los principios de la razón natural y la fe; además de estudiar sus fuentes, cosa rara en su tiempo, procurando las traducciones nuevas de Aristóteles y los Padres de la Iglesia. El Aquinate estaba persuadido que la verdad no es monopolio de ningún hombre particular y por eso - sin distinción de clases ni religión - respetó a todos los pensadores, puesto que el cultivo de la Filosofía implica el respeto de la tradición: “De ahí es que la doctrina filosófica de Santo Tomás – explica el Padre Ramírez - no es la filosofía de un hombre solo, sino la de toda la humanidad pensante, depurada y elevada hasta Dios y juzgada desde Él; y lo mismo su teología no es la teología de un Doctor particular, sino la de todo el cristianismo, sistematizada y unificada en Dios, y animada por la divinidad misma reveladora, que es su objeto formal”⁹. Si bien, el Santo Doctor tenía un intelecto *quemadmodum angelicum*, éste no estaba repleto de especies como sucede en el de los ángeles, por lo que su pensamiento admitió cierta evolución mental; pero esto no significó una evolución doctrinal, debido a que abarcó desde un principio el conjunto de su sistema. Si cambió o completó algunas cuestiones, fue para sintetizar y simplificar su doctrina: así, por ejemplo, una obra de madurez como la *Suma Teológica* fue más breve y sencilla que su abundante y complicado *Comentario a las Sentencias* y compuesto en su juventud, mas nadie juzgaría una distancia doctrinal entre una y otro.

Santo Tomás era un espíritu enamorado de la verdad en todas sus manifestaciones: del Verbo como su causa subsistente; de los misterios de nuestra

⁸ S. RAMÍREZ, “¿Qué es un tomista?” en *La Ciencia Tomista* 27 (1923), Salamanca, p.165: El Padre Ramírez realiza una breve descripción biográfica del Santo Doctor, siguiendo la clásica hagiografía de G. DE TOCCO, “Vita S. Thomae Aquinatis” en *Acta Sanctorum Martii* (1668) en P. MANDONNET, (ed.), “Date de naissance de S.Thomas d’Aquin” en *Revue Thomiste* (1914), Toulouse, pp.652-679.

⁹ *Ibidem*, p.172: En su *Comentario a la Metafísica*, el Santo Doctor señala que todo filósofo es conducido por el amor *ex certitudine veritatis*: “*In eligendis opinionibus vel repudiandis, non debet duci homo amore vel odio introducentis opinionem, sed magis ex certitudine veritatis, ideo dicit quod oportet amare utrosque, scilicet eos quorum opinionem sequimur, et eos quorum opinionem repudiamus. Utrique enim studuerunt ad inquirendam veritatem, et nos in hoc adiuverunt*” (In M, XII, lect.9, n.14).

religión, como impresión directa de Él; y de la Filosofía, como su destello en la creación, según lo señalado por el teólogo salmantino: “Del Verbo sacaba todo su saber como de su primera fuente, y sobre el Verbo fundó toda su ciencia como sobre su primer principio; por eso su doctrina es eterna como el Verbo e incommovible y verdadera como Él. Nada extraño, por consiguiente, que sus biógrafos le llamasen órgano del Verbo y que la Iglesia le honre con el título de *Doctor Veritatis*”¹⁰. Por esta razón, este mismo espíritu debe encarnarse en todo discípulo del Santo Doctor, pues el tomismo es espíritu de amplitud y de síntesis como de universalidad y de orden; manifestado en el estudio profundo de la Sagrada Escritura y la Patrística, además del conocimiento de los teólogos y filósofos tanto hostiles como defensores de él, según lo indicado por nuestro autor: “(El tomista) debe poseer muy bien la Filosofía antigua y la de su tiempo, la sana y la falsa, para aprovecharse de aquélla e impugnar a ésta y saber deslindar con verdad y con acierto los límites de la fe y de la razón: *plus proficit homo uno anno quam in aliorum doctrina toto tempore vitae suae*”¹¹.

Como el *amor veritatis* constituye la esencia del tomismo, el Padre Ramírez explica analógicamente sus dos componentes principales al modo de materia y forma: en efecto, para comprender debidamente qué es el tomismo se requiere hacer simultáneamente un estudio de penetración y comparación de la doctrina del Santo Doctor y sus continuadores hasta nuestros días. Por un lado, *la penetración íntima* que actúa como forma y tan común en los tomistas antiguos, consiste en progresar dentro de la doctrina del Aquinate al modo de mies que es segada y recogida en medio de calores y sacrificios, como han sido las batallas seculares en su defensa. Sin embargo, a veces estos tomistas se dejaron llevar de la rutina y del ergotismo, por falta de realidad viva y pensamiento consciente de lo que estaban penetrando. Por otro, *la comparación con otros sistemas y doctrinas* que actúa como materia y propio de los tomistas de hoy, ha contribuido al esclarecimiento de esta doctrina en lo que se refiere a reproducir vivamente la escena medieval donde apareció el tomismo - como

¹⁰ *Ibidem*, p.180: Como señala nuestro autor, Santo Tomás no sólo buscaba a Dios con la inteligencia por medio el estudio; sino también, con la voluntad inflamada por la oración: “Santo Tomás no era un intelectualista seco y árido, ni tampoco un místico sentimental, sino un espíritu sumadamente equilibrado en su entendimiento y en su voluntad” (p.176).

¹¹ *Ibidem*, p.181/2

ocurrió con los valiosos aportes, entre otros, de Pedro Mandonnet (1858-1936) o Miguel Asín Palacios (1871-1944) – por el estudio, corrección y publicación de manuscritos antiguos. No obstante, este estudio comparativo no es tan substancial como el de penetración, porque el tomismo es formalmente universal y especulativo, separado *a loco et tempore*, algo que se opone a la individualidad y particularidad de la materia.

Ahora bien, es prácticamente imposible revisar al mismo tiempo las fuentes históricas del tomismo, seguir su desarrollo a través de los grandes tomistas y luego someterlo a un examen personal, de modo que un tomista perfecto y la vida tomista que de él proceda permanecería más en la idealidad que en la realidad. A esta dificultad, el Padre Ramírez responde: “Si hacemos irrealizable *un tomista* absolutamente perfecto, hacemos en cambio muy posible *los tomistas* perfectos *en cuanto a corporación*. Por lo demás, es sabido que la idea de perfecto es algo relativa y admite infinidad de grados: cuando hablamos de tomista perfecto, entendemos una perfección humana, según la posibilidad de nuestra flaca naturaleza”¹². Por consiguiente, los distintos tomistas pueden especializarse y elaborar monografías sobre puntos determinados, ampliando el espectro según el ideal tomista, y existiendo una solidaridad mutua entre comparadores y penetradores o positivos y especulativos, como concluye finalmente nuestro autor: “Aspiremos, pues, según los deseos de la Iglesia, a ser tomistas integrales y perfectos, en la vida y en la doctrina: si en Santo Tomás no puede separarse el Santo y el Sabio, tampoco deben separarse en los tomistas”¹³.

El período docente de Santiago Ramírez en Friburgo tendrá una especial trascendencia a lo largo de nuestro trabajo, no sólo porque dentro de éste comenzó la redacción de *De Hominis Beatitudine* - comentando las primeras cinco cuestiones de la *Prima Secundae* en casi 2500 páginas¹⁴ - sino también, porque constituye un

¹² *Ibidem*, p.189

¹³ *Ibidem*, p.193: Innumerables documentos magisteriales que no sólo recomiendan sino ordenan el estudio del Santo Doctor en todas las instituciones católicas como el Motu Proprio *Doctoris Angelici* (1914) y la Declaración Conciliar *Gravissimum Educationis* (1965).

¹⁴ Aprovechemos de mencionar algunas obras filosófico-teológicas recopiladas en la *Opera Omnia* a cargo de Victorino Rodríguez: *De Ipsa Philosophia in Universum*, *De Analogia*, *De Hominis Beatitudine*, *De Actibus humanis et moralitate* y *De Habitibus in communi* entre otros. Con respecto a la repercusión y admiración que causó la publicación del *De Hominis Beatitudine* en aquella época, aun como si el mismo Santo Tomás hubiese comentado estas cuestiones de la *Summa*, el Padre

período teóricamente más profundo. Esta obra - que primigeniamente se elaboró como apuntes de clase entre 1926 y 1943 - sólo fue editada en sus primeros tres volúmenes, mientras que los dos restantes se publicaron póstumamente: el cuarto volumen había permanecido inédito, en cambio el quinto constituyó una recopilación de manuscritos originales gracias a la colaboración de Victorino Rodríguez. A pesar de su especial vocación por la Metafísica y la Teología dogmática especulativa, nuestro autor será trasladado a Suiza para enseñar Teología moral especulativa, lo cual significaría un acierto providencial porque permitió su valiosa reflexión acerca de los temas más recurrentes en la sensibilidad de los filósofos contemporáneos: “Sus comentarios, nuevos y originales, sobre la parte menos tratada por los comentaristas modernos de la *Summa*, constituye, como ha reconocido unánimemente por la crítica, un verdadero monumento del pensamiento de nuestro tiempo. Conecta, además, con la preocupación por la antropología y la existencia tan en auge en las última décadas de la filosofía contemporánea”¹⁵.

b) La polémica con Jacques Maritain

Su colosal obra *De Hominis Beatitudine*, la más extensa de la *Opera Omnia* y cuyas páginas son el fruto de una exhaustiva investigación personal sumado a sus apuntes de cátedra, fue precedida por la famosa polémica con Jacques Maritain acerca de la verdadera científicidad de la ética filosófica - como quedó reflejado en sus dos artículos acerca del tema “Sur l’organisation du savoir moral” (1935) publicado en *Bulletin Thomiste* y “De Philosophia Morali Christiana” (1936) publicado en *Divus Thomas* - y que merece ser reproducida por nosotros en este párrafo. En el primer artículo, el Padre Ramírez hace una pequeña reseña de dos obras del filósofo francés *De la philosophie chrétienne* (1933) y *Les degrés du savoir* (1934), particularmente en los capítulos que respectan a la formación de una *ciencia moral práctica*, es decir, una ética que se ubique entre medio de la ciencia moral

Rodríguez señalaba en su nota editorial: “*Tria illa volumina edita et evulgata summa cum laude ab omnibus accepta sunt, etiam a magistris theologis, qui nimirum non solum extensionem et profunditatem insolitam in commentando novaque et adiungendo agnoscebant et admirabantur, verum etiam singularem methodum theologicam positivo-speculativam maxime aestimabant, utpote desideratum complementum textus Divi Thomae*” (p.VII).

¹⁵ V. MARRERO, *op. cit.*, p.34: En la *Prima Secundae* existen tratados completos que hablan formalmente del hombre y que fueron escritos hacía muchos siglos, antes de que el filosofar contemporáneo se sintiese tan singularmente atraído por la antropología filosófica.

especulativa y la *prudencia*: mientras ésta considera exclusivamente el *dirigir*, aquélla el *conocer* pero sin exigir la rectitud del apetito. Como la Filosofía Moral es el tipo más perfecto de filosofía cristiana, será necesario una ciencia que considere directamente el *dirigire* fundado sobre el *cognoscere*, suponiendo el apetito recto: “La razón de ser de esta ciencia moral intermediaria es, por una parte, la existencia de una materia práctico-moral que no es susceptible de ser asimilada y organizada perfectamente ni por la moral especulativa ni por la prudencia; y, por otra parte, la analogía de las dos morales con las dos clases de ciencias de la naturaleza: la filosofía y las ciencias experimentales de la naturaleza”¹⁶.

No obstante, esta zona intermedia plantea una dificultad de especificidad porque la ciencia moral práctica se reabsorbería en la moral especulativa a título de conclusión o en la prudencia como principio: tanto Aristóteles como Santo Tomás, reconocieron únicamente estos dos aspectos de la ciencia moral como hábitos distintos y nunca le negaron a la prudencia su capacidad cognoscitiva, porque es una virtud intelectual *formaliter* y sólo moral *materialiter*: en efecto, aquélla no sólo dirige sino también conoce de manera que *il n’y a pas de place pour cette zone intermédiaire*. Empero, para Maritain, esta *morale pratique* no es reducible ni equivalente con la experimental como tampoco con la especulativa, explicando su composición de modo analógico con la Medicina: al igual que ésta, donde encontramos tres aspectos que son teórico, práctico y concreto; en la ciencia moral, encontramos un aspecto *especulativo* o universal que se diferencia del *práctico* o particular, del mismo modo como la ciencia de la especie lo hace con la del individuo *vago* o indeterminado, mientras que el individuo *concreto* no cae bajo el conocimiento científico sino sólo experimental, lo cual también es objetado por el Padre Ramírez: “La medicina práctica no es un hábito específicamente distinto de la medicina teórica. Por lo tanto, la moral práctica no será además un hábito específicamente distinto de la moral teórica o especulativa (...). Se sabe que la ciencia del individuo *vago* y aquella de la especie es de una misma especie”¹⁷.

¹⁶ S. RAMÍREZ, “Sur l’organisation du savoir moral” en *Bulletin Thomiste* 12 (1935), Paris, p.424: Como veremos más adelante, para Maritain la moral especulativa es una *extension naturelle pratique* de la Teología Moral y no un hábito distinto de ésta.

¹⁷ *Ibidem*, p.426

Como la Filosofía Moral es una ciencia esencialmente orientada a la acción, no sólo debe considerar la naturaleza del hombre en cuanto agente moral, sino también en su existencia y modificaciones correspondientes: “La filosofía moral debe entonces, para ser *complète et adéquate* en su objeto, considerar al hombre no según su sola naturaleza, sino también según su estado de naturaleza caída y redimida, en relación con su verdadero fin último que es sobrenatural”¹⁸. Según Maritain, la ciencia moral – especulativa y sobre todo la práctica - debe recibir de la Teología la luz suplementaria sobre el estado actual de la naturaleza y su fin, si no quiere permanecer en la imperfección y volverse ineficaz para dirigir la actividad humana hacia su destino: así como las virtudes morales no serían verdaderamente tales sin la Caridad; así tampoco lo sería la Filosofía Moral sin la Teología Moral. En efecto, mientras ésta regula los actos humanos ordenados hacia el fin último según la razón divina manifestada en la revelación; la Filosofía Moral *adecuada y completa* los considera de acuerdo a la razón humana elevada, no a partir de lo revelado sino desde el hombre mismo: “En el estado de naturaleza caída – agrega explicativamente nuestro autor - las virtudes morales naturales no son hábitos, sino simples disposiciones. (Así también), la filosofía moral inadecuada e incompleta no es un hábito de ciencia sino una simple disposición”¹⁹.

Para el filósofo francés, el pecado original dañó gravemente nuestras potencias espirituales que es imposible no sólo practicar perfectamente las virtudes cardinales, sino también, adquirir una ciencia moral completa y adecuada. Sin embargo, el Padre Ramírez rechaza este pesimismo antropológico y señala que la herida de la ignorancia o *vulnus ignorantiae* no afecta directamente al intelecto especulativo, sino al práctico en cuanto sujeto de la prudencia, por lo que las virtudes intelectuales *naturales* – entre las cuales Maritain colocaría esta moral práctica – no tienen la misma fragilidad que las virtudes cardinales: “Las cuatro *vulnera in naturalibus* se refieren a las cuatro virtudes morales o cardinales, que de sí, son *naturales*. Por consiguiente, no hay paridad entre el debilitamiento de las virtudes morales – incluida la prudencia – y el de las virtudes intelectuales”²⁰

¹⁸ *Ibidem*, p.427

¹⁹ *Ibidem*, p.429

²⁰ *Idem*

Esta ciencia moral *adecuada y completa* no es puramente filosófica puesto que recibe sus principios de la Teología y añade a su objeto de estudio el mundo de la gracia y la santidad; de lo contrario, esta ciencia permanecerá inadecuada en su objeto y en su fin. No obstante, sabemos que no existe ninguna proporción o adecuación entre las luces naturales de la razón – completas o no del orden natural – y el fin sobrenatural como explica el teólogo salamantino: “Ella (esta ciencia) será más desproporcionada e inadecuada al fin sobrenatural del hombre, que si lo fuera a su fin connatural sin elevación y en el estado de naturaleza caída. Por mucho más, el fin sobrenatural se eleva por encima del fin natural; que la filosofía moral adecuada, por encima de la inadecuada”²¹. Es insuficiente señalar que esta ciencia *adecuada y completa* no se subalterna la fe sino a la Teología, porque la existencia de un fin superior como el estado actual de la naturaleza humana no son simples conclusiones teológicas, sino explícita y formalmente verdades de fe y, por lo tanto, incognoscibles para la razón humana.

Esta crítica elaborada por Santiago Ramírez no cesó con el artículo que acabamos de revisar, sino que encontró respuesta en *Science et Sagesse, suivis d'éclaircissements sur la philosophie morale* (1935) donde Jacques Maritain se defiende de los errores de lectura y de interpretación cometidos – según él - por el teólogo salamantino. Por esta razón, el Padre Ramírez se ve obligado a contrarrestar las objeciones planteadas por el filósofo francés en un segundo artículo: alejándose del tono catedráticamente escolástico de su pluma; nuestro autor escribe de una manera extraordinariamente más distendida pero no por ello menos profunda. El teólogo salamantino decide redactar “De Philosophia Morali Christiana” en lengua latina, a diferencia del artículo anterior escrito originalmente en lengua española, pero que fue traducido posteriormente al francés con la finalidad de ser publicado en *Bulletin Thomiste*: de esta manera, el Padre Ramírez quiso evitar toda suspicacia que pudiese surgir a raíz de no dominar el idioma galo.

Maritain señala que uno de estos errores de lectura es el siguiente: “Hemos dicho exactamente lo contrario. Él (el Padre Ramírez) nos hace decir que sin la

²¹ S. RAMÍREZ, “Sur l’organisation du savoir moral”, ed. cit., p.430: Cabe preguntarse cómo es posible una ciencia *adecuada y completa*, si sus principios son de una ciencia imperfecta, es decir, no son evidentes como sucede con el fin sobrenatural y el estado de nuestra naturaleza.

caridad las virtudes morales adquiridas *no son más que simples disposiciones*. Nosotros hemos dicho que ellas permanecen, por entonces, en el *estado de disposición*²². Como señala el Padre Ramírez, la oscuridad de los textos maritanianos es constante y, para desentrañar su contenido, acude a Juan de Santo Tomás (1589-1644) quien es – según Maritain – el comentador más nítido del Santo Doctor. Según el teólogo portugués, el pecado mortal hace que la virtud natural pierda su razón de hábito, permaneciendo solamente la razón de *dispositio bona*, que es virtud imperfecta: “De estos textos aparece claramente *una perfecta y absoluta coincidencia entre la doctrina de Juan de Santo Tomás y aquella que atribuimos al Sr. Maritain*, cuya oscuridad e incertidumbre permanecía por él mismo críticamente clarificada y certificada”²³.

Para nuestro autor, no es el momento de desentrañar si la doctrina de Juan de Santo Tomás ha sido bien o mal interpretada por Maritain, sino explicar que su interpretación no es extraña a la doctrina del filósofo francés. Aclarada esta vinculación, es necesario establecer que el mismo Santo Doctor rebate este pesimismo antropológico: “Las virtudes morales, en cuanto operativas del bien en orden al fin que no excede la facultad natural del hombre, pueden ser adquiridas mediante los actos humanos. Y las virtudes así adquiridas pueden existir sin la caridad, como existieron en muchos paganos (...). No cualquier acto de pecado elimina la virtud opuesta: pues el pecado venial no la suprime; y el pecado mortal suprime la virtud infusa, en cuanto que separa de Dios, pero no elimina el hábito de la virtud adquirida”²⁴.

Otro error de lectura tiene que ver con el objeto de la ciencia moral *adecuada y completa*, donde Maritain niega que ésta se ocupe de las virtudes infusas y de la

²² J. MARITAIN, *Science et Sagesse, suivi d'éclaircissements sur la philosophie morale*, Paris, Labergerie, 1936, p.367.

²³ S. RAMIREZ, “De Philosophia Morali Christiana” en *Divus Thomas* 50 (1936), Friburgo, p.94: “*Itaque ex defectu caritatis per peccatum in nobis indirecte vulneratur virtutes acquisitae, et mutant rationem habitus difficile mobilis, et sic non sunt verae virtutes existente peccato*” (JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus theologicus. Commentarius in Primam Secundae*, Paris, Desclée, 1944, d.17, a.2).

²⁴ I-II, q.65, a.2; q.73, a.1 ad 2: Para el Padre Ramírez, la exégesis de algunos comentaristas del Aquinate puede ser profunda aunque carente no sólo del orden cronológico de los textos; sino también, de la distinción de aspectos entre sus juicios teológicos y filosóficos: “*Concordare volunt (commentaristae) usque ad unguem S.Thomam et S.Augustinum, non solum quoad virtutes christianas seu supernaturales, sed etiam quoad virtutes naturales seu acquisitas; quo fit ut non sit interpretatio Thomae per Thomam, sed interpretatio Thomae per Augustinum*” (S. RAMIREZ, “De Philosophia Morali Christiana”, ed. cit., p.96).

santidad: “Para nosotros, esta filosofía moral puede **entrar** en el mismo mundo de la espiritualidad, de la gracia, de la santidad; pero no pertenece a ésta establecer el tratado de las virtudes infusas”²⁵. De modo consternado, el Padre Ramírez señala que el verbo francés *entrer*, tiene su paralelo con el español *entrar* y el latino *intrare*, siendo sinónimo de *escudriñar* que significa ‘entrar profunda y atentamente dentro de una cosa’, lo cual también puede decirse *tratar* o *considerar*: “Decir que la filosofía moral adecuadamente tomada *entra* y *escudriña* el mundo de la espiritualidad, de la gracia y de la santidad, y al mismo tiempo no *trata* acerca de ellos, es equivalente a decir ‘el introito que no entra’”²⁶.

Luego, el Padre Ramírez será acusado de error de interpretación cuando señala a la herida de la ignorancia en la ciencia moral, dentro del estado de naturaleza caída: “(...) *vulnus ignorantiae* es apócrifo, absolutamente extraño a nuestro pensamiento y a nuestros textos”²⁷. Nuestro autor reconoce que este término no es original de Maritain; empero, se desprende de su propia doctrina: sin la Caridad, la naturaleza humana está debilitada como también la ciencia moral de ella procedente, porque la *vulneratio* no está ausente del intelecto – como de ninguna potencia espiritual - y en donde el filósofo francés coloca a esta ciencia como su sujeto. La ciencia moral – como hábito del intelecto – es inadecuada porque procede de una naturaleza caída, cuya potencia intelectual ha sido debilitada por la herida que – entre los teólogos - se denomina *vulnus ignorantiae*, de manera que el Padre Ramírez responde: “Llamar *apócrifo* a aquello que es *equivalentemente auténtico*, es desviarse *equivalentemente* hacia lo *apócrifo* y cometer un *error de interpretación*”²⁸.

Esta ciencia intermedia – o *moral pratique* como la denomina el Padre Ramírez, aunque Maritain prefiere llamarla *scientia practice-practica* - carece de objeto propio y por eso resulta imposible definirla realmente. Sin embargo y según el filósofo francés, ésta fue practicada por grandes *intuitivos morales* quienes no sólo fueron santos como Alfonso María de Liguori y Juan de la Cruz; sino también filósofos y literatos como Confucio, Pascal, Montaigne o Balzac, por lo que se

²⁵ J. MARITAIN, *Science et Sagesse*, ed. cit., p.367.

²⁶ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, p.99

²⁷ J. MARITAIN, *op. cit.*, p.369

²⁸ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, p.100

pregunta irónicamente: “¿El Padre Ramírez ha frecuentado mucho a estos autores?”²⁹. Ciertamente, el Padre Ramírez no los ha frecuentado como a otros autores semejantes, pero tiene la certeza de que la intuición no es propia de aquéllos sino también de las personas rústicas con sus proverbios, de tal manera que Aristóteles y Santo Tomás asumieron esta sabiduría popular tanto en la moral especulativa como en la prudencia. No obstante, nuestro autor sigue preguntándose acerca de la materia propia o *porción de moralidad* de esta ciencia: en efecto, mientras la moral especulativa se ocupa de los actos humanos de acuerdo al género y especie en cuanto virtudes o vicios, la prudencia se encarga de éstos ya individualizados: “Pero él (Sr. Maritain) responde que (la porción de moralidad) es fútil, *une futilité*. - ¡No busco enojarlo Sr. Maritain; ¿Qué es fútil aquí? ¿Acaso la estructura científica de la Moral de Santo Tomás, o más bien, la ciencia que carece de objeto propio o tal vez mi argumentación? – Pero precisamente mi argumentación mostraba la ‘futilidad’ de la *ciencia real sin ningún objeto ni real ni posible*. Por eso, digamos que es ‘fútil’, querer defender su ‘futilidad’”³⁰.

El teólogo salamantino no cesa de insistir en la inexistencia de un paralelo entre la debilidad de las virtudes morales y la ciencia moral: “La ciencia moral, en cuanto obra de la razón especulativa, que no ha sido directamente herida por el pecado original, *de se* no es directamente vulnerada ni debilitada; y, por eso, en su orden de ciencia no necesita complemento, para que sea *verdadera ciencia*”³¹. Que la Filosofía necesite un complemento significaría ser elevada por la Teología, de manera que el uso activo de la filosofía cristiana sería teológico y no filosófico. Si bien, Maritain se queja de esta interpretación porque no utiliza la palabra *elevación* sino *subalternación*, si niega que la Filosofía sea elevada por la Teología es imposible entonces que ésta subalterne a aquélla, pues son conceptos antitéticos: “Lo que se *subalterna* siempre es, por definición, lo que *está bajo* de aquello a lo que se

²⁹ J. MARITAIN, *op. cit.*, p.372

³⁰ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, p.107.

³¹ *Ibidem*, p.110: Como veremos en el próximo capítulo, la Filosofía no niega *positivamente* el fin sobrenatural, sólo se limita a no afirmarlo, siendo dirigida *negativamente* por la Teología según estas palabras del Santo Doctor en *Contra Gentes*: “*Haec est vita aeterna, ut cognoscant te, Deum verum. Huic etiam sententiam Aristoteles, in ultimo Ethicorum concordat, ubi ultimam hominis felicitatem dicit esse speculativam, quantum ad speculationem optimi speculabilis*” (CG, III, c.25, n.15-16).

subalterna; lo que se *eleva* es aquello elevado y traído *ad elevanem*, que está, por definición, *en el mismo orden con lo elevante*, no en orden bajo a él”³².

Recordemos que – según el filósofo francés - esta ciencia moral *completa y adecuada* se subalterna no a las verdades de fe sino a conclusiones teológicas, lo cual fue rebatido por nuestro autor en el artículo anterior. Sin embargo, Maritain lo acusa de concebir una ciencia teológica muy limitada, porque la razón humana sí penetra en verdades de fe como el fin último sobrenatural y los estados de la naturaleza humana y, así por ejemplo, profundiza en el hábito del *lumen gloriae* que se ubica en la potencia intelectual o en las heridas de la naturaleza: ciertamente, este trabajo esclarecedor de los teólogos acerca de estas verdades originales, constituye finalmente una conclusión teológica. Empero, el Padre Ramírez se considera insatisfecho con esta explicación porque: mientras la Teología es un hábito de las **conclusiones** teológicas; la Fe, es un hábito intelectual *infuso* de los **principios** sobrenaturales, del mismo modo como el hábito de Entendimiento lo es de los primeros principios en el orden natural. Si bien, estas verdades pueden profundizarse, no por eso se convierten *formaliter* en conclusiones teológicas: “Estas conclusiones algunas veces pueden ser acerca de la misma fe, como bien nota el Sr. Maritain, pero no *formalmente como conclusiones teológicas*; sino *materialmente* como verdades - por otro lado - formal y explícitamente reveladas”³³.

Esta discusión acerca de la filosofía cristiana entre Santiago Ramírez y Jacques Maritain tuvo repercusiones en otros intelectuales católicos como Étienne Gilson (1884-1978) y Charles Journet (1891-1975), quienes adhirieron a la posición del filósofo francés como quedó demostrado por este último en el apartado “Philosophie” (1935) publicado en *Nova et Vetera*. El Padre Ramírez dedicará la segunda parte de “De Philosophia Morali Christiana” en responder las objeciones del Padre Journet planteadas en seis glosas. Sin considerarlas todas, las dividimos en dos grupos: dentro del *primero* – donde consideraremos a la prudencia - el futuro cardenal señala: “Sí, la prudencia consiste formalmente en el conocer que es *per*

³² *Ibidem*, p.111: En otras palabras, admitir la subalternación de la ciencia moral a la Teología que no posee el mismo objeto formal, significa elevar la ciencia subalternada a la subalternante.

³³ *Ibidem*, p.114: Como explica Santo Tomás en *Super Boetium de Trinitate*: “*In qualibet scientia sunt aliqua quasi principia et aliqua quasi conclusiones (...). Articuli autem fidei in hac scientia non sunt quasi conclusiones, sed quasi principia quae etiam defenduntur ab impugnantibus*” (In BT, p.1, q.2, a.2 ad 4).

conformitatem ad appetitum rectum y que se llama *dirigir*³⁴. A diferencia de Maritain, el Padre Ramírez había sostenido que la prudencia es una virtud cognoscitiva y, ciertamente, su verdad consiste en conformarse al apetito recto. Ahora bien, esta conformidad no se identifica exclusiva y necesariamente con el dirigir, sino que aquélla se relaciona con éste como el género con la especie, según lo explicado por el teólogo salmantino: “También en el *consejo* y en el *juicio* existen verdades de la razón práctica, que formalmente son tomadas por conformidad al apetito recto, pero sin que sean formal e idénticamente lo mismo que el dirigir o el imperar”³⁵.

Con respecto al *segundo* – donde consideramos a la ciencia moral *completa y adecuada* - el Padre Journet señala: “Él (Maritain) ha defendido que la filosofía moral adecuada se ocupa de la virtudes infusas, esto es, *establecer su tratamiento*, ¡sí!, él ha defendido de ocuparse de las virtudes infusas, es decir, de *tenerlas en cuenta*; pero de recibir sobre su sujeto la información de la teología, ¡no! (...). El Padre Ramírez había escrito que la ciencia subalternante y la subalternada debían pertenecer a un mismo orden y esta afirmación la había entendido todo el mundo, por lo que era fácil de oponer el ejemplo clásico de nuestra teología, entitativamente *natural*, subalternada a la ciencia de Dios y de los beatos, la cual es sobrenatural (...). Inútil es considerar las *verdades* (teológicas) como ciertas, ellas no son más que opiniones, incapaces de ser principios de una ciencia subalterna. ¡Así, entonces, por arruinar la subalternación propuesta por Maritain, Ramírez fue obligado a comprometer el valor de la teología como ciencia! Es para nosotros una clara prueba de la solidez de las posiciones de Jacques Maritain”³⁶ Según nuestro autor, la Filosofía debe *tener en cuenta* a la Teología en cuanto importa una dirección

³⁴ C. JOURNET, “Philosophie” en *Nova et Vetera. Revue catholique de la Suisse Romande* 11 (1936), Freiburg, p.106.

³⁵ S. RAMÍREZ, “De Philosophia Morali Christiana”, ed. cit., p.183: Nuestro autor se refiere al juicio práctico-práctico que se sigue de la razón conciliativa y el consentimiento, precediendo a la elección de la voluntad. En su descripción fenomenológica del acto humano antes del imperio, señala: “*Nam, post intentionem finis, ratio, per consilium inquiri de mediis aptis positive ad illud obtinendum, quibus inventis et propositis per conclusionem consilii, sequitur immediate consensus voluntatis illa acceptantis; at quia forte non omnia media simul adhiberi possunt, sed quaedam vel quoddam tantum, de novo ratio consiliatur de medio aptiori vel meliori, non solum obiective aut quoad se, sed maxime relative vel quoad operantem; quo invento et concluso per ultimum iudicium practico-practicum, immediate sequitur eius electio*” (S. RAMIREZ, *De Actibus Humanis*, ed. cit., n.559).

³⁶ C. JOURNET, “Philosophie”, ed. cit., pp.106 /7

negativa, es decir, el filósofo no debe relegarla en su investigación ni oponerse a sus conclusiones; pero Maritain utilizó el término *recevoir* las conclusiones teológicas, significando una aplicación positiva de éstas por parte del filósofo no *ut philosophus* sino *ut fidelis christianus*: “El filósofo *ut philosophus* no cree positivamente ni descrea, como la ciencia *ut scientia* no cree ni descrea positivamente: el hábito científico no es creditivo, ni tampoco el hábito creditivo es científico”³⁷.

Por otro lado, Maritain señalaba que el filósofo cristiano puede recibir las conclusiones del teólogo por *fides humana*, lo cual se opone a los principios fundamentales de cualquier ciencia: en efecto, la fe humana no constituye una virtud intelectual y, por lo tanto, no puede comunicar al filósofo un conocimiento firmísimo y verdadero. Si bien, el hábito de la Teología es *entitativamente* natural en cuanto es adquirido por el estudio intelectual; tiene una raíz sobrenatural que es la *fides divina*, basando sus principios en el ascenso del intelecto a las verdades que no ve pero cree, ya que provienen de la autoridad de Dios: por esta razón, quien cree los artículos de fe sólo por *fides humana* no es poseedor de este hábito y, de esta manera, la teología de los herejes no es ciencia sino mera opinión.

Tampoco es válido para ejemplificar esta subalternación señalar que así como la Perspectiva recibe sus principios de la Geometría; así también, nuestra Teología recibe sus principios de la ciencia divina y de los beatos: “La *razón de la diferencia* es porque los principios de la Teología nos son comunicados a través de la ciencia beata de Dios *mediante la luz del orden sobrenatural, que es la luz de la fe* y que es *más firme que toda ciencia humana*, aunque la evidencia de la ciencia de los beatos no nos sea comunicada; pero los principios de la Perspectiva en lo que carece la Geometría, *no le son comunicados sino por fe humana*, cuya razón de asentimiento no es firme, por lo que no habrá ciencia de las conclusiones”³⁸. Que el testimonio humano sea falible conlleva la falta de certeza necesaria para el cultivo de toda ciencia, a diferencia de nuestra Teología que - incluso careciendo de la evidencia de sus principios - goza del testimonio revelador e infalible de Dios.

Ciertamente, las conclusiones teológicas son verdaderas y no meras opiniones; ahora bien, una cosa es conocerlas como conclusiones verdaderas y otra

³⁷ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, p.190

³⁸ *Ibidem*, p.193

discernirlas de las meras opiniones: *alius est ordo essendi, alius est ordo cognoscendi* y esto no lo sabe todo el mundo como concluía el Padre Journet. Por consiguiente, el filósofo cristiano *ut philosophus* de ningún modo puede - según su juicio propio y personal - conocer estas conclusiones y mucho menos discernirlas de las opiniones. Sin embargo, los principios de la ciencia moral *completa y adecuada* ya han sido discernidos y por lo tanto debieran ser conclusiones teológicas: empero, la existencia del fin último sobrenatural y el estado de la naturaleza humana no son conclusiones deducibles de un silogismo sino verdades de fe, por lo que esta ciencia subalternada no puede ser filosófica sino teológica, como explica finalmente el Padre Ramírez: “La teología de Dios y de los beatos y la teología de los viadores, que se relacionan como la subalternante y la subalternada, tienen el mismo objeto formal *quod*: sin embargo, para que el Sr. Maritain pueda defender la subalternación de la filosofía moral cristiana adecuadamente tomada a la teología moral, por lógica interna está obligado a afirmar que una y otra tienen el mismo objeto formal *quod*, aunque esta afirmación trascienda los límites tolerables”³⁹.

Para Charles Journet, la posición de Maritain acerca de la *filosofía cristiana* constituye el **justo medio** entre Santiago Ramírez y Henri de Lubac: “Hay, pues, filósofos católicos que consideran que la Filosofía, tal como la concibe J. Maritain, es demasiado cristiana. Por el contrario, para el P. de Lubac no lo sería bastante. El P. de Lubac (que escribía antes de haber leído *Science et Sagesse*) presenta, por otra parte, una forma muy inexacta la tesis de J. Maritain. Tan inexactamente que la identifica con la del P. Mandonnet”⁴⁰. No obstante, con el transcurso de los años, Maritain se irá acercando a la vereda del Padre de Lubac alejándose definitivamente del Padre Ramírez, porque la imposibilidad de una Moral *filosófica* conlleva necesariamente la negación de tres hipótesis filosófico-teológicas que son la naturaleza pura, la impecabilidad del ángel y la beatitud natural *consummata*. Sin embargo, como nos encargaremos de demostrarlo a lo largo de nuestro trabajo, estas

³⁹ *Ibidem*, p.201

⁴⁰ C. JOURNET, *op. cit.*, p.108

hipótesis son fundamentales para salvaguardar la distinción de órdenes y objetos propios tanto de la Filosofía como la Teología⁴¹.

c) Regreso al Convento de San Esteban

Durante estos años padeció un intenso insomnio - que fue mermando a lo largo del tiempo - y por eso nadie se extrañaba el ver luz en la habitación del Padre Ramírez durante la madrugada, lo cual no impedía que diariamente celebrase la Santa Misa a las 6:30. En aquellas extremas horas de trabajo, escribió sus tratados y preparaba sus clases sin la ayuda de ningún colaborador. A pesar de su prolífica obra y aparentemente agotadora de las problemáticas que planteaba en cada una, constantemente volvía sobre los temas que rodearon su vida intelectual: la ciencia divina y la beatitud; la analogía y el orden.

Como el objeto de la beatitud humana es Dios, el único modo de alcanzarlo es a través de actos intelectuales – informados por el hábito de la Sabiduría o la Luz de

⁴¹ Cf. J. MARITAIN, “Une philosophie de la liberté” en *Nova et Vetera* 8 (1933), Freiburg, pp.249-295: En este artículo, el filósofo francés comienza la elaboración de su *metafísica del espíritu y la libertad* y cuya culminación se encuentra en *Humanisme Intégral* (1936). A pesar de considerarse un seguidor de Juan de Santo Tomás, Maritain se opone a la **impecabilidad angélica** - tan defendida por la mayoría de los tomistas - y sin quererlo se convertirá en una de las fuentes que Henri de Lubac beberá en “Esprit et liberté dans la tradition théologique” (1939) y que luego constituirá la segunda parte de *Surnaturel* (1946). Si bien, el trato personal de ambos sólo se cultivó después de la publicación de esta obra cuando Maritain era embajador en el Vaticano, ya los unía intelectualmente el concebir la imposibilidad de un ente impecable y que su exaltación – en cuanto espíritu y libre - no sea por obra de la gracia, como explica R. MOUGEL, “La position de Jacques Maritain à l’égard de *Surnaturel*: Le péché de l’ange, ou « Esprit et liberté »” en *Revue Thomiste* 1-2 (2001), Toulouse, pp.59-83: “*The fallible freedom, called for by God’s freedom and anticipated by his almighty grace, remains nonetheless consubstantially subjected to its own condition of freedom, the risk of refusal and of sin being ransom of glory and of what Maritain called exultation and the exaltation of freedom*” (p.74). Por esta razón, la Filosofía Moral debe subordinarse a la Teología porque el objeto de nuestra libertad - que es el Sumo Bien en cuanto fin último - cae bajo su consideración sobrenatural. Así también, Maritain modifica la concepción de **potencia obediencial** que deja de ser una mera no repugnancia a la acción divina por “*the openness of this creature in regard to the gift of God*” (p.76). Aunque la gracia exceda a la capacidad natural de la creatura, ésta responde a la profunda conexión que el Creador ha puesto en su espíritu: “*The law of hiperfinality, an aspiration that pushes the person to aim beyond himself and the limitations of his own nature, to seek more or less consciously, but necessarily (for his being is spiritual), a mysterious and philosophically improbable divine condition, if not divinization: not only the desire to see God, but the desire for the highest freedom, for supreme exultation in the good and total emancipation from evil*” (p.77). Para Maritain, es inconcebible un fin que no sea la visión beatífica y, por lo tanto, el deseo natural de la beatitud se identifica con él, de manera que terminará por arrimarse definitivamente a la vereda del Padre de Lubac como concluye Mougel: “*The Thomistic philosophy of Jacques Maritain brought to the great theological – and also Blondelian – intuition of Fr. de Lubac in this battle against the system of nature/supernature parallelism a powerful reinforcement since, in metaphysics, it pulverized this system on two fronts: the natural peccability of the created spirit and the unitary aim for the ultimate end in moral action*” (p.83).

Gloria - que nos entregan un conocimiento asimilativo de Él, ya sea natural o sobrenatural. A este conocimiento llegamos mediante el instrumento metafísico por excelencia que es la analogía: por el conocimiento de las realidades sensibles contemplamos las espirituales procediendo de acuerdo al orden y perfección ontológica de los entes creados. De esta manera, publicó “De analogia secundum doctrinam aristotelico-thomisticam” (1921/2) en *La Ciencia Tomista*, luego corregido y aumentado en su tratado *De Analogia* que fue editado póstumamente. Después publicó en la misma revista un artículo llamado “De Ipsa Philosophia in Universum, secundum doctrinam aristotelico-thomisticam” (1924) y que también sería completado en una voluminosa edición póstuma titulada *De Ipsa Philosophia In Universum* (1970). Además, de los mencionados tres volúmenes del *De Hominis Beatitudine* (1942, 1943 y 1947), agregándose después de su muerte un cuarto y un quinto (1972), y el *De ordine placita quaedam thomistica* (1963), que fueron sus obras más colosales, de innegable valor filosófico y teológico y a las cuales daremos especial consideración para entender su pensamiento.

Habiendo terminado su estadía en Friburgo, nuestro autor regresa a España donde se establece en el Convento de San Esteban, lo que no impidió que impartiera cátedras en la Pontificia Universidad de Salamanca y fuese designado como Director del afamado Instituto Luis Vives de Filosofía, perteneciente al Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid (1945–1947). Siempre amó a España y sintió fuertemente el desarraigo durante su estadía en Friburgo, sobre todo cuando su patria sufrió el flagelo de la Guerra Civil y que la dividió en bandos irreconciliables. Sin embargo, era consciente del peligro marxista que empezó a inundar no sólo los campos sino también las inteligencias de muchos españoles, razón suficiente para apoyar a las huestes de la Cruzada nacional compuesta por el pueblo, el Ejército y la Iglesia, que se enfrentó y venció a un enemigo apoyado por la poderosa Unión Soviética. Si bien, la política tenía para el Padre Ramírez una importancia secundaria porque ésta se preocupa de la contingencia mientras que la ciencia habla de lo eterno, dedicó libros y artículos que buscaban refrescar y aplicar a aquel momento histórico, los principios y directrices de la doctrina política de Aristóteles y Santo Tomás. Marrero comenta la opinión que tenía nuestro autor con respecto al gobierno encabezado por Francisco Franco: “Régimen mixto, de gran virtualidad operativa en

el panorama concreto que últimamente nos ofrece nuestra patria, a tono con sus más sobresalientes objetivos de reestructurar la democracia, fortalecer el ejecutivo y mantener el principio de autoridad”⁴². No obstante, en ningún momento los medios de propaganda y difusión del Régimen se volcaron sobre la persona del teólogo salmantino, sino más bien, se mostraron indiferentes e incluso algunos intelectuales afines al gobierno tomaron partido por Ortega y Gasset en la famosa disputa que lo enfrentó con nuestro autor y que sucintamente vamos a repasar.

En el transcurso de estos años, la fama de Santiago Ramírez se había circunscripto sólo dentro de la Orden dominicana y en las instituciones universitarias dependientes de la Iglesia, pero no ocurría lo mismo con los sectores del mundo cultural español. Solamente después de su libro *La Filosofía de Ortega y Gasset* (1958), el gran público español comienza a darse cuenta lo que significaba la obra de nuestro autor, aunque aquellas referencias fuesen superficiales y se remitieran exclusivamente a las polémicas suscitadas con Ortega y sus discípulos, y no al trasfondo de las cuestiones filosóficas en discusión. El Padre Ramírez hizo el gran esfuerzo de documentar y ordenar las ideas del filósofo madrileño, valorándolas con sentido crítico y sistematizando una filosofía que por definición se declaraba asistemática, lo que finalmente provocaría no tanto la ira de Ortega sino la desautorización de los discípulos de éste – entre los cuales muchos eran católicos como Julián Marías - por considerar al Padre Ramírez un desconocedor del autor y de las circunstancias que rodeaban a la filosofía moderna. Sin embargo, Marrero cree encontrar realmente la causa más profunda de este encono: “A juzgar por las críticas de que fue objeto por parte de los seguidores de Ortega, se advierte en ellas muchos elementos extraños, aunque sumamente elocuentes (...). A primera vista parecen críticas extra filosóficas, pero no es así. Se pone en evidencia nada menos que una clara trayectoria que va desde lo que es un disimulado temor ante los principios a lo que, en definitiva, resulta una inconsistencia de éstos”⁴³.

Al parecer, Ortega siempre temió que sus libros filosóficos no fuesen considerados como tales porque carecían de método; y si bien, la versatilidad

⁴² V. MARRERO, *Santiago Ramírez, O.P.*, ed. cit., p.65: Véase los escritos políticos S. RAMÍREZ, *Doctrina política de Santo Tomás*, Madrid, Instituto León XIII, 1951 y *Pueblos y gobernantes al servicio del bien común*, Madrid, Editorial Euramérica, 1956.

⁴³ *Ibidem*, p.96

temática le daba riqueza a su filosofía, la falta de sistematicidad hacía que su prosa se desvaneciera en un torbellino de ideas, recuerdos, alusiones e imágenes como lo hace notar el mismo José Gaos⁴⁴. Para el Padre Ramírez, la filosofía de Ortega no logra trascender de la experiencia sensible de modo que el intelecto nunca puede alcanzar realmente el universal: de esta manera, se explica la idea orteguiana de hombre como animal *fantástico*, excusándolo de hacer definiciones universales y, por lo tanto, incapaz de construir un sistema de pensamiento porque el intelecto humano es demasiado limitado: “Le resulta completamente inocuo al P. Ramírez la afirmación de Ortega de que no se da el ente de la metafísica tradicional o que no lo percibimos porque no lo podemos imaginar. Pura petición de principios – explica - , porque eso presupone que el hombre no tiene más que fantasía. Los mismo escolásticos han admitido siempre que el ente como tal no era imaginable, pero añadiendo que la verdadera idea es cosa muy distinta de la imagen sensible de la fantasía”⁴⁵. Por estas razones, se concluye que Ortega le cierra todo camino filosófico a la Teodicea y finalmente a la religión que está en estrecha relación con ésta, aunque difieran formalmente en sus objetos.

A pesar de la crítica gnoseológica que Santiago Ramírez le hace a Ortega y Gasset, siempre tendrá presente la doctrina escolástica acerca de los límites de nuestro conocimiento: raramente el hombre conoce y de modo adecuado alguna esencia, es decir, nuestra razón no alcanza a conocer plena y exhaustivamente ninguna cosa, incluso aquellas que más abundan y más cerca le rodean. No obstante, para que un juicio sea verdadero no es necesario que exprese todo lo que hay en la realidad, como ocurre con un juicio comprensivo, sino que basta la existencia real de todo aquello que expresa. Además debemos recordar que en el realismo filosófico las esencias son conocidas de modo incompleto, inadecuado y mediato porque las

⁴⁴ “Y en el caso de que la indiferencia, no en materia de religión, sino en materia de metafísica – aunque bien notoria la relación entre ambas – llegara a ser dominante definitivamente, sea por aceptación de los límites de la razón humana, sea por indiferencia a ellos mismos, llegarían a parecer los filósofos superadores de los demás, por precursores del futuro que se acaba de suponer, los antimetafísicos o ametafísicos, entre ellos Ortega” (J. GAOS, *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española*, México, Imprenta Universitaria, 1957, p.85 en V. MARRERO, (ed.), *op. cit.*, p.115). Es interesante señalar que Ortega no pretendía ser un filósofo metafísico sino más bien ontólogo como Heidegger. Los clásicos temas como la existencia de Dios o la inmortalidad del alma rodeaban la cabeza de Ortega pero no merecían mayor tratamiento, al menos, en lo que se consideró como la *restauración de la metafísica* a principios del siglo XX.

⁴⁵ *Ibidem*, p.120

conocemos a través de sus accidentes propios. Este deseo de superar nuestra limitación, hizo que la filosofía tradicional buscara remontarse hasta la esencia metafísica del hombre, de las cosas y de sus causas últimas, por encima de las contingencias e incluso del obrar humano concreto e individual. Justamente, por esta visión universalista de la realidad, muchas veces la filosofía de Santo Tomás ha sido injustamente criticada por los existencialistas modernos quienes - desconociendo los fundamentos metafísicos del tomismo al confundirlo con una especie de racionalismo - comenzaron a filosofar desde un irracionalismo fenomenista que ha producido una desencarnación del ser⁴⁶.

Por esta razón, el Padre Ramírez no concebía un posible diálogo con el existencialismo si los principios metafísicos de la persona no se mantenían a salvo. Así explica Marrero una de las causas que llevaron a nuestro autor a escribir *De Hominis Beatitudine*: “(Los existencialistas) se olvidan de la dimensión ontológica de la persona, que es el soporte de su originalidad psicológica, de su valor moral y de su destino espiritual. Así Santo Tomás cuando trata de moral en la segunda parte de la Suma, enfoca su doctrina como actividad de la persona, pero la estudia como imagen de Dios, según dice expresamente en el prólogo de la *Prima Secundae*”⁴⁷.

Como veremos a lo largo de estas páginas, el núcleo del pensamiento del Padre Ramírez se basa en la defensa y primacía de la inteligencia por sobre cualquier otra potencia humana, porque es el único modo de llegar a las cumbres del pensamiento metafísico y teológico aunque en nuestros días parezca abandonado: “Así cuando este criticismo habla de la racionalidad tiende fácilmente a la caricatura conceptualista, a una especie de huida del realismo, como si la inteligencia estuviese siempre dissociada de la vida, cuando vivir – el P. Ramírez no se cansó nunca de insistir en ello – no es solamente vegetar o sentir, sino también y principalmente pensar y trabajar conscientemente”⁴⁸. Aunque la inteligencia sea el aspecto más noble del hombre, no por ello podemos considerarlo como un animal metafísico, sino

⁴⁶ Cf. O.N. DERISI, *Tratado de Existencialismo y Tomismo*, Buenos Aires, Emecé, 1956, cc.VI-VII

⁴⁷ V. MARRERO, *op. cit.*, p.175

⁴⁸ *Ibidem*, p.179: El mismo Padre Ramírez se preguntaba con respecto a la filosofía de Ortega: “Si vale la vida, ¿por qué no ha de valer el pensamiento, que es su parte más noble y principal? Y si no vale éste, ¿por qué ha de valer la vida? ¿y cómo sabemos el valor de la vida sin pensarlo?” (S. RAMÍREZ, *Ortega y el núcleo de su filosofía*, Madrid, Punta Europa, 1959, p.12).

que literal y propiamente es un ser físico porque se compone de cuerpo y alma racional al modo de materia y forma.

Nuestro autor, al igual que Santo Tomás en el *Comentario al De Anima* (1268/9), remarcaba que el objeto propio de nuestro intelecto no es el ente metafísico sino el *ens in sensibilibus, ens concretum quidditati sensibili* porque nuestro conocimiento no es intuitivo como el angélico sino comienza en los sentidos⁴⁹. Además, si el conocimiento que tenemos de las esencias de las cosas materiales es imperfecto y producto de prolongados esfuerzos, cuánto más difícil será remontarse hasta el conocimiento metafísico. La ciencia es algo arduo y por ello implica orden en la reflexión, sobre todo si su objeto es tan elevado: “Cuando una ciencia es superior – explica el Padre Ramírez – tanto más vasta e ilimitada es en su objeto, pero más limitada en el modo con que lo sabemos, porque la abarcamos y dominamos menos”⁵⁰.

El verdadero sabio no es aquél que solamente sabe, sino más aún, el que también conoce su ignorancia tal como San Agustín intentó reflejarlo en su *scit scire*. Por lo mismo, el Padre Ramírez puede ser considerado como uno de los metafísicos más eminentes de los últimos tiempos porque lejos de exagerar en epítetos sobre la Metafísica, supo más bien, acertar sobre sus justos límites tal como quedó expresado en su libro *De Ordine*. Esta obra fue la culminación de sus más hondas inclinaciones intelectuales debido a la consideración teórica de aquello que fue un ejercicio diario en su vida intelectual, como fielmente ha quedado retratado en sus escritos, famosos por sus innumerables distinciones que ayudaban a clarificar las cuestiones que trataba. Y como la Metafísica es una ciencia ardua, el orden es aún más necesario que en las ciencias experimentales, porque trata acerca de las cosas separadas de la materia. De este modo, el método que considera a los entes inmateriales no será la experimentación sino la analogía. El orden es una nota propia de la analogía y que permite establecer una prioridad y una posterioridad, o un más y un menos, de manera que estableciéndose un principio todo se ordena y se jerarquiza con respecto a él, según una mayor o menor participación, originándose así los tres tipos de analogía que son de desigualdad, atribución (intrínseca o extrínseca) y

⁴⁹ Cf. In DA, I, lect.1, n.15

⁵⁰ V. MARRERO, *op. cit.*, p.211

proporcionalidad (propia o metafórica)⁵¹. Por medio del razonamiento analógico, el hombre puede trascender la materia, discurriendo y alcanzado las verdades eternas proporcionadas a su intelecto, aunque sea imperfectamente por el estado actual de nuestra naturaleza. La Filosofía, o propiamente la Metafísica - en cuanto ciencia de las causas altísimas - se define como sabiduría por la consideración del orden, de modo que así como el Bien Común del Universo se realiza por el orden y la conexión de las causas; así también, la consideración sapiencial del orden del Universo nos lleva a Dios, de quien procede y a quien tiende.

Luego del regreso a España, la vida del Padre Ramírez transcurre intensamente dentro del añorado sosiego del claustro salamantino. Allí seguirá escribiendo libros y artículos para prestigiosas revistas tomistas, preparando diligentemente sus cátedras y conferencias que lo sacarán del Convento para llevarlo a París, Ginebra e incluso a varias de ciudades de Estados Unidos donde contaba con varios discípulos, como el Arzobispo de Cincinnati John Mc Nicholas (1877-1950). También subrayamos la amistad que lo unió con sus cófrades Venancio Carro (1894-1972) y Arthur Fridolin Utz (1908-2001), además del rector de nuestra universidad, Octavio Nicolás Derisi (1907-2002)⁵².

⁵¹ Cf. S. RAMÍREZ, *De Ordine placita quaedam thomistica*, Biblioteca de Teólogos Españoles, Salamanca, 1963: La relación entre analogía y orden es tan estrecha, que se implican mutuamente aunque podemos distinguirlas porque son nociones trascendentales. En efecto, el orden es una noción analógica que indica razón de semejanza y conexión tal como lo dice el mismo Padre Ramírez: “*Ordinem essentialiter esse relationem plurium distinctorum et inaequalium simulque aliquatenus convenientium ad aliquod unum et primum, secundum prius et posterius sive secundum magis et minus*” (n.39). Al mismo tiempo, se indica que la analogía de atribución intrínseca es la más apropiada para explicar la noción de orden porque dice relación a algo uno o principal, permitiendo establecer la anterioridad y la posterioridad.

⁵² Cf. O.N. DERISI, “De Hominis Beatitudine de J.M. Ramírez O.P.” en *Sapientia* 2 (1947), Buenos Aires, pp.269-273 y “Opus Maximum. ‘De Analogia’ del P. Santiago Ramírez O.P.” en *Sapientia* 112 (1974), Buenos Aires, pp.151-154. Es imposible no referirnos al estrecho lazo que unió a Monseñor Derisi con el Padre Ramírez, como quedó reconocido por aquél en dos reseñas dedicadas a nuestro autor: en la primera, aparecida inmediatamente después de la publicación del tercer volumen de *De Hominis Beatitudine*, Monseñor Derisi resalta la utilidad de esta obra para profesores y estudiosos del Santo Doctor, encontrando en ella una fuente de pureza doctrinal: “Pareciera que el tiempo y el ritmo de nuestra época no vigiesen para él y que trabajase para la eternidad (...). El pensamiento total del Aquinate, siempre **subyacente** en toda la obra de Ramírez y aflorando como connaturalmente y sin violencia – desde esa raíz comprensiva del sistema tomista – en una copiosa afluencia de citas de los más diversos tratados del Santo” (p.236). Mientras que en la segunda - escrita *postmortem* - nuestro rector reconoce explícitamente este vínculo: “Tuve el honor y el don de frecuentar y ser amigo de este hombre realmente extraordinario (...). La analogía fue el *tema de su vida*, que nunca dejó de meditar y trabajar sobre él” (p.152). Su estudio sobre la analogía fue primordial porque permitió una sana distinción entre la Filosofía y la Teología, además del esclarecimiento del pensamiento tomista sobre este tema en relación con la Metafísica contemporánea: “La concepción tomista del ser está

A fines de 1950, será nombrado miembro de la Comisión española de la UNESCO y miembro de la Comisión Preparatoria del Concilio Vaticano II en medio de un preocupante clima teológico. Luego de la apertura del Concilio, un 11 de Octubre de 1962, el teólogo salmantino es nombrado Perito de su Comisión Teológica - la de mayor rango doctrinal - siendo el único de nacionalidad española en integrarla. Este hecho demostraba el conocimiento sobresaliente de la Ciencia Sagrada que tenía el Padre Ramírez, quien en esa época era uno de los teólogos más relevantes con los que contaba la Iglesia y con el cual Pablo VI hablaba a menudo. No obstante, las discusiones que se llevaron a cabo en las distintas comisiones eran álgidas a tal extremo que no todos los miembros hablaban el mismo lenguaje filosófico o teológico, lo cual fue corroborado por el mismo Jacques Maritain al describir esta situación como la *apostasía de lo inmanente*: es decir, mientras en otras épocas los errores doctrinales se circunscribían a uno u otro dogma; en nuestro tiempo, el error suele ser mucho más profundo porque se encuentra en el mismo seno de la Iglesia⁵³.

La denominada *nouvelle théologie*, que había sido gravemente amonestada en la Encíclica *Humanis Generis* (1950), retomaba fuerzas no sólo en sacerdotes sino también en conocidos obispos. En efecto, nuestro autor la describía así: “Es una trágica ironía llamar teología viva y renovada a la que, separándose de su principio vital, camina por las sendas de la muerte (...). La esperanza no se orienta hacia la conquista de la vida eterna por el ejercicio continuo y ardiente de buenas obras hechas en gracia de Dios, venciendo toda suerte de obstáculos de pecados y tentaciones, sino que se encierra en un puro humanismo con aspiraciones meramente terrenas, o por lo menos no despegado suficientemente de ellas”⁵⁴.

expresada por la analogía de proporcionalidad intrínseca a la vez por la de atribución intrínseca” (p.153).

⁵³ Cf. J. MARITAIN, *Le Paysan de la Garonne, Un vieux laïc s'interroge à propos du temps présent*, Paris, Desclée, pp.16-20.

⁵⁴ S. RAMÍREZ, *Teología Nueva y Teología*, Madrid, Ateneo, 1958, p.38: “A esta Nueva Teología, de innegable impronta modernista, se entra por la puerta de una Teología unilateral o exageradamente positiva; y se suele llegar, tras un proceso, a una Teología carismática, de carácter pietista, y últimamente santificante o fideista. Teología que fundamentalmente busca una constatación vital o psicológica, una presencia y una respuesta sobrenaturalizada de Dios en el alma del hombre” (v. MARRERO, *Santiago Ramírez, O.P.*, ed. cit., p.269).

Aún así, la participación de Santiago Ramírez en el Concilio tuvo muy poca repercusión, rasgo de su personalidad y situación que fue característica a lo largo de su vida y obra. Sin embargo, pocos saben que la fórmula definitiva sobre la **colegialidad episcopal** de la Constitución Dogmática *Lumen Gentium* (1964) fue elaborada por él, basándose principalmente en los textos magisteriales y en la doctrina de Santo Tomás acerca de la sacramentalidad del episcopado, prevaleciendo por encima de las innovaciones que auspiciaban connotados protagonistas como Karl Rahner (1904-1984) o Carlo Colombo (1909-1991).

Si bien, el Concilio enseñó abiertamente esta sacramentalidad, no la propuso como definición dogmática⁵⁵. Por un lado, el episcopado no constituye un nuevo sacramento, ya que éste se define por relación a los actos propios del orden sagrado como son el Sacrificio de la Misa y la comunión eucarística, según lo explicado por el Padre Ramírez en *De episcopatu ut sacramento deque Episcoporum Collegio* (1966) y que fue su última obra publicada durante su vida: “Ningún orden sacramental es superior al Sacerdocio, no existe una potestad sacramental mayor que la potestad Sacerdotal de consagrar el Cuerpo real de Cristo. Y, por esta razón, son absolutamente iguales el simple Sacerdote, el Obispo y el Romano Pontífice”⁵⁶.

Por otro lado y aunque no puedan darse dos sacerdocios sacramentales, el episcopado tiene toda la plenitud del orden sagrado y, de esta manera, la consagración episcopal parecería implicar cierta sacramentalidad porque el poder consagrador de cualquier sacerdote proviene del Obispo. Los sucesores de los Apóstoles no sólo tienen mayor potestad de jurisdicción sino también de orden: en efecto, la diferencia de potestad entre el sacerdote y el Obispo es mayor que la de éste con el Papa⁵⁷.

Del mismo modo como todos coinciden en la superioridad sacramental y de orden del sacerdocio sobre el diaconado; así también, debiera admitirse la superioridad del episcopado sobre el simple sacerdocio: “El episcopado es verdaderamente un orden sacramental *essentialiter* distinto del orden sacramental del

⁵⁵ Cf. CONCILIO VATICANO II, *Constitución dogmática Lumen Gentium*, Madrid, BAC, III, n.2

⁵⁶ S. RAMÍREZ, *De episcopatu ut sacramento deque Episcoporum Collegio*, Salamanca, Apud Sanctum Stephanum, 1966, p.200: En *Super Sententiis*, el Santo Doctor enseña: “*Sacerdos habet duos actus: unum principalem, scilicet consecrare verum Corpus Christi; alium secundarium, scilicet praeparare populum ad susceptionem huius Sacramenti*” (SS, IV, d.24, q.2, a.1, qc.2).

⁵⁷ Cf. *Ibidem*, p.205; Cf. SS, IV, d.19, q.1, a.2, qc.3 ad 3

Presbiterado. Y no es por abuso de las palabras ni por simple metáfora, sino en sentido real y propio, aunque analógico”⁵⁸. Ciertamente y por analogía de atribución intrínseca, todo Obispo es Sacerdote como todo Sacerdote es Diácono, pero no al revés; manifestando que el primer analogado del sacerdocio se encuentra en el episcopado al participar de la plenitud del carácter sacramental. Ahora bien y como la Iglesia es esencialmente jerárquica, la sacramentalidad del episcopado prescribe que el Obispo debe estar en comunión con los otros miembros del cuerpo episcopal, además de subordinarse y someterse *ex iure divino* al Papa según lo establecido por Cristo: “Pedro, confirma a tus hermanos y apacienta mis ovejas”⁵⁹.

Una vez concluido el Concilio en 1965, la salud del Padre Ramírez poco a poco comenzó a menguar obligándolo a permanecer más tiempo en el Convento, sabiendo que estaba pronta la hora para partir de este mundo. Los últimos meses de su vida fueron un gran calvario porque, debido a una ceguera progresiva, tuvo que desprenderse de sus manuscritos que siempre se había mostrado reacio en publicar y que sólo después de su muerte Victorino Rodríguez comenzó a editar paulatinamente. Si bien, estaba imposibilitado para escribir, seguía gozando de una mente esclarecida y no dejaba de impartir su sabiduría a los jóvenes que se turnaban para atenderlo en su desvalidez. Sin embargo, los sufrimientos corporales no se comparaban con los espirituales, consciente de que la Iglesia y la Orden dominicana estaban inmersas en una crisis cada vez más profunda debido a la teología antropocentrista y sin dimensión espiritual, avalada por muchas autoridades y que rodeaba a los más selectos genios⁶⁰.

Luego de tres meses de agonía - entre Octubre y Diciembre de 1967 - este varón burgalés y obrero de la verdad entregó su alma a Dios, un 18 de Diciembre en la fiesta de Nuestra Señora de la Esperanza. Su funeral y entierro fueron celebrados con máxima solemnidad, presidiendo la Misa el obispo diocesano en compañía de los profesores del Convento de San Esteban. Además, enviaron sus condolencias don

⁵⁸ *Ibidem*, p.214

⁵⁹ Lc. 22, 32; Jo. 21, 17

⁶⁰ Marrero recuerda algunas palabras del testamento espiritual del Padre Ramírez que fueron recogidas por sus discípulos: “Pasaré la tormenta. Pasaré la crisis como otras muchas que se han sucedido en la historia de la Iglesia. Después de ella saldré más purificada. Hay que trabajar todos unidos; en el orden sobrenatural, como en el inorgánico, nada se pierde, todo se transforma. Lo único importante es entregarse (...). Un poco de tristeza es necesario tener en este destierro. Es propio del desterrado tener añoranza de la patria” (V. MARRERO, *op. cit.*, pp.87/8).

Francisco Franco – el Jefe de Estado - y don Juan de Borbón - el Conde de Barcelona - como también numerosos cardenales y obispos. Su cuerpo descansa en el *Panteón de los Teólogos* ubicado en el mismo Convento, junto a grandes dominicos como Francisco de Vitoria y Domingo de Soto con quienes comparte el título de *teólogo salamantino*, encomendándonos muchas tareas y grandes desafíos para nuestros tiempos como señala Marrero: “Su obra, digámoslo ya, resulta demasiado acendrada para la inmensa mayoría de los espíritus de hoy. Labor la suya que requiere otra de complemento y de divulgación, dispuesta a servir su doctrina en dosis tolerables para lo que hoy priva intelectualmente”⁶¹.

⁶¹ V. MARRERO, *op. cit.*, p.318: Con ocasión de la muerte de nuestro autor, hacemos espiritualmente nuestras las palabras del Padre Fabro: “Atribuyo a una particular gracia de la Providencia el haber podido convivir personalmente con el Padre Ramírez, y considero estos encuentros como una fuente de iluminación para mi espíritu y un estímulo de intacta fidelidad en el estudio de Santo Tomás” (CONVENTO DE SAN ESTEBAN, *In Memoriam*, ed. cit., p.85).

Capítulo 2 – La Filosofía como *Sapientia Humana*

A lo largo de este capítulo analizaremos un enorme y valiosísimo trabajo que aparece como parte del Primer Tomo de la *Opera Omnia*, denominado *De Ipsa Philosophia In Universum* (1970) y que fue esbozado en “Boletín de Metafísica” (1923) y “De Ipsa Philosophia in Universum, secundum doctrinam aristotelico-thomisticam” (1924). Durante prolongados períodos de años este último artículo fue completado, corregido y perfeccionado por Santiago Ramírez a petición de sus amigos y discípulos.

La elaboración de una obra filosófica que reflexione acerca de la misma filosofía no sólo es un gran desafío, sino también, una empresa altamente dificultosa que la especulación del filósofo dirige no al comienzo de sus estudios sino como término y coronación de éstos. Pues, es una reflexión es eminentemente metafísica. El hábito intelectual de la Sabiduría es el más noble, además de ser reflexivo sobre sí mismo y sobre el resto de las partes de la filosofía; de manera que – por analogía de atribución intrínseca – la Metafísica es denominada *Philosophia Prima* hacia la cual todas se ordenan según una prioridad y posterioridad. La consideración de la Filosofía en sí misma y en *acto signato* conlleva necesariamente de modo máximo la reflexión y, por lo tanto, debe pertenecer a la mayor de las ciencias. Incluso, la experiencia nos demuestra que el vulgo considera a los hombres sabios como los más reflexivos, puesto que tienen mayor disposición para el ejercicio del hábito de la Sabiduría y por esto el filósofo se asemeja al ángel y a Dios quienes, conociéndose a sí mismos, conocen todo lo demás.

La Filosofía es una participación diminuta e imperfecta que deriva de la Sabiduría divina y por la cual el hombre alcanza su perfección, ya que se asimila a Dios en quien también se da un conocimiento especulativo por la contemplación perfecta de sí mismo; y práctico, por el cual conoce todo lo distinto a Él como es la creación de todo el Universo gobernado por su Providencia: de esta manera, la Sabiduría Divina no sólo es el fin beatificante del filósofo sino también la forma que debe imitar en su contemplación.

Como toda verdad proviene de la misma Fuente, no puede existir oposición entre la Filosofía y la Teología, porque ambas son capaces de conocer la unidad y omnipotencia de Dios. Aunque también existen verdades que exceden la

especulación filosófica y son indemostrables, como la esencia una y trina de Dios o la visión beatífica, donde la Filosofía suministra su ayuda para develarlas sin nunca agotarlas.

a) *Ipsa Philosophia* o la definición de la Filosofía

A diferencia de las nociones unívocas, el teólogo salamantino enseña que lo propio de las nociones análogas es su indefinibilidad y, por lo tanto, cuando queremos definir a la *Ipsa Philosophia* lo intentamos hacer a través de ciertas inducciones y deducciones tomadas de la realidad sensible. Por un lado y como aproximación, es necesario revisar su **definición etimológica** en cuanto nos entrega la significación y uso del nombre: de esta manera, la Filosofía significa el ardor, fervor y avidez por la sabiduría, con aplicación vehemente por el estudio y búsqueda de la verdad. Justamente, el hombre no la tiene perfecta y actualmente adquirida sino sólo potencialmente, y hacia la cual destina todas sus fuerzas:

El filósofo no se declara a sí mismo *de facto* como sabio, sino que busca vehementemente la sabiduría (...). Así como *son beatos* quienes tienen hambre y sed de justicia, siempre anhelándola, aunque no puedan poseerla perfectamente en esta vida, así también el *filósofo* es quien siempre anhela la sabiduría, con hambre vehemente y con sed ardiente, aunque no pueda tenerla plenamente en esta vida⁶².

Por otro lado y con mayor acercamiento, necesariamente debemos considerar su **definición real** que puede ser tanto *descriptiva* como *esencial*: en efecto, mientras en la primera concurren las propiedades y causas extrínsecas; en la segunda lo hacen las intrínsecas.

La definición real *descriptiva* nos indica que la vida de los filósofos – en acto segundo - es manifestativa de la Filosofía y así los verdaderos portadores de este nombre despreciaron las riquezas, los honores y los placeres para dirigir su vida en la búsqueda insaciable de la verdad como lo resume el Padre Ramírez:

La Filosofía es una forma (cualidad o hábito) por la cual algunos hombres son llamados Filósofos. Así, son arrebatados por la contemplación selecta de las realidades admirables, como también se abstraen de las

⁶² S. RAMIREZ, *Opera Omnia* (tomus I: *De Ipsa Philosophia in Universum*, 2 vol.), editada por Victorino Rodríguez, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Instituto Filosófico "Luis Vives"), 1970-1972, p.29.

contingentes físicas y morales; y dentro del mundo parecieran pasar su vida como fuera de él⁶³.

Ciertamente, la *admiratio* constituye la génesis psicológica de la Filosofía en nuestro espíritu, ya que somos atraídos por la presencia de algún hecho raro, nuevo e incluso grande, cuya causa es ignorada profundamente o al menos no es alcanzada plenamente y, por la novedad del hecho en cuanto conocido, surgen simultáneamente en nosotros la delectación por lo nuevo y el estupor producido por la ignorancia de la causa. Si bien, el estupor puede ser un impedimento en la consideración filosófica; la admiración asienta un refugio al juicio dubitativo del presente con la condición de alcanzar la certeza en el futuro, como explica el Santo Doctor: “La admiración es cierto deseo de saber, que en el hombre tiene lugar porque ve el efecto o ignora la causa, o bien porque la causa de tal efecto excede su conocimiento o su facultad. Por consiguiente, la admiración es causa de la delectación, en cuanto va acompañada de la esperanza de conseguir el conocimiento de lo que se desea saber”⁶⁴.

Esta génesis psicológica de la Filosofía comienza a partir del conocimiento sensible e imperfecto de algunos fenómenos – como los eclipses del Sol o la Luna – de lo que se sigue una delectación imperfecta. Pero inmediatamente la razón percibe que tal efecto proviene de una causa grande, surgiendo de la voluntad un apetito vehemente para buscarla y verla. Finalmente, el intelecto se aplica en su investigación y cuando la alcanza plenamente, se produce automáticamente una perfecta delectación, descansando dulcemente en su contemplación. Por lo cual, el fin del filósofo – *ut philosophus* - no es otra cosa que el *gaudium in veritate et de veritate* aunque no cualquier gozo ni verdad sino sólo cuando son poseídos plena y universalmente como explica el Padre Ramírez al hablar de las causas extrínsecas de la Filosofía, particularmente de la final:

El intelecto, cuya capacidad receptiva es infinita, no puede ser saciado sino por la posesión universal e infinita de la verdad, es decir, si no transcribe toda e íntegramente la universalidad de las cosas en aquella tabla rasa del intelecto posible (...). Por eso, el fin de la Filosofía es la

⁶³ *Ibidem*, p.46: Antiguamente, el vulgo solía llamar sabios a quienes tenían una gran pericia en las artes pero hoy – y con mayor razón - a aquellos que dedican su vida al conocimiento eminente de todas las cosas humanamente cognoscibles.

⁶⁴ I-II, q.32, a.8: Como lo señala su composición etimológica (*ad* y *miratur*), la *admiratio* implica un cierto movimiento del alma hacia la cosa que finalmente se mira.

beatitud natural; y, como todos los hombres desean naturalmente la beatitud, así también todos desean naturalmente saber⁶⁵.

Por esta razón, el filósofo debe ser sumamente magnánimo ya que se dignifica por la consideración de los dones que recibe de Dios y al mismo tiempo se humilla por la observación de sus defectos y limitaciones.

Como la Filosofía es un conocimiento humano y perfecto en cuanto es posible; así también, la causa eficiente de este conocimiento será la causa eficiente de la Filosofía, cuyas nociones y principios se adquieren por abstracción a partir del conocimiento sensible. En efecto, preexisten en nosotros algunas *scientiarum semina*, como son los primeros principios intelectuales proporcionados inmediatamente por la luz del intelecto agente a través de las especies abstraídas de lo sensible y, por eso, la ciencia no está en potencia puramente pasiva sino activa. Según lo señalado por Santo Tomás en *Contra Gentes* (1258-60), el filósofo llega a las conclusiones particulares de la ciencia por medio de estos principios universales, procediendo a través de la *inventio* o la *disciplina* con el fin de llegar a la contemplación dulcísima de la Causa Primera: “Se halla naturalmente en todos los hombres el deseo de conocer las causas de las cosas que ven; por lo cual, movidos por la admiración de las cosas que veían, y cuyas causas se les ocultaban, los hombres comenzaron por primera vez a filosofar; y se aquietaban al hallar la causa. Y no se detiene la inquisición hasta llegar a la primera causa; y recién creemos conocer perfectamente cuando conocemos la primera causa. Desea, pues, el hombre naturalmente conocer la primera causa como su fin último”⁶⁶. De este modo se unen la causa eficiente y final en esta definición descriptiva de la filosofía, pues el orden de los agentes debe responder al de los fines, y por eso el fin de la Filosofía es la verdad mientras que su causa eficiente será el intelecto como facultad de la verdad.

⁶⁵ S. RAMÍREZ, *De Ipsa Philosophia in Universum*, ed. cit., p.56: Como también señala el Doctor Angélico en el *Comentario a la Ética*, esta inclinación natural a la contemplación de la verdad se identifica con la inclinación a la beatitud cuya delectación es óptima tal como sucede en Dios y en los ángeles: “(...) *Natura tamen omnes inclinatur in eandem delectationem sicut in optimam, puta in contemplationem intelligibilis veritatis, secundum quod omnes homines natura scire desiderant. Et hoc contingit, quia omnia habent naturaliter in se ipsis quiddam divinum, scilicet inclinationem naturae, quae dependet ex principio primo; vel etiam ipsam formam, quae est huius inclinationis principium*” (In EN, VII, lect.13, n.14).

⁶⁶ CG, III, c.25, n.11

Ahora bien, la definición real *esencial* debe tomarse desde las causas intrínsecas pues a partir de la materia se toma el género, en cambio la diferencia específica se toma desde la forma. Sin embargo y como la Filosofía es una noción analógica y trascendental, no puede definirse estrictamente de esta manera y sólo podemos acercarnos a una definición similar, procediendo semejantemente desde las realidades físicas tanto de modo inductivo como deductivo: del primer modo, la Filosofía busca y determina según su capacidad los principios, partes y pasiones propias de las cosas sensibles (Física), la cantidad (Matemática), lo bueno y lo malo para el hombre (Ética) y el ente real (Metafísica) o de razón (Lógica) según su modo propio.

Del segundo modo, la manera más real de aproximarse es a través de la causa final por la cual pueden ser determinadas el resto de las causas: como el fin de la Filosofía es la perfección última y completa del hombre en la medida que le sea posible naturalmente; así, la materia y la forma de aquélla deben confluír en aquella perfección en cuanto el hombre es perfectible. El hombre – a diferencia de los animales - posee un intelecto y una voluntad que son especificados por la verdad y el bien práctico respectivamente y, por lo tanto, la Filosofía debe consistir íntegramente tanto en la especulación como en la acción. Además, como el hombre es un compuesto hilemórfico de cuerpo y alma espiritual, sus distintas facultades postulan una verdad y un bien proporcionados a su ser y, de esta manera, la Filosofía especula y opera sobre la verdad y el bien tanto sensible como suprasensibles tal como sucede con los objetos de la Física, la Ética y la Metafísica. Al respecto, dejemos que el Padre Ramírez nos esclarezca:

Porque el intelecto es capaz de aprehender *toda verdad*, y la voluntad procede apta para apetecer *todo bien*, se sigue que la Filosofía debe ser considerativa de todas las *cosas* pues la verdad y el bien *se convierten con el ente*. Finalmente tenemos que la Filosofía por parte de la *materia* debe ser *universal*; y por parte de la *forma*, sabia y prudente, es decir, especulativa y prácticamente sabia. Por eso, la **Filosofía es Sabiduría Humana**, que contiene en sí en *actu implicite* toda la verdad y bien naturales - o humanos – que pueden ser tenidos por el hombre conociendo y obrando⁶⁷.

⁶⁷ S. RAMÍREZ, *De Ipsa Philosophia in Universum*, ed. cit., p.90: Como veremos más adelante, esta concepción de la Filosofía como *à ó í í* no fue tenida en cuenta por varios escolásticos modernos debido a la influencia de cierto racionalismo, quienes la reducían unívocamente a la Metafísica: “*In notione ergo universalí Philosophiæ includi debet speculativum et practicum, non*

b) La cantidad de partes de la Filosofía y su naturaleza cualitativa según las cuatro causas

Como la *quantitas* es el primer accidente que se desprende de la esencia de las cosas, el teólogo salamantino procede a establecer la cantidad y número de partes de la Filosofía de acuerdo a las cuatro causas, pues la naturaleza de todo aquello que se quiere demostrar debe resolverse por esta consideración. De esta manera, nuestro autor explicaba que el fin de la Filosofía es la *beatitudo naturalis* en la que el intelecto posible sea capaz de describir todo el orden del universo y sus causas, ya que nuestra potencia cognoscitiva es como un espejo que puede recibir las especies de todas las cosas, teniendo al mismo tiempo una capacidad infinita y casi una infinita privación. La Metafísica es la que se ordena a la contemplación de Dios como fin último de todo conocimiento y operaciones humanas, subordinándose a este fin el resto de las ciencias filosóficas: la Lógica perfeccionando nuestra razón para la investigación; la Física extendiéndose a la consideración de la multiplicidad de realidades que nos circundan; la Ética refrenando y aquietando el tumulto de las pasiones y la Matemática comenzando a prepararnos para la abstracción por su elevación de las realidades sensibles:

Por eso, todas son partes de la Filosofía, pues todas deben ser partes de la Filosofía en cuanto son diversos medios necesarios para conseguir y alcanzar el fin de la Filosofía (...). Si no estuviera el alma en el cuerpo, es decir, si el hombre no fuese hombre sino (formado) sólo de alma; no habría partes de la Filosofía excepto la Metafísica, la cual sola se bastaría⁶⁸.

Nuestro autor también explicaba que la causa eficiente principal de la Filosofía es la razón humana por su vigor y luz natural, dirigida a su objeto propio y natural que es el orden⁶⁹ mediante una doble operación: considerativa o *in quiete* y operativa o *in motu*. Mientras la primera considera al orden establecido y como impreso en las cosas generando los hábitos especulativos que tienen por objeto las

tamen explicite, sed actu implicite et analogice secundum prius et posterius; atque ita remanet veritas peripatetica definitionis traditae" (p.97).

⁶⁸ *Ibidem*, p.132

⁶⁹ A lo largo de su obra, el Padre Ramírez insiste constantemente que el acto más propio del sabio es ordenar y cuyo imperio es un acto de la razón y no de la voluntad, de acuerdo a las palabras de Santo Tomás: "*Sicut philosophus dicit in principio Metaphysicae, sapientis est ordinare. Cuius ratio est, quia sapientia est potissima perfectio rationis, cuius proprium est cognoscere ordinem*" (In EN, I, lect.1, n.1).

realidades de la Física, la Matemática y la Metafísica, siendo fijas y de alguna manera inmóviles; la segunda lo considera haciéndolo, ya sea como un acto que permanece en el hombre como sucede en el orden de la Lógica o la Ética, sea también que trasunte a una materia exterior y así ocurre en el orden del Arte. Es por esto que la razón humana en sus operaciones considerativas o hacedoras del orden siempre se ordena a un orden primero, en cuya consideración se encuentra nuestra beatitud natural, como lo ilustra el Padre Ramírez mediante esta analogía de proporcionalidad con la Medicina:

La Filosofía se compara al alma como la Medicina al cuerpo; pues el alma está enferma de malicia e ignorancia; pero ésta se vence por la Filosofía *especulativa* mientras que la malicia se excluye por las virtudes (a través de la Filosofía Práctica o activa) y así la Filosofía se dice Medicina del alma, ciertamente como sanadora de ella⁷⁰.

Ahora bien y con respecto a las causas intrínsecas, debe decirse que la Filosofía es esencialmente *Sabiduría Humana* porque su división no responde a la Sabiduría en sí misma considerada como se da en Dios y en los ángeles, sino única y formalmente como humana:

Como la razón de la Filosofía surge de la unión íntima de la Verdad universal con todo el hombre, de la cual resulta una unidad mayor que la de materia y forma; así, su división debe responder tanto a la Sabiduría (*objeto* cognoscible humanamente) como al Hombre (*sujeto* cognoscente)⁷¹.

De esta manera, la causa material (o más bien *quasi* causa) de la Filosofía puede referirse tanto al objeto abstraído de su forma como el sujeto receptivo de la perfección o forma filosófica. Sin embargo, como la materia repugna a la inteligibilidad hablamos de causa material por cierta adaptación y analogía:

Cuando se toma la división de la Filosofía *verdadera e intrínsecamente* según la causa material, debe entenderse por el nombre de materia no a la materia de la cosa sino la materia cognoscible, es decir, a la naturaleza humana susceptible de la perfección o forma de la Filosofía y por ella perfectible⁷².

⁷⁰ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, p.138: Para el Estagirita, la finalidad de la Filosofía es ser ciencia de la verdad, tanto en su aspecto teórico como práctico (Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, trad., introd. y notas por Hernán Zucchi, Buenos Aires, Debolsillo, 2004, I, 988a; II, 993b).

⁷¹ *Ibidem*, p.141: “*In divisione Philosophiae, addit habetur respectus ad finem beatitudinis, ad quam tota humana vita ordinatur*” (In BT, p.3, q.5, a.1 ad 4).

⁷² *Ibidem*, p.144/5.

La división de la Filosofía se fundamenta en la división de la Sabiduría en cuanto humana, pero sabemos que el hombre es formalmente tal por su alma racional y, por lo tanto, ésta es perfectible a través de actos vitales que responden a sus potencias propias como son la inteligencia y la voluntad. Ahora bien, el alma humana como causa material *ut obiectum* de la Filosofía puede ser considerada de dos modos: como informativa, animativa y proporcionada al cuerpo o como excediendo la capacidad de éste designándola como divina y espiritual. Por esta razón, el alma humana es doblemente perfectible en sus potencias propias: tanto unida y proporcionada al cuerpo como separable y excediéndolo. En efecto, el cuerpo es como un instrumento del alma racional para el ejercicio de dos géneros de potencias como las aprehensivas o *sensus* subordinados a la razón y las afectivas o *passiones* subordinadas a la voluntad. El alma puede imperar fácilmente sobre éstas si el cuerpo es sano, de manera que el filósofo está obligado a velar por la integridad de su cuerpo en vista a las necesidades de su alma: un cuerpo enfermo o frágil desvanece las fuerzas y conlleva tristeza al alma y por eso debe nutrirlo para repararlo y recrearlo para deleitarlo⁷³.

La causa material *ut subiectum* consiste en la perfectibilidad de las potencias en orden a sus actos propios, pues estos configuran la perfección segunda de los individuos subsistentes: ahora bien, el alma humana - como el resto de las formas sensibles - es individuada en orden al propio cuerpo que incluye la materia prima signada por la cantidad. Como la constitución del alma racional en cuanto informa el cuerpo, se encuentra ordenada a la *materia prima* y a la *quantitas*; así también, la perfección de la razón humana como potencia se encuentra ordenada a la especulación física y luego a la matemática, mientras que la voluntad - iluminada por la razón - se dispone a dirigir y aquietar los actos de las potencias afectivas en cuya función encuentra su propia perfección. Sin embargo, el alma humana separada del cuerpo como espíritu, no es formalmente perfectible por el orden corpóreo sino

⁷³ “*Homini autem, ad hoc quod speculetur, opus est primo habere corpus sanum; quia per infirmitatem corporis debilitantur vires sensitivae quibus homo utitur in speculando. Distrahitur etiam intentio mentis ab attentione speculationis; indiget etiam homo cibo ad nutritionem corporis, et reliquo famulatu, ut scilicet sibi ministrentur omnia alia, quae sunt sibi necessaria ad vitam humanam*” (In EN, X, lect.13, n.2)

que lo trasciende como sucede con las realidades divinas en la especulación metafísica:

El alma humana, en cuanto separable, espiritual e intelectual, es esencialmente metafísica (...). Como ésta es naturalmente perfectible y debe ser perfeccionada por la Filosofía; todas serán partes de la Filosofía en cuanto son diversos modos por los cuales nuestra alma es perfectible⁷⁴.

Como la Filosofía es *Sapientia Humana*, la vida del hombre será también vida filosófica de manera que la vida humana se dividirá como la Filosofía: así como la vida se divide en contemplativa y activa, la Filosofía se dividirá en especulativa (Física, Matemática y Metafísica) y práctica (Ética, Economía y Política). Esta división se fundamenta no en cualquier tipo de vida, sino en la específicamente humana que se ejerce a través de la potencia intelectual y, por lo tanto, la división de la Filosofía en especulativa y práctica también corresponderá a la división de la beatitud humana como explica el Santo Doctor en *Super Sententiis* (1254-56): “La vida del hombre es según aquello por lo cual el hombre es hombre, es decir, por el intelecto. Por esto, como el intelecto se divide en activo y contemplativo, esto es, especulativo y práctico; parece que la vida humana debe dividirse en estos dos (...). Lo mismo parecen ser la vida contemplativa y la felicidad contemplativa”⁷⁵.

La materia y la forma son causas intrínsecas y en el mundo sensible son conexas *ad invicem* la una con la otra. Por esta razón, la causa formal de la Filosofía puede referirse tanto a la forma *ut res* relativa al sujeto cognoscente como la forma *ut scibile* que es recibida por el intelecto posible. Por un lado y como algo sólo puede ser cognoscible en cuanto es ente – el no-ente es ininteligible – es necesario que la división de lo cognoscible se funde objetivamente o *ut res* en la división del ente, para que consecuentemente la división de la Filosofía también se funde en aquella: como el ente puede ser de *rationis* o *realis*; la Filosofía también se escindirá en racional y real. Del **ente de razón** se ocupa la Lógica; mientras que del **ente real** las

⁷⁴ *Ibidem*, p.150: Por esta razón, la Psicología es una ciencia físico-metafísica en cuanto tiene por objeto el alma humana no sólo como forma substancial unida al cuerpo lo que cae bajo el primer grado de abstracción; sino también, como subsistente e independiente de la materia cayendo bajo el tercer grado de abstracción como explica el Aquinate en *De Potentia*: “*Anima mensuratur tempore secundum esse quo unitur corpore; quamvis, prout consideratur ut substantia quaedam spiritualis, mensuretur aevo*” (DP, q.3, a.10 ad 8).

⁷⁵ SS, III, d.35, q.1, a.1; a.2, qc. 3: Agrega nuestro autor: “*Quia ergo duplex est intellectus et duplex vita, ideo et duplex humana perfectio et felicitas dari debet in homine, scilicet felicitas activa et felicitas contemplativa*” (S. RAMÍREZ, *op. cit.*, p.157).

distintas partes de la Filosofía porque éste a su vez puede ser actual o potencial. El *ente actual* puede significar tanto el *esse* del que se ocupa la Metafísica, pues es su acto último; como la *essentia* de la que se ocupa la Matemática en cuanto la considera pura y en su razón formal como cantidad abstraída de lo sensible. El *ente posible* es potencia real que tiende realmente al acto perfecto proporcionado para sí y puede ser u *objetivo* del que se ocupa la Física porque es independiente de nosotros; o *subjetivo* que puede referirse tanto al acto humano como al ente artificial del que se encargan la Ética y el Arte respectivamente⁷⁶.

Por otro lado, como la potencia perfectible y receptiva de la forma *ut scibile* es el intelecto posible en cuanto ambos son inmateriales; del mismo modo, todas las partes de la Filosofía se dividirán de acuerdo al grado de inmaterialidad de la realidad cognoscible. Ciertamente, el término *inmaterialidad* supone receso o separación de la forma a partir de la materia y que se hace mediante la abstracción formal, en cuanto es un cierto movimiento de remoción que implica diversos grados: el primero es abstracción de la materia *singular* y del que se encargan la Física, la Ética y el Arte; el segundo es acerca de la materia sensible como sucede con la Matemática y el tercer grado de abstracción o separabilidad total de la materia es propio de la Lógica y de la Metafísica aunque por motivos diversos porque una tiene por objeto al ente de razón que es intencional *ut sic*, mientras que la otra, al ente real separado de la materia *ut sic*. La forma cognoscible media entre la forma de la cosa y el sujeto cognoscente pues se funda inmediatamente en esta forma abstraída de la materia: en efecto, como el medio participa de uno y otro extremo de manera proporcionada, se desprende que la forma cognoscible es proporcionada a la forma de la cosa y a la capacidad del sujeto cognoscente⁷⁷.

Por esta razón, tenemos no sólo una Sabiduría verdadera sino también una verdaderamente Humana porque un extremo y otro – objeto y sujeto - se encuentran en la Filosofía como *Sapientia Humana*: “La contemplación de la verdad es propia del hombre según su naturaleza, por ser animal racional. Por eso, todos los hombres desean naturalmente saber y, por consiguiente, encuentran deleite en el conocimiento

⁷⁶ Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, pp.161-168

⁷⁷ Cf. *Ibidem*, p.179

de la verdad, sobre todo aquellos que poseen el hábito de sabiduría y de ciencia, que trae como consecuencia poder contemplar sin dificultad (y hace feliz)”⁷⁸.

Con respecto a la causa formal extrínseca o *ejemplar*, la Sabiduría Humana es diminuta, imperfecta y deriva de la Sabiduría Divina de manera que el objetivo de Filosofía será asimilarse a Dios en quien también se da un conocimiento especulativo por la contemplación perfecta de sí mismo; y práctico, por el cual conoce todo lo distinto a Él como es la creación de todo el Universo que es gobernado por su Providencia: “El alma humana en cierto modo se hace todas las cosas por medio del sentido y del entendimiento. Por eso, los seres dotados de conocimiento se acercan a una cierta semejanza con Dios, en quien preexiste todo como dice Dionisio”⁷⁹.

Por esta razón, la Sabiduría Humana debe conocer especulativamente a Dios, al Universo y a sí misma, pues el hombre es un μ ó μ que adquiere perfección por el uso de su razón judicativa en donde reside la verdad; mientras que y por la prudencia, rige prácticamente a sus apetitos inferiores y se gobierna a sí mismo mediante la procuración de los objetos artificiales que le ayuden en su existencia. El fin de la imitación o la intención del imitador es acceder a la perfección del ejemplar en cuanto es posible y por eso el ejemplar es como el fin del imitador: así, la Sabiduría Divina no sólo es el fin beatificante del filósofo sino también la forma que debe imitar en su contemplación⁸⁰. En su exhortación a quienes se inician en los estudios filosóficos, el Padre Ramírez señala que esta imitación es un conocimiento por asimilación, que comienza gradualmente desde nuestra insipiente hasta su culminación en el conocimiento de Dios, atravesando ordenadamente los distintos grados de inmaterialidad de las disciplinas filosóficas:

El fin de la Filosofía es la beatitud natural del hombre, que incluye y supone muchas cosas, pues consiste en el conocimiento especulativo de Dios a partir de las creaturas (...). Las fuerzas naturales deben ser

⁷⁸ II-II, q.180, a.7; S. RAMÍREZ, *op. cit.*, p.180 (el paréntesis explicativo es agregado por nuestro autor): El hábito de la Sabiduría que se identifica con la contemplación metafísica tiene por objeto las realidades que no tienen materia como también las que pueden existir sin ella: “*Quaedam sunt speculabilia quae non dependent a materia secundum esse, quia sine materia esse possunt; sive numquam in materia, sicut Deus et Angelus; sive in quibusdam sint in materia et in quibusdam non, ut substantia, qualitas, potentia et actus, unum et multa et huiusmodi*” (In BT, p.3, q.5, a.1 co.3).

⁷⁹ I, q.80, a.1

⁸⁰ “*Attribuenda ergo est Deo beatitudo secundum intellectum, sicut et aliis beatis, qui per assimilationem ad beatitudinem ipsius, beati dicuntur*” (I, q.26, a.2).

suficientes para (alcanzar) el fin natural, pues el orden de los agentes debe responder al orden de los fines⁸¹.

Como los hábitos de la razón se dicen ciencias, se desprende que el hombre necesita de muchas ciencias naturalmente adquiridas para llegar a su beatitud natural - que consiste en el conocimiento de Dios - porque su intelecto es el menos perfecto del Universo y, por lo tanto, necesita de muchas especies para entender. En efecto, la Sabiduría Divina es expresada e imitada gradualmente en perfección y de muchos modos en las formas de las cosas creadas, de manera que nuestro intelecto – en el mismo momento que es informado por el conocimiento de éstas – se asemeja al conocimiento divino de quien proceden todas⁸².

Una vez establecida la cantidad de partes en la que se divide la Filosofía, es necesario indagar en la naturaleza de estas partes, lo que corresponde al accidente de *qualitas* en cuanto cualifica la esencia de algo. Como señala el teólogo salamantino, las partes pueden ser de tres clases: *integrales* en cuanto fundamento de algo y así las paredes y el techo son partes de la casa; *esenciales* como racional e irracional son partes del animal y *virtuales* como el subdiaconado y el diaconado son partes del presbiterado. No obstante, las primeras dos clases deben ser descartadas: por un lado, como partes *integrales* porque éstas se aplican propiamente a las cantidades corporales lo que repugna a la espiritualidad de la Filosofía. Además, los hábitos intelectuales que corresponden a las distintas partes de la Filosofía no son condiciones de una sola especie de hábito sino que son realmente distintos. Si bien, puede concebirse a la Filosofía como *arbor scientiae humanae* por analogía de proporcionalidad extrínseca y cuyas partes singulares fuesen como sus ramas, esta

⁸¹ S. RAMÍREZ, *De Ipsa Philosophia in Universum*, ed. cit., p.186: Que la operación beatífica humana se asemeje a la de las Substancias Separadas no significa que sea unívocamente la misma porque - tanto Dios como los ángeles - son de distinta naturaleza y de acuerdo al orden del ser se sigue el del obrar. Remarcamos que Santo Tomás está hablando explícitamente de la beatitud natural en *Super Sententiis*: “*Hanc autem operationem non est possibile aequaliter in omnibus inveniri; unde beatitudo uniuscujusque consistit, in quantum hanc operationem attingit secundum modum suae perfectionis; et ideo diversimode invenitur in Deo et in Angelo et in homine secundum eorum naturalia consideratis. Ipse enim Deus seipsum per essentiam suam videt et non per aliquam sui similitudinem. Intellectus autem Angeli naturali cognitione ipsum videt per similitudinem ejus acquisitam in ipso; quod intelligentia scit quod est supra se, in quantum est creata ab eo; unde similitudinem divini esse participat secundum modum suum. Sed intellectus humanus non pervenit ad hanc visionem naturali cognitione nisi per similitudinem a creaturis receptam, in quantum per ea quae facta sunt, invisibilia cognoscit*” (SS, II, d.4, q.1, a.1, las negritas son nuestras).

⁸² Cf. *Ibidem*, p.187

concepción es metafórica y, por lo tanto, no es científica ni demostrativa del mismo modo como la teología simbólica tampoco es argumentativa⁸³.

Por otro lado, se descarta como partes *esenciales* porque toda la Filosofía sería como un todo universal o unívoco, cuyas partes serían como las especies de un género que participan de modo igual, lo cual es falso desde el punto de vista del objeto verdadero y del sujeto cognoscente. En efecto, la substancia o *ens simpliciter* y el accidente o *ens secundum quid* no son especies participantes *ex aequo* de la razón común de ente real finito en la cual convienen, sino analógicamente según una prioridad y posterioridad⁸⁴. Del mismo modo, los medios y el fin no participan *ex aequo* de la razón común de bien: mientras que la Metafísica tiene razón de fin en cuanto da al hombre la perfección suprema en el orden natural; las otras ciencias filosóficas tienen razón de medio en relación a este fin, ya que son disposiciones más o menos remotas para alcanzar su beatitud natural: “Es preciso saber de antemano muchas otras cosas, para el conocimiento de lo que la razón puede inquirir de Dios; porque precisamente el estudio de la filosofía se ordena al conocimiento de Dios; por eso la Metafísica, que se ocupa de lo divino, es la última parte que se enseña de la filosofía”⁸⁵.

Por lo tanto, la Filosofía - como tal - debe ser un todo *potencial* o análogo que contiene partes proporcionadas aunque participen desigualmente de la razón común de filosofía. En efecto, el todo potestativo está en cualquiera de sus partes pero no *aequipotenter* sino que en una puede estar menos, en la segunda más y en la última según todo su poder como ocurre en la división del bien donde el deleitable es *secundum quid*, el útil lo es *plus* y el honesto es *simpliciter*. Esto se verifica

⁸³ Cf. *Ibidem*, pp.199-202.

⁸⁴ Cf. *Ibidem*, p.203

⁸⁵ CG, I, c.4, n.3: Según la reseña de nuestro autor, reconocidos tomistas concibieron a las partes de la Filosofía como especies de un género unívoco. Para ellos, las potencias y los hábitos del alma se dicen unívocos porque convienen en el mismo predicamento que es la *qualitas*. Como la Filosofía se ejerce mediante actos que especifican a las potencias y hábitos, así también ésta se dividirá en relación a aquéllos de modo unívoco: la Metafísica, la Física y la Matemática son tres especies de un mismo género que es la Filosofía especulativa (C. JAVELLI, *Quaestiones super XII Metaphysices Aristotelis libros*, Lugduni, 1658, p.776; JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus theologicus*, ed. cit., d.16, a.5, n.2 en S. RAMÍREZ, (ed.), *op. cit.*, pp.206-216). Sin embargo, cuando hablamos de los hábitos intelectuales como las ciencias y las virtudes, no nos referimos *per se primo* a su ser psicológico en cuanto inhieren en el sujeto sino en orden trascendental a sus propios actos y objetos por los cuales son especificados: “*Quia natura et species scientiae vel virtutis non sumitur ex subiecto inherentiae, eo quod unius eiusdemque subiecti, puta hominis aut intellectus vel voluntatis, sunt plures species scientiae vel virtutis, sed ex propriis actibus per ordinem ad propria obiecta formalia*” (p.211).

claramente en los hábitos intelectuales especulativos donde la Sabiduría es el máximo entre ellos, porque contiene eminentemente en una unidad todas las perfecciones que se encuentran en los hábitos de Entendimiento y Ciencia. Ahora bien, como la Sabiduría se identifica con la Metafísica, será en ésta donde se encuentre toda la plenitud de la razón común de filosofía, cuyo objeto formal es el ente y mediante su consideración analógica permite establecer las distintas partes en las que se divide la Filosofía:

No debe buscarse la misma verdad y certeza en la Ética como en la Metafísica o la Matemática, sino proporcionada a la materia propia (...). Pues, como el objeto propio terminativo de la Metafísica y la Matemática es necesario e inmóvil, su verdad y certeza propia es omnimoda, plena y absoluta; por el contrario, la de la Ética es imperfecta, probable y relativa porque su objeto propio terminativo es máximamente contingente, móvil y complejo⁸⁶.

La razón común de filosofía le conviene a sus distintas partes principalmente por analogía de atribución intrínseca, pues es propio de ésta decirse de muchos a través de un nombre común y designando un cierto orden según una prioridad y posterioridad respecto a uno primero. De esta manera, es necesario investigar el modo de cómo estas partes son analogadas en la razón común de filosofía a través de la causa final, eficiente y ejemplar. Como lo hemos mencionado a lo largo del capítulo, el fin de la Filosofía es la beatitud natural de manera que las partes de ésta se ordenarán de acuerdo a este fin, pues todo conocimiento humano se ordena a la perfección del hombre según lo repetido por el Padre Ramírez y Santo Tomás:

La Metafísica se dice de las otras partes de la Filosofía como el fin de los medios; porque ella es el verdadero fin de éstas, ciertamente proveyendo el conocimiento de Dios hacia el cual se ordena todo conocimiento filosófico que procede a partir de las creaturas (...). Aunque todo lo que puede ser objeto de ciencia coincida en la razón formal de la ciencia, no

⁸⁶ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, p.228: Entre todas las ciencias filosóficas la Física es la más conforme al intelecto del hombre porque - siendo el hombre un ente físico (o animal racional) - el objeto propio de conocimiento es el ente móvil ya que la movilidad del objeto y la movilidad de su facultad cognoscitiva (la razón discursiva) se corresponden mutuamente. Por esta razón, tanto la Lógica como la Física y la Ética tienen un modo de proceder *racional* pues hacen sus demostraciones mediante el discurso. En cambio, el modo de proceder *disciplinable* es propio de la Matemática - $\mu\acute{\alpha}$ es lo mismo que disciplina - porque sus objetos son uniformes e imaginables y su percepción no requiere tiempo ni reiterados experimentos haciendo que los jóvenes la aprendan con mayor facilidad; mientras que los objetos de la Metafísica son los más difíciles porque son los más abstractos, inmateriales e inmóviles y, por lo tanto, los menos proporcionados al intelecto humano y su modo de proceder no es racional sino propiamente *intelectual*.

es, sin embargo, cierto que por ello pueda orientar *aequaliter* hacia la beatitud⁸⁷.

Esto explica que las ciencias más cercanas a la Metafísica son las que más participan de la razón común de filosofía y, por lo tanto, las que más le permiten al hombre alcanzar la beatitud. En efecto, las ciencias más semejantes a la *Philosophia Prima* son las especulativas en cuanto son más cognoscitivas, concurriendo formalmente a nuestra beatitud, mientras que las prácticas sólo concurren material y dispositivamente. Entre las ciencias especulativas, la más remota es la Lógica que tiene por objeto el ente de razón y suministra los instrumentos de la especulación para el resto de las ciencias. Luego viene la Matemática que, perteneciendo a las ciencias especulativas reales y principales, nos sirve de muy poco para alcanzar nuestra beatitud natural por el conocimiento de Dios ya que - al abstraer de su objeto el movimiento y el fin - nada nos dice acerca de éstos ni del bien y, por lo tanto, no nos puede conducir por sí misma a nuestro fin último. Sin embargo, para los antiguos la Matemática aplicada a las realidades físicas - tanto celestes como terrestres - era de inmensa utilidad para el conocimiento del número y movimiento de los cuerpos celestes por el cual podíamos llegar a la demostración de la existencia de las Substancias Separadas, como ocurre en la Astronomía, y de la que es posible extraer provechosas conclusiones⁸⁸.

Comentando a Aristóteles, Santo Tomás en el segundo libro de *De Coelo et Mundo Expositio* (1272) explica que los cuerpos celestes son lejanos para nosotros no tanto por su distancia local sino por el escaso conocimiento de sus accidentes que tienen nuestros sentidos. Si bien, existe una proporción entre la distancia local de estos cuerpos y los cuerpos inferiores - como la piedra o el árbol - ya que esta lejanía pertenece al mismo género; no ocurre lo mismo con los accidentes de los cuerpos celestes que son de otra razón, de manera que el conocimiento astronómico no se identificaba con el físico como sucede en nuestro tiempo. Como el cielo era considerado un cuerpo divino, necesariamente se desprendía que era sempiterno y circular, existiendo diversos movimientos en él que explicaban los movimientos de

⁸⁷ *Ibidem*, p.309; II-II, q.2, a.4 ad 3

⁸⁸ Cf. *Ibidem*, p.311

los cuerpos móviles inferiores, habiendo una estrecha conexión entre la Astronomía y la *Physica*.

También Aristóteles habló de esta manera añadiendo que tanto los entes corporales como espirituales obran *propter suam operationem*, es decir, apeteciendo su perfección propia como fin, pues la operación última – como acto segundo - es la perfección de la cosa. Ahora bien, Dios como principio de todas las cosas es inmóvil e inmortal, ya que su vida es sempiterna al igual que sus operaciones y de esta manera mueve al cielo: “El cielo es de tal modo que los antiguos le decían Dios, no porque él mismo fuese el sumo Dios, sino porque su cuerpo es algo divino en cuanto es ingénito e incorruptible”⁸⁹. Como sólo el movimiento circular puede ser perfecto, Aristóteles concluye en la eternidad del movimiento del cielo a partir de la circularidad de su cuerpo. Además, si dentro de las figuras corporales la esférica es la primera - pues es una figura simple que contiene una sola línea a diferencia de las rectilíneas que se componen de muchas - , también debe serlo el cielo como el primero de los cuerpos⁹⁰.

Del mismo modo, como el hombre se dice perfecto cuando nada debe agregársele ya que comprende todo lo correspondiente a su especie; así también, la línea que contiene al círculo es perfecta porque une al fin con su principio, a diferencia de las líneas rectas que siempre son susceptibles de agregaciones hasta el infinito: “Si la *intensio et remissio* nunca terminase, sino que procediera hasta el infinito, se seguiría que el movimiento del cielo sería infinito e indeterminado. Lo que evidentemente es falso: pues ha sido probado en la *Physica* que, porque todo movimiento es de algo hacia algo, es necesario que sea determinado. Por eso la circulación del cielo es determinada”⁹¹.

⁸⁹ In CeM, II, lect.4, n.5

⁹⁰ Cf. F. REPELLINI, “*De coelo* of Aristotle as a Dialectic reply to Plato’s *Timaeus*” en *Revista critica di storia della filosofia* 35 (1980), pp.99-126: Aristóteles sigue a Platón y utiliza el adjetivo *divino* no sólo para llamar a las inteligencias separadas y a las almas intelectivas por su proximidad y semejanza con la divinidad; sino también, a los cuerpos supremos unidos a las almas divinas, refiriéndose a ellos como cuerpos divinos.

⁹¹ In CeM, II, lect.9, n.5; lect.5, n.7: “*Et secundum hoc dicit rationabilissimum esse quod circulus adaptetur unitati, propter hoc quod es prima et simplicissima figurarum; triangulus autem adaptetur dualitati, propter hoc quod anguli trianguli adaequantur duobus rectis*”. También puede observarse la conveniencia de esta circularidad por la figura de los planetas, en cuyos cuerpos no sólo se aprecia su forma esférica sino también su continuidad, permaneciendo unidos a sus esferas propias – donde las superiores contienen a las inferiores – y en las que se da un movimiento circular de traslación o *latio*.

De acuerdo al movimiento, en el universo existen dos tipos de naturalezas: una en la que existe permanencia eterna, como ocurre con las sustancias separadas; y otra que es susceptible de generación y corrupción, como sucede con los cuerpos inferiores. Ahora bien, los cuerpos celestes se ubican en el medio y participan de estos dos tipos de movimiento de acuerdo al grado de cercanía o lejanía con respecto a las sustancias separadas y a los cuerpos inferiores y, así por ejemplo, Saturno es el planeta más noble de todos porque es el más lejano de la Tierra – en la que se ubican los cuerpos inferiores - a diferencia de la Luna que es el más cercano⁹². Según Aristóteles, pertenece a la perfección de estos cuerpos celestes que sean únicos en su especie - al igual que el Universo pues también es único - a diferencia de los cuerpos inferiores, en los que se dan muchos individuos de una sola especie, porque ésta no permanece sino en la sucesión continua de aquéllos: por esta razón, conviene en mayor grado a la perfección del Universo no lo que es propio de la materia como la multiplicación de los individuos; sino lo que es propio de la forma como son las especies. Estos cuerpos son de una única naturaleza de acuerdo al género, como lo manifiesta su figura esférica y su movimiento circular, aunque sean diversos según la especie.

Si todo agente obra por un fin, el movimiento de estos cuerpos no será vago ni ocioso como explica Santo Tomás: “La naturaleza nada hace irracional o inútilmente, porque toda su operación es ordenada por algún intelecto que obra por un fin”⁹³. Como el fin tiene razón de bien y el fin último de bien perfecto; Aristóteles sostiene que la adquisición de este bien - mediante las operaciones o movimientos de los entes - se puede alcanzar de tres modos de acuerdo a sus grados de perfección. De esta manera, el primero y óptimo del Universo que es Dios, no necesita de operaciones *ad extra* para alcanzar el bien perfecto porque no existe otro fin *extra se*, sino que Él es fin de todo el resto de los entes: las operaciones divinas son posesivas del bien perfecto porque se identifican con su substancia. En el segundo modo, se

Mientras que los elementos que componen los cuerpos terrestres tienen movimientos rectos y por eso éstos no pueden ser eternos sino generados y corruptibles.

⁹² “Unde necesse est esse alium motum, qui est per obliquum circum, qui proprie causet generationem et corruptionem per elongationem et appropinquationem planetarum ad nos, sicut primus motus causat permanentiam et sempiternitatem rebus” (In CeM, II, lect.4, n.12). Si bien, en los cuerpos celestes no puede excluirse absolutamente la materia – pues están compuestos de éter - no por esto se desprende que sean generables y corruptibles.

⁹³ In CeM, II, lect.16, n.2

ubican las substancias separadas que necesitan de uno o muy pocos movimientos para alcanzar su fin. Finalmente, se ubica el hombre que necesita de muchos movimientos y operaciones para alcanzar el bien perfecto como su fin proporcionado. Aristóteles distingue un cuarto grado para colocar a aquellos entes que no puede alcanzar este bien sino sólo imperfectamente, como sucede con los animales y las plantas mediante pocas o una única operación respectivamente; y también un quinto donde se ubican los entes que no pueden adquirir ni el bien imperfecto, pues no tienen operaciones propias: “Así, que algo carezca de todo movimiento, puede ocurrir de dos modos: de uno, porque es perfectísimo; de otro, porque es imperfectísimo. De la misma manera, que algo tenga uno o pocos movimientos, también puede ocurrir de dos modos: de uno, porque se acerca a lo perfectísimo; de otro, porque se acerca lo imperfectísimo”⁹⁴.

Evidentemente, la mayoría de las conclusiones de Aristóteles como la del resto de los astrónomos antiguos han quedado obsoletas - incluso durante la época de Santo Tomás – a raíz de los progresos y descubrimientos de la Física moderna y la Astronomía en el siglo pasado: pues, los planetas no se componen de éter ni están circunscriptos a una esfera, sino que su composición físico-química tiene correlato con los elementos que se encuentran en la Tierra y orbitan elípticamente alrededor de una estrella como sucede con el Sol en nuestro Sistema Solar. Si bien, estos astrónomos carecían de los instrumentos, observatorios y laboratorios aptos para la experimentación científica; sin embargo, poseían el ingenio, la sagacidad, curiosidad y un estudio perseverante que les permitió adumbrar lo que siglos después sería la inducción moderna. No debemos juzgar anacrónicamente sus conclusiones particulares, sino valorar que éstas se encuentran inmersas en una cosmología que intenta mostrar - mediante argumentos físico-astronómicos - el sistema ordenado y

⁹⁴ In CeM, II, lect.18, n.5: Por otro lado, como bien explica Santo Tomás en *De Veritate* y *Summa Theologiae*, este principio físico participa de uno metafísico: “*Omnis virtus, quanto est magis unita, tanto est efficacior ad operandum; et ideo quanto aliqua virtus est altior, tanto invenitur ex paucioribus operari (...)* Unde oportet quod ea, quae Deus cognoscit per unum, inferiores intellectus cognoscant per multa: et tanto amplius per plura, quanto amplius intellectus fuerit” (DV, q.8, a.10; I, q.55, a.3). Según el Padre Ramírez y de acuerdo a esta permanencia, el intelecto del metafísico es el que más asemeja al de las substancias separadas por su capacidad cognoscitiva: “*Quanto potentia cognoscitiva est magis immaterialis sive magis remota et independens a materia, tanto est magis cognoscitiva. Consequenter, et inter ipsos intellectus humanus ille validior et potentior est qui magis abstractivus abstractione formali (...)* qui sunt fortioris intellectus, ex paucis multa capere possunt” (S. RAMÍREZ, *op. cit.*, pp.455 y 457).

de influencias causales que rigen en el Universo, como los principios primeros de los que se ocupa la Metafísica. Aunque el ejercicio de la Matemática no nos provea un conocimiento acerca de la Primera Causa eficiente y final del Universo, habilita a nuestro intelecto para la abstracción de lo sensible y a la argumentación discursiva a través de razones como ocurre en la *Physica* o Filosofía de la Naturaleza que tiene por objeto el *ens mobile* mediante cual podemos llegar al conocimiento de Dios, no sólo como motor inmóvil sino también principio y fin real de todos los entes del Universo⁹⁵.

Este orden de las ciencias especulativas (Lógica, Matemática y Física) que se orientan a la Metafísica como supremo analogado, ha sido propuesto por los filósofos árabes comentadores del Estagirita como Avicena, Avempace y Averroes y profundamente expuesto por San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino. En efecto, decimos que estas ciencias son especulativas porque son amables en sí mismas, ya que el fin de ellas es saber y cuya actividad sapiencial se encuentra reflejada eminentemente en la *Philosophia Prima* como explica nítidamente el Santo Doctor: “Y de este modo se ha la Filosofía primera respecto de las demás ciencias especulativas; pues de ella dependen todas las otras, en cuanto que de ella reciben sus principios y su dirección contra los que niegan los principios; y la misma Filosofía primera se ordena toda al conocimiento de Dios como a su fin último; por lo cual se llama también ciencia divina. Es, pues, el conocimiento divino el fin último de todo conocimiento y operación humanos”⁹⁶.

Mientras tanto la Filosofía práctica – mediante la Ética y la Política – se ordena a la especulativa del mismo modo como la vida activa lo hace con respecto a la contemplativa, es decir, disponiendo y removiendo los impedimentos que entorpecen la contemplación como son el desorden de las pasiones en el orden individual y el caos político en el orden social. El objeto de estas ciencias es acerca del obrar humano – y por tanto temporal y contingente - donde las virtudes morales rectifican el movimiento de los apetitos que surgen por la composición hilemórfica del hombre, lo cual no acontece en las naturalezas puramente intelectuales:

⁹⁵ Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, p.311/2.

⁹⁶ CG, III, c.25, n.9: En efecto, la especulación acerca de las verdades finitas mediante la Lógica, la Matemática y la Física constituyen un preámbulo ascensionalmente ordenado para alcanzar la especulación de la Verdad primera e infinita por la Metafísica.

Y por esto para Aristóteles la vida activa se compara a la contemplativa como la humana a la divina: $\eta \ \acute{\alpha} \ \acute{\omega} \ \acute{\omicron} \ , \ \acute{\iota} \ \acute{\iota}$. La misma filosofía Moral es llamada por él $\eta \ \acute{\iota} \ \acute{\alpha} \ \acute{\alpha} \ \acute{\omicron} \ \acute{\iota}$, pero la Metafísica $\eta \ \acute{\iota} \ \acute{\iota} \ \acute{\iota}$ ⁹⁷.

Como la eficiencia y la finalidad son causas *ad invicem* y en diverso género, en cuanto el fin es causa de la causalidad de la causa eficiente y el agente es causa del fin en su *esse*; así también, el fin de las distintas partes de la Filosofía es la Metafísica y, por lo tanto, a ésta le convendrá ordenarlas y regirlas a su fin propio como motor y agente principal. En otras palabras, del mismo modo como la cabeza se relaciona con el resto de los miembros del cuerpo o el rey con sus súbditos; así también, se relaciona la Metafísica con las otras ciencias filosóficas pues en ella se encuentra la plenitud de perfección e influencia causal:

En consecuencia, la Metafísica considera todo ente y por eso se la llama ciencia comunísima o generalísima: las otras partes de la filosofía real no consideran sino porciones determinadas del ente, como el *ens mobile* o el *ens quantum* por lo que se dicen ciencias particulares⁹⁸ .

Mientras la Filosofía de la Naturaleza considera al cuerpo físico o substancia corpórea exclusivamente como móvil y sensible y, la Matemática, a la cantidad continua o discreta únicamente como mensurable o numerable y no como ente; la Metafísica se arrima a los principios y raíces últimas de todas las ciencias: aunque coincidan en el ente como objeto material, la *Philosophia Prima* es la única que lo considera formalmente *ut ens*, lo que no significa que las ciencias particulares se reduzcan a la Metafísica. En efecto, cada ciencia tiene un modo especial de considerar al ente que es distinto al metafísico, pues simplemente el sujeto de aquéllas no es parte del sujeto de la Metafísica: en otras palabras, del mismo modo como son necesarios el sentido y el intelecto para conocer las cosas, aunque aquél no lo haga eficazmente sino sólo es causa dispositiva del intelecto que sí puede

⁹⁷ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, p.320

⁹⁸ *Ibidem*, p.337: Según Santo Tomás, Aristóteles estableció una ciencia universal que escrute todo aquello que no es alcanzado por las particulares y que no sólo se reduzca a la consideración del *ens commune* creado sino también a la de Dios y las Substancias Separadas: “*Quia particulares scientiae quaedam eorum quae perscrutatione indigent praetermittunt, necesse fuit quamdam scientiam esse universalem et primam, quae perscrutetur ea, de quibus particulares scientiae non considerant. Huiusmodi autem videntur esse tam communia quae sequuntur ens commune (de quibus nulla scientia particularis considerat, cum non magis ad unam pertineant quam ad aliam, sed ad omnes communiter), quam etiam substantiae separatae, quae excedunt considerationem omnium particularium scientiarum*” (In M, XI, lect.1, n 1).

conocerlas formalmente; así también, las ciencias particulares no conocerían tan profundamente sus principios ni objetos propios si no fuese por la Metafísica, ya que ésta considera la causa final de todas las cosas y por esta razón es la arquitecta del resto de las ciencias. De acuerdo a lo señalado más arriba, así como el fin es *causa causarum* y causa de la causalidad de los agentes; así también, la Metafísica se comporta en relación de las ciencias particulares constituyendo el fin de la vida humana y filosófica hacia la cual se vuelcan todas las ciencias y operaciones del hombre. Y como la Metafísica conoce el fin, así también dirige y ordena eficientemente a todas las ciencias y operaciones humanas a sus fines propios, puesto que es función del sabio conocer el orden u *ordinare est movere per intellectum aliqua ad finem* como explica egregiamente el teólogo salamantino:

Por eso, las otras partes de la filosofía están ordenadas según una prioridad y posterioridad bajo la Metafísica como analogado principal: por un lado, según la *causalidad final* porque todas se ordenan al fin propio de la Metafísica que es la beatitud natural del hombre; por otro y consecuentemente, según la *causalidad eficiente*, en cuanto todas y cada una reciben de la Metafísica la designación de sus objetos propios, un orden y una disposición orgánica⁹⁹.

Esto manifiesta profundamente que la Filosofía es también un orden conveniente al alma, gracias a la cual el hombre describe en su intelecto posible todo el orden del universo inmanente y trascendente, la relación entre sus partes y éstas referidas a Dios como a su causa eficiente y fin, siendo confirmado por el Doctor Angélico en *De Veritate*: “Según los filósofos, esta es la perfección última hacia la cual el alma puede llegar, que en ella se describa todo el orden del universo y de sus causas; en la que también pusieron el fin último del hombre”¹⁰⁰. La descripción del universo en nuestro intelecto posible es cierta reproducción analógica en nuestras almas de la Sabiduría divina, que ha creado todas las cosas disponiéndolas en número y medida.

Todavía nos resta establecer cómo las distintas partes son analogadas en la razón común de filosofía según la causa ejemplar. En efecto, la ejemplaridad de la Filosofía responde a la del Universo y por lo tanto puede ser inmanente o trascendente. El ejemplar arquetípico o trascendente de la Filosofía es – como vimos

⁹⁹ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, p.356

¹⁰⁰ DV, q.2, a.2

más arriba - la *Sapientia Divina* de la cual nuestra sabiduría es una participación imperfecta, porque la ciencia divina es causa eficiente y ejemplar de toda ciencia: por esta razón, en nuestra alma se encuentra la imagen de Dios cuando lo conocemos en acto y explícitamente, ya que nuestra especulación metafísica acerca del *Ipsum Esse Subsistens* se asemeja – al menos en el orden natural - a la especulación que Dios tiene de Sí mismo. Justamente, el ejemplar inmanente de la Filosofía es la *Sapientia Humana* o Metafísica hacia la cual se disponen finalmente el resto de las ciencias filosóficas, quienes participan de su pureza y perfección mientras más se acerquen a su objeto propio: en efecto, como las cosas creadas son cierto vestigio – que no es sinónimo de imagen - de la ciencia divina; así también la Metafísica es como cierto reflejo de las cosas en el intelecto posible¹⁰¹.

Esta analogía de proporcionalidad entre la ciencia divina y humana también puede ilustrarse de otra manera: del mismo modo como el hombre manifiesta sus conceptos mediante signos exteriores y también dirige sus apetitos; Dios manifiesta su Sabiduría a través de las creaturas sensibles a las que crea, dispone y gobierna ordenadamente. Entonces, si la sabiduría humana es una participación de la divina - que es prototipo y causa ejemplar de asimilación - necesariamente la división de las ciencias filosóficas reflejará esta participación: en primer lugar, la *Philosophia Prima* o Metafísica; en segundo, la *Philosophia Secunda* o Física acompañada de la Matemática; en tercero, la Filosofía Racional o Lógica acompañada de la Gramática; en cuarto, la Filosofía Activa que incluye la tanto la Ética especulativa como prudencial y la Política; finalmente, la Filosofía técnica o Arte¹⁰².

La Metafísica es la más perfecta de todas las ciencias filosóficas y es causa ejemplar inmanente de todas ellas a la que imitan dentro de sus posibilidades, porque en cualquier género lo perfectísimo es ejemplar y medida de todo aquello que incluye. La Filosofía es esencialmente la mayor de todas las obras de razón y - necesariamente - sus partes deben estar ordenadas debido a que el desorden se opone a la racionalidad, pues éste es ininteligible: de esta manera, como el orden siempre se dice por comparación a algo primero, que es la razón de toda ordenación; así

¹⁰¹ Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, pp.375/6.

¹⁰² “*Omnes autem scientiae et artes ordinatur in unum, scilicet ad hominis perfectionem, quae est eius beatitudo. Unde necesse est quod una earum sit aliarum omnium reatrix, quae nomen Sapientiae recte vindicat*” (*Ibidem*, p.385).

también, la Metafísica es razón y regla de toda la ordenación de las ciencias filosóficas que dirigen al hombre a su perfección como señala el Padre Ramírez:

Esta es la beatitud formal *natural* que es la suma perfección natural que el hombre puede alcanzar. Pues, el acto sumo y propio de sabiduría natural o Metafísica es conocer a Dios demostrativamente como causa primera y fin último de todo el universo, y especialmente de la misma alma racional por la que (es) hombre; lo que es alcanzar ciertamente y obtener firmemente la beatitud objetiva *natural*. Esta es la razón propia y específica de la Metafísica y consecuentemente la razón última y el sentido profundo de toda la Filosofía. A aquélla se ordena todo conocimiento filosófico, que procede a partir de las creaturas¹⁰³.

Por lo tanto, cuando hablamos de **apetecer** la beatitud, la propia perfección o la consumación de nuestra ciencia en la Causa Primera, nos estamos refiriendo a tres aspectos de un mismo acto que es la contemplación o visión intelectual de las realidades invisibles por la luz natural de la razón y en quienes encontramos nuestro fin último *natural*.

Nuestro autor no cesa de insistir que el cultivo de la Filosofía nos hace sabios no por analogía de atribución extrínseca – como cuando decimos que el color o el aire son sanos – sino *intrínseca*, porque realmente participamos de la Sabiduría divina a la que imitamos de acuerdo a la capacidad de nuestra naturaleza:

Todas y cada una de las partes de la filosofía, desde la suprema – la Metafísica – hasta la ínfima – Filosofía técnica -, son sabidurías verdaderas y reales en su propio género; sin embargo, distan y se alejan infinitamente de la Filosofía divina¹⁰⁴.

Ahora bien, la ordenación de las distintas partes de la filosofía bajo la directriz de la Metafísica no es por modo de subalternación sino por simple subordinación: mientras la *subalternatio* implica que las conclusiones de la ciencia subalternada dependan de la ciencia subalternante en razón del objeto y de los principios, a tal punto que no sería ciencia si se la separase de la subalternante, como le acontece a la Psicología que depende de la Física; la Metafísica no exige estas condiciones porque los objetos propios de las distintas ciencias filosóficas no son partes – estrictamente hablando – del objeto de la Metafísica, en cuanto cada una

¹⁰³ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, p.385.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p.399: La Filosofía divina es el conocimiento que Dios tiene de Sí mismo al que ninguna parte de la Filosofía humana puede llegar a excepción de la Metafísica. No obstante, llega de modo muy imperfecto y a través de las criaturas, que son signos y vestigios de la Sabiduría de Dios.

tiene su razón de cognoscibilidad, ni tampoco añaden alguna diferencia extraña al objeto de la *ó* *ì* debido a que nada es extraño al ente¹⁰⁵.

Como veremos más adelante, destacados escolásticos modernos sostuvieron que la Metafísica se comporta como ciencia subalternante del resto de las ciencias filosóficas, lo que implica una concepción unívoca de la Filosofía, ya que ésta sería como un género con distintas especies: en efecto y en sus *Disputationes Metaphysicae* (1597), Francisco Suárez (1548-1617) enseñaba – contrariamente a la experiencia – la imposibilidad de adquirir realmente alguna ciencia si primero no se aprendía la Metafísica¹⁰⁶. De esta manera, la *subordinatio* es el modo más adecuado de concebir la ordenación de las ciencias filosóficas a la Metafísica y en la que reluce máximamente su condición analógica por el estudio de las causas final, eficiente y ejemplar. Esta condición también resalta que la Metafísica es el supremo analogado y por eso cuando hablamos de Filosofía nos debemos referir por antonomasia a aquella. El resto de las ciencias se dicen filosóficas *secundum quid* porque participan de su razón y nombre, del mismo modo como cuando decimos – mediante analogía de atribución intrínseca - que el accidente o la potencia son entes siendo que les conviene *simpliciter* a la substancia y al acto¹⁰⁷.

c) El método de la Filosofía y su apertura a la Teología

Una vez analizada la esencia de la Filosofía, a través de sus accidentes propios como la cantidad y cualidad de sus partes, el Padre Ramírez indaga en las propiedades o atributos que necesariamente se siguen de su esencia y que puede ser considerada en dos momentos o *in facto esse* e *in fieri*: mientras la primera se refiere a su adquisición o generación en acto (sea primero o segundo); la segunda indica que va a ser adquirida o generada¹⁰⁸. Por un lado, cuando la esencia de la Filosofía es considerada *in facto esse* nos podemos referir ya sea al **hábito** (o acto primero) que, contiene en un todo virtual, varios hábitos intelectuales esencialmente distintos no sólo en especie sino también en género, pero ordenados a uno máximo principal que

¹⁰⁵ Cf. *Ibidem*, p.404

¹⁰⁶ Cf. F. SUÁREZ, *Opera Omnia* (tomus XXV: *Disputationes Metaphysicae*), editio nova a M.D. André, Paris, Apud Ludovicum Vivès, 1856, d.1, s.5.

¹⁰⁷ Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, p.408

¹⁰⁸ Cf. *Ibidem*, p.423

es la Metafísica mediante analogía de atribución intrínseca; ya sea al **acto** (segundo) que, como operación expedita, fácil, deleitable y verdadera, nos confiere la beatitud natural durante esta vida: la posesión perfecta del hábito incluye toda verdad naturalmente cognoscible para el hombre, actualizando nuestro intelecto por el conocimiento de tal verdad e incluso perfeccionando nuestros afectos como enseña el Aquinate en *De Virtutibus* (1270-72): “Hay un acto de alguna virtud que es esencialmente la felicidad, es decir, el acto de razón o del intelecto cuando es completo. Pues la felicidad contemplativa no es otra que la contemplación perfecta de la Suma Verdad (que es acto de la Metafísica o sabiduría especulativa); mientras que la felicidad activa es el acto de Prudencia (que es sabiduría práctica) por el cual el hombre se gobierna a sí mismo y a otros”¹⁰⁹.

Por otro lado y cuando la esencia de la Filosofía es considerada *in fieri*, nos referimos al camino o método para proceder a la esencia *in facto esse* indicando cierta potencialidad, pues es un movimiento que debe ser especificado por su término y, como la naturaleza de la Filosofía es análoga, su método propio también debe serlo. Existen dos modos o métodos para adquirir o generar la ciencia que son la *inventio* o método heurístico y la *disciplina* o método didáctico. Si bien, la primera es más perfecta que la segunda porque expresa mejor el *spiritu philosophico* en cuanto recibimos directamente de las cosas, el verdadero y sincero amor por la verdad; dada la actual condición de la naturaleza humana, el hombre llega más fácilmente a la ciencia por la *disciplina* y, por esta razón, es necesario recibir la enseñanza de los grandes maestros de la Filosofía a quienes debemos respeto y gratitud:

Por esto, el Angélico alaba a Aristóteles, quien siempre suele escuchar a los filósofos antiguos y coetáneos y discutir sus pareceres, antes que proferir su propia sentencia¹¹⁰.

¹⁰⁹ DVi, q.1, a.5 ad 8; S. RAMÍREZ, *op. cit.*, p.430 (los paréntesis explicativos son agregados por nuestro autor).

¹¹⁰ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, p.442: En el capítulo anterior, el Padre Ramírez repetía *vetera novis augendo et perficiendo*, es decir, por un lado conservar las verdades transmitidas por los antiguos y por otro renovarlas haciéndolas vigentes. Al igual que los organismos naturales, cuando el estudio filosófico no se renueva, se enferma y finalmente desaparece. Por su parte, Pío XII nos dice acerca del verdadero progreso de la Filosofía: “Toda verdad que la mente humana, investigando sinceramente, puede encontrar, no puede ciertamente oponerse a la verdad ya adquirida, puesto que Dios, Verdad Suma, creó y rige el entendimiento humano, no para que diariamente oponga a lo debidamente adquirido contrarias novedades, sino para que, eliminados los errores que hubieran podido deslizarse, construya la verdad sobre la verdad con aquel orden y trabazón con que aparece constituida la naturaleza misma

No obstante, el filósofo no se limita a ser un mero repetidor de sus antecesores sino que - a través de las enseñanzas de éstos - renueva el estudio filosófico por el descubrimiento de nuevas cosas ayudado por la investigación personal y la meditación.

La Filosofía no es un género unívoco de ciencias sino que es esencialmente análogo puesto que sus partes son heterogéneas y desiguales. Por consiguiente, el **método heurístico** aplicado en el estudio de sus partes - que se ordenan según una prioridad y posterioridad hacia algo uno y principal que es la Metafísica - no es uniforme sino que debe ser proporcionado al objeto que las especifica y así, por ejemplo, un matemático no demuestra un teorema de modo retórico como tampoco un ético concluye en su ciencia de modo matemático¹¹¹.

De esta manera, el estudio de la Filosofía comienza por la Lógica que nos entrega el modo de proceder de cada una de las ciencias, a través de los principios que son abstraídos y conocidos por el intelecto a partir de las realidades singulares sensibles. Luego viene la Matemática, que no necesita ni de la experiencia ni de mucha imaginación y cuyos principios son conocidos por inducción sin prescindir de la materia sensible: en efecto, esto explica que los niños puedan conocer más fácilmente la Matemática que la Filosofía de la Naturaleza o la Ética, puesto que para el cultivo de aquélla, es suficiente la experiencia vulgar y una sensación limitada. Mientras que el físico o el ético necesitan de la ayuda de la experiencia, debido a que es importante para percibir - a través de las mutaciones substanciales o accidentales - los principios de la naturaleza de las cosas ya sean físicas o morales. Ciertamente, estos principios se conocen no sólo a través de las operaciones de los entes sino también como existentes *in particulari*, porque todo conocimiento realmente completo y verdadero proviene de lo singular, que es aprehendido por los sentidos

de donde la verdad se extrae" (PÍO XII, *Humani Generis* (1950), n.42 en *Cuadernos de La Reja* 3 (1999), trad. Editorial Guadalupe). No obstante, respecto de las ciencias más abstractas y especulativas - en cuanto son menos mutables al no depender tanto de la experiencia - no debemos esperar la aparición de muchas novedades en lo que mira al fundamento de sus objetos, como parece suceder con el vitalismo de Ortega (Cf. S. RAMÍREZ, *La filosofía de Ortega y Gasset*, Barcelona, Herder, 1958, p.102/3).

¹¹¹ "Peccant qui uniformiter in his tribus speculativae partibus procedere nituntur" (In BT, p.3, q.6, a.2, co.4). En *Super Boetium de Trinitate* y a propósito de las ciencias especulativas, el Santo Doctor descarta la existencia de un método unívoco para la consideración de los objetos propios de las distintas partes de la Filosofía.

externos y la imaginación. De este modo, la culminación del estudio filosófico en la Metafísica no debe relegar el contacto con la experiencia, porque ella es fuente y principio de todo conocimiento humano: si bien, su objeto formal abstrae y trasciende las realidades físicas y sensibles, las presupone y las utiliza para sus conclusiones como ocurre con la Teología Natural que se sirve del movimiento para demostrar la existencia de Dios como Primer Motor inmóvil¹¹².

Por eso se equivocaron aquellos filósofos racionalistas de los siglos XVII y XVIII que pretendieron proceder uniformemente en el estudio de las distintas partes de la Filosofía como Descartes (1596-1650), Spinoza (1632-1677), Leibniz (1649-1716) o Wolff (1679-1754) quienes – seducidos por la exactitud y orden de los principios y conclusiones matemáticos – pretendieron aplicar el método *more geometrico* a la Física, la Ética, la Metafísica e incluso la Teología¹¹³. No obstante, este método sólo puede extenderse con cautela y dentro de los debidos límites a la cantidad predicamental tanto continua como discreta. Por esta razón, la *quantitas physica* no como sensible sino como cantidad separable de la materia, es mensurable y numerable de manera que el método matemático puede ser aplicado a las realidades físicas y sensibles en tanto cuantificables. Sin embargo, este método no agota la esencia ni mucho menos la inteligibilidad de estas realidades, sino sólo de modo concomitante y accidental, en cuanto responde la cantidad predicamental: la *quantitas* es el primer accidente de la substancia corpórea y no se identifica con la esencia del cuerpo físico como opinaba Descartes. Ni tampoco las operaciones espirituales – intelecciones o voliciones – pueden explicarse exclusivamente por reacciones somáticas que les correspondan, ni concomitantemente por leyes o fórmulas matemáticas – como opinaban Spinoza y Leibniz – porque la vida propiamente espiritual, que es intelectual y moral, no es mensurable ni numerable. Con mucha mayor razón, este método es absolutamente inaplicable a las realidades divinas debido a que son puramente espirituales e inmateriales y, por lo tanto,

¹¹² “*Sed quia primum principium nostrae cognitionis est sensus, oportet ad sensum quodammodo resolvere omnia de quibus iudicamus; unde Philosophus dicit, quod complementum artis et naturae est res sensibilis visibilis, ex qua debemus de aliis iudicare*” (DV, q.12, a.3 ad 12). De acuerdo a nuestro modo hilemórfico de conocer, es fundamental que las conclusiones de las ciencias filosóficas puedan resolverse *quoddammodo* en la experiencia. Justamente, Santo Tomás comienza las cinco vías de la existencia de Dios haciendo un llamado al sentido y la experiencia del lector.

¹¹³ Cf. S. RAMÍREZ, *De Ipsa Philosophia in Universum*, ed. cit., pp.513-521.

singular y lo universal; que no sólo es capaz de alcanzar lo corporal y sensible sino verdaderamente puede remontarse hacia lo espiritual y puramente inteligible¹¹⁵.

Ahora bien, con respecto al **método didáctico** de la Filosofía debe decirse que para su enseñanza concurren simultáneamente tres factores: el maestro, el discípulo y la ciencia. Como el efecto depende más de la causa principal que de la instrumental, se desprende que la adquisición de la ciencia a través de la doctrina depende más del estudio e ingenio del discípulo que de la sabiduría y labor del maestro: pues y demostrado por la experiencia docente, hemos observado cómo nuestros discípulos que son inteligentes se hacen verdaderos y perfectos sabios a pesar de la ineptitud de su maestro; como, por el contrario, la sabiduría de nuestro maestro no garantiza la sabiduría de su torpe y perezoso discípulo. En efecto, este método didáctico busca asemejarse al heurístico como el arte a la naturaleza; es decir, así como en la Medicina el médico es causa instrumental de la salud – removiendo los impedimentos y prescribiendo los medicamentos adecuados – pero ésta se da principalmente en el paciente; así también en la Filosofía, el maestro expone a través de signos su discurso racional, para que a través de éste, el discípulo actualice su intelecto y llegue al conocimiento de lo ignorado¹¹⁶.

Habiendo establecido que el método heurístico es análogo, entonces con mayor razón debe serlo el didáctico procediendo de lo más visible y evidente hasta lo invisible y recóndito: la perfección humana no puede alcanzarse si no se procede disciplinadamente, según un orden que comienza en lo sensible y culmina en lo espiritual. De esta manera, comenzamos por la Lógica no por su evidencia - pues implica gran dificultad – sino porque nos introduce en el estudio de las ciencias; luego la Matemática que los niños ya son capaces de aprender al no necesitar de

¹¹⁵ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, p.525: En su reseña de *Contribución del lenguaje a la Filosofía de valores* (1920) de Juan Zaragüeta y Bengoechea, el teólogo salamantino valora el espíritu del autor de enfrentarse al positivismo con sus propias armas – es decir, por el análisis del lenguaje - pues bajo la apariencia de *positividad*, ocultan una perspectiva metafísica que tanto desdeñan: “Por el simple análisis positivo del lenguaje, tanto vulgar como técnico, el valor objetivo y metafísico que encierra como algo positivo, del cual no puede prescindir el *hecho* de la palabra” (S. RAMÍREZ, “Boletín de Metafísica” en *La Ciencia Tomista* 27 (1923), Salamanca, p.242). Tanto en los nombres de hechos y de objetos, como en los verbos en conjugación, se descubre una realidad que va más allá de lo fenoménico.

¹¹⁶ Cf. S. RAMÍREZ, *De Ipsa Philosophia in Universum*, ed. cit., p.545

experiencia como sí sucede con la Filosofía de la Naturaleza y la Ética; y, finalmente, acabar con la Metafísica que indaga las primeras causas de los entes¹¹⁷.

No obstante, hubo filósofos y teólogos que alteraron este orden diciendo que la Metafísica debía ser inmediatamente enseñada después de la Lógica y antes de la Filosofía de la Naturaleza. Comenzando por Algazel (1058-1111), el Padre Ramírez hace una extensa reseña de autores que no sólo sostuvieron la prioridad de la enseñanza de la Metafísica por sobre la Física, sino también la fragmentaron en Ontología y Teodicea como – entre varios otros - Rafael Aversa (1589-1657) o Juan Enrique Alstedt (1588-1638) quienes fueron los antecedentes de la división de la Filosofía propuesta por Christian Wolff¹¹⁸. En efecto, el sujeto de la Metafísica tiene primacía natural y es origen del sujeto del resto de las ciencias filosóficas, pues tiene un conocimiento distinto del ente *ut ens* y toda demostración presupone este conocimiento. Además, esta ciencia sería la más fácil de todas porque el ente es lo primero que se imprime en el intelecto, a diferencia del estudio de las Substancias Separadas que es el más arduo por su separabilidad de la materia. Por esta razón, mientras la Metafísica u Ontología consistiría en el estudio del ente finito *in communi*, la Teología Natural no sería propiamente ontológica, sino una ciencia distinta y separada porque versa acerca del Ente infinito.

Para Aversa, la Metafísica *ut Ontologia* no se distinguiría realmente de la Física sino que ambas constituirían la *Philosophia realis* que comienza por el ente *in communi* procediendo al ente material y luego al inmaterial. Como el ente real – en su comunidad – abarca a Dios y las creaturas, la substancia y los accidentes, los entes materiales e inmateriales, debe ser tratado no por ciencias distintas sino por un única Filosofía real y especulativa¹¹⁹. Mientras que para Alstedt, la Metafísica se divide en

¹¹⁷ Nuestro autor señala que Avicena y Averroes sostenían que las ciencias especulativas debían enseñarse en orden ascensional de acuerdo a los tres grados de abstracción, es decir, primero la Física, segundo la Matemática y tercero la Metafísica (Cf. *Ibidem*, p.552). Sin embargo, como veremos más adelante, tanto Aristóteles como Santo Tomás adoptaron el orden que hemos entregado a lo largo de este capítulo. Si bien, la Metafísica y la Lógica convienen en el mismo grado de abstracción formal y dificultad, aquélla es difícil por el exceso de entidad del ente real (las Substancias Separadas); en cambio, ésta, lo es por la falta de entidad del ente de razón.

¹¹⁸ Cf. *Ibidem*, pp.546-619.

¹¹⁹ “*Sumendo Physicam pro ea Philosophiae parte quae res corporeas considerat, et Metaphysicam pro ea parte quae de spiritualibus contemplatur, Physica praecedit Metaphysicam*” (R. AVERSA, *Philosophia Metaphysicam Physicamque complectens*, Roma, 1627 en S. RAMÍREZ, (ed.), *op. cit.*, p.568).

general y especial, aunque no son especies distintas pues es una sola ciencia generalísima: mientras la primera considera al ente compuesto de esencia y existencia del que se desprenden atributos o afecciones llamados trascendentales, que son términos vaguísimos; la segunda se ocupa de los predicamentos que son especies de entes. No obstante, existe una ciencia intermedia llamada **Pneumatología** que no puede ser subordinada a la Física, porque trata de la substancia corpórea y material; ni tampoco a la Metafísica u Ontología, que tiene por sujeto al ente común y generalísimo, mientras que aquélla trata del ente inmaterial y espiritual. A su vez, la Pneumatología se compone de tres partes complementarias: Teosofía, que trata del espíritu increado o Dios; Angelografía, que se ocupa del espíritu creado puro o los ángeles y, Psicología, que se encarga del espíritu creado unible al cuerpo aunque de separable de él como el alma humana.

El surgimiento de esta nueva ciencia materializa la fragmentación de la Metafísica: como la Ontología es una disciplina general del ente, no puede encargarse de los objetos de la Pneumatología puesto que son de distintas especies, ya que uno es generalísimo y el otro es singularísimo. Si bien, ambas ciencias pueden coincidir en la misma abstracción formal o *separatio*, una es positiva y real debido a que la Pneumatología se ocupa de los espíritus puros que absolutamente carentes de materia; en cambio, la otra es negativa porque - en la Metafísica - el ente puede darse en la materia pero la consideración de la mente prescinde de ella, como sucede con la substancia y el accidente o el acto y la potencia: “Es verdad que los filósofos escolásticos suelen tratar en una Metafísica al ente común y al ente espiritual, es decir, Dios. Sin embargo, esto es absurdo porque objetos tan disímiles y distantes no pueden caer (bajo la consideración) de una misma ciencia”¹²⁰.

Siendo consciente de que su método se aleja del escolástico, Alstedt explicaba que la Pneumatología debe ser enseñada antes de la Física y después de la Metafísica coronando el estudio filosófico con la Ética. Este método sería recopilado con algunas modificaciones por Wolff y gracias a quien adoptó notoriedad, como lo

¹²⁰ H. ALSTEDT, “Metaphysicae” en *Scientiarum omnium Encyclopaedia*, Lugduni, 1649 en S. RAMÍREZ, (ed.), *op. cit.*, p.577: La Ética no puede ser la culminación de los estudios filosóficos como proponen estos autores porque su objeto es el acto humano libre, es decir, el *ens mobile et contingente* lo cual repugna a la certeza de los principios universales y necesarios de la Metafísica. Si bien, no debe excluir positivamente a Dios, no es necesario que su estudio exija el conocimiento exhaustivo de la Teodicea y mucho menos de toda la Metafísica.

indican los manuales históricos de la Filosofía, siendo el primer filósofo que divulgó cursos filosóficos bilingües en alemán y en latín. En efecto, después de la Lógica y antes de la Física, se debe proceder con la Metafísica denominada Ontología o *Philosophia Prima* que se comporta al modo un género con tres especies que se encargan del ente, del mundo *in genere* y del espíritu como la Cosmología, la Psicología y la Teología Natural respectivamente. Por esta razón, esta Ontología pasará a ser una metafísica general mientras sus especies se denominarán metafísicas especiales, cuyo método debe ser realmente científico o matemático. Finalmente, el estudio filosófico culmina con la Filosofía práctica¹²¹, es decir, la Ética, la Economía y la Política.

Para todos estos filósofos reseñados anteriormente, las realidades universales son más conocidas que las particulares y por eso no podemos acercarnos al ente móvil, si antes no conocemos aquello que pertenece a la razón de ente o *ens commune*. Por lo mismo, no es extraño para el teólogo salmantino que la Física sea finalmente absorbida por una de las metafísicas especiales a raíz del avance de la Física moderna y el método de la filosofía cartesiana, al permitir que los principios constitutivos de los entes materiales y los predicamentos fuesen considerados no tanto por su referencia a la realidad, sino como distinciones realizadas por la abstracción del intelecto¹²².

¹²¹ Cf. S. RAMÍREZ, “Boletín de Metafísica”, ed. cit., pp.226-240: Según el Padre Ramírez, este error fue vuelto a cometer en el último siglo por el benedictino Joseph Gredt y el carmelita Marcelo del Niño Jesús con sus importantes tratados *Elementa philosophica Aristotelico-thomistica* (1921-22) y *Cursus Philosophiae scholasticae ad mentem Angelici Doctoris S. Thomae Aquinatis* (1922), donde la Ética substituye a la Metafísica en la culminación de las ciencias filosóficas. En efecto, la discusión acerca de la naturaleza del alma separada como el fin último del hombre no son de índole ético. Esto no impide la valoración positiva que les otorga nuestro autor: “Ambos cursos son excelentes, ambos los recomendamos incondicionalmente; pero en uno y otro quisiéramos aún más sistematización, más depuración, más filosofía. Es sensible que ni uno ni otro hayan dado suficientes pruebas del orden antiguo que han querido restablecer” (p.239). Por un lado, el Padre Gredt corrige el orden alterado a partir del siglo XVI, restableciendo a la Cosmología y a la Psicología como partes de la Filosofía de la Naturaleza; por otro, el Padre Marcelo es muy fiel con respecto a las distinciones tan propias del tomismo entre esencia y acto de ser, y entre naturaleza singular, la subsistencia y la existencia, pero éstas no deben ser tratadas a la luz de la Ontología - pues están fuera de su objeto propio que es el ente común creado - sino de la Teodicea y la Teología respectivamente. Además, el Padre Ramírez le critica a estos autores el tratamiento de la analogía del ente por parte de la Lógica, tal como también hicieron el Cardenal Cayetano y Juan de Santo Tomás: “Estas cuestiones son *proprias* de la Ontología, en donde las trata el mismo Aristóteles” (p.229). Paradójicamente y como veremos en el *capítulo cuarto*, el teólogo salmantino - en medio de su vejez - cambiará rotundamente de parecer con respecto a la analogía y sostendrá la misma postura de estos autores criticados durante su juventud.

¹²² Cf. S. RAMÍREZ, *De Ipsa Philosophia in Universum*, ed. cit., pp.584-594

Pero esta división, que fragmentó profundamente a la Metafísica, no tiene fundamento en los textos aristotélicos y Santo Tomás constantemente enseñó que aquélla es una ciencia *una* - trate del ente común o de Dios – según lo explicado en el *Comentario a la Metafísica* (1269-72): “Por eso, esta ciencia que se dice Sabiduría, aunque sea primera en dignidad, sin embargo es la última en aprenderse (...). A ella le pertenece la consideración del ente común y la del Ente Primero”¹²³. El ente *ut ens*, que es objeto de la denominada Ontología, no se relaciona con las ciencias inferiores del mismo modo como un género unívoco lo hace con sus especies, ni tampoco las partes de los entes considerados por las otras ciencias son partes de aquélla: en efecto, el ente *ut ens*, el *ut mobile* o el *ut morale* constituyen géneros de cognoscibilidad distintos entre sí y, por lo tanto, tienen un especial modo de consideración.

Cuando el teólogo salamantino enseña que la Metafísica es ciencia *communissima*, se refiere a que su grado de abstracción es distinto al de la Matemática y la Física y, por más que el ente sea lo primero aprehendido como decían Aversa y Alstedt, su aprehensión es muy confusa. Pues, el conocimiento vulgar del ente no incluye - in *actu signato* - todas sus determinaciones propias como la potencia y el acto o la substancia y el accidente, sino que necesitan ser explicitadas a través de la analogía remontándonos en su consideración desde el ente *ut mobile* hasta al *ut ens*. Para conocer los principios metafísicos del ente, se requiere necesariamente el estudio previo de las ciencias filosóficas inferiores y, aunque el hábito del Intelecto aprehenda los primeros principios *per se nota* en los que se funda toda ciencia, su consideración sapiencial implica tiempo y preparación. Es propio de los maestros - y no de los discípulos - el descenso a las realidades más particulares a causa del conocimiento de las más universales, porque tienen la potestad de transmitir la ciencia al tenerla perfectamente adquirida¹²⁴.

Para estos autores, el método didáctico es regresivo, pues – a partir de la universalidad de la Ontología – pretenden que el estudio del ente se vaya particularizando: en efecto, es tan abstracta su consideración general del ente que esta ciencia comienza a identificarse con la Lógica, reduciéndola a una utilidad

¹²³ In M, I, lect.2, n.11; IV, lect.5, n.6

¹²⁴ Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, p.632

instrumental en cuanto nos proveería de las herramientas para la ciencia como las definiciones, las enunciaciones y las argumentaciones. Sin embargo, el método didáctico debe ser ascensional comenzando por la Lógica y luego por las realidades sensibles y corporales, que son conocidas primeramente por nosotros, como sucede con la Matemática y la Física. Este camino es el único posible para llegar a la contemplación de las realidades metafísicas en quienes está el primer principio y causa de todas las cosas y – al mismo tiempo – fin de todas ellas, es decir, Dios. Para Aristóteles y con mayor razón para Santo Tomás, la *metafísica* no es un género de ciencia con especies distintas sino la misma y única Metafísica que indaga en el ente como ente – es decir, *ἐν τῷ ὄντι ὡς ὄν* - no de modo unívoco sino análogo. Pues el ente se dice según una prioridad y posterioridad con respecto a algo uno y principal que es la substancia o *οὐσία*. Si la Metafísica es la ciencia más considerativa de las primeras causas y principios, por lo tanto, también debe serlo máximamente de la substancia: ahora bien, como la substancia puede ser material y corpórea o espiritual y separada, la Metafísica tendrá por objeto esta última que es la más alta y perfecta en naturaleza, como explica el Padre Ramírez comentando a Aristóteles:

La Metafísica considera todos los entes como entes en cuanto se refieran y se ordenen a la máxima y primera substancia separada, que es sobre todo el primero y máximo ente, y por eso se la llama *Philosophia Prima*, *ὡς οὐσία*, que es al mismo tiempo idéntica a la Teología, mientras que por el contrario, la Física, especialmente en cuanto considera la substancia segunda – corpórea o física – con razón se llama *Philosophia Secunda*, *ἐν τῷ ὄντι* ¹²⁵.

La Metafísica es ciencia universal del ente – *in causando et dirigendo* - porque indaga hasta sus principios íntimos como son la esencia y el *esse*, lo que inevitablemente implica considerar la causa de estos principios que es la Substancia divina y, por lo tanto, no es necesario dividirla en dos especies distintas como hicieron los autores reseñados más arriba:

¹²⁵ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, p.649: En el libro III, el Estagirita indaga en la búsqueda de una ciencia (la Metafísica) que estudie las primeras causas y los principios de la *οὐσία*, afirmando que no todas pertenecen a un mismo género: “Alguien (el metafísico) conoce más que otro y del modo más cabal, cuando conoce el ‘qué-es’ y no la cantidad, la cualidad, el poder natural de ejercer una acción o padecerla” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, ed. cit., III, 996b). Si bien, en este libro aún no detalla la naturaleza de las Substancias Separadas como lo hará en el libro XII, ya vislumbra que las *μαθηματικά* matemáticas son distintas de las físicas porque tienen un grado de separación de la materia y – al mismo tiempo – los principios de los seres incorruptibles son distintos de los corruptibles.

Aristóteles expresamente dice (acerca del objeto de la Metafísica) que de este modo, ἐν ἑνὶ ἴμῳ, es el ente como ente y el ente separado, ἐν ἴμῳ ὄντος ἢ ὄντος ἰσότητος, es decir, ente separado e inmóvil, ἰσότητος ὄντος ἢ ὄντος ἰσότητος ἐν ἑνὶ ἴμῳ ἐν μὴ ἰσότητι; y añade inmediatamente que tal ente separado e inmóvil es algo divino, ὄντος ἰσότητος ἢ ὄντος ἰσότητος.¹²⁶

Si bien, la inmaterialidad del ente común es inferior a la del Acto Puro, para nosotros coinciden en nuestro modo *humano* de cultivar la Metafísica ya que – mediante la *separatio* - conocemos la inteligibilidad del ente participado y también a Dios como a su causa. Si la Metafísica sólo tratase del ente predicamental y excluyese de su consideración la explicación y resolución más profunda en Dios, no podría ser realmente Sabiduría en el sentido pleno de la palabra, porque no escrutaría hasta las causas últimas de sus principios intrínsecos. No existe ninguna oposición ni distinción formal en el modo de proceder de la Metafísica cuando versa acerca del ente común y el Ente Divino: si bien, existe distinción entre ambos, ésta es sólo *materialiter* porque el sujeto de esta ciencia no los constituyen dos tipos de entes autónomos sino que están ordenados según una prioridad y posterioridad, pues el ente común y el Ente divino se relacionan como el efecto comunísimo con su causa comunísima¹²⁷. La unidad y pluralidad de las ciencias no depende del objeto material

¹²⁶ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, p.652; Cf. ARISTÓTELES, *op. cit.*, XI, 1064a: El Estagirita, retomando las conclusiones del libro III y VI, sostiene que la Metafísica no sólo es una ciencia teórica distinta de la Matemática y de la Física, sino que además debe encargarse de la ἰσότητος ἢ ὄντος ἰσότητος: “Es patente que existen tres tipos de ciencias teóricas, a saber: la física, la matemática y la teología. El género de las ciencias teóricas es el mejor, y, entre las ciencias teóricas mismas, la mencionada en último lugar es la mejor; pues se ocupa del ente más estimado entre todos, dado que calificamos a cada ciencia como mejor o peor, de conformidad con su objeto propio” (1064b). Por otro lado y con mayor claridad, el Santo Doctor nos dice que la Metafísica es ciencia común del ente y, por lo tanto, también del primero e inmóvil: “*Sed, si est aliqua substantia immobilis, ista erit prior substantia naturali; et per consequens philosophia considerans huiusmodi substantiam, erit philosophia prima. Et quia est prima, ideo erit universalis, et erit eius speculari de ente in quantum est ens, et de eo quod quid est, et de his quae sunt entis in quantum est ens: eadem enim est scientia primi entis et entis communis*” (In M, VI, lect. 1, n.27, las negritas son nuestras).

¹²⁷ Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, “La distinction réelle et la réfutation du pántheisme” en *Revue Thomiste* 44 (1938), Toulouse, pp.699-711: La distinción real entre Dios y la creatura y – dentro de ésta – entre esencia y *esse* es fundamental para la filosofía tomista y preside a toda consideración del espíritu: “*Si elle la précède, c'est déjà une distinction réelle, si minime qu'elle soit et si imperceptible aux sens qu'elle puisse être. Si au contraire elle ne précède pas la considération de notre esprit, c'est une distinction de raison*” (p.708). Los nominalistas sólo admiten la distinción real entre individuos, lo cual se impone desde el punto de vista sensible; pero niegan que esta distinción pueda darse en el mundo mineral, vegetal, animal e intelectual y mucho menos entre el orden natural y sobrenatural. Esto se explica por el conocimiento imperfecto que tenemos acerca de las especies de estos géneros: el universal no existe en las cosas pues desconocemos la naturaleza de éstas, sino sólo aprehendemos los

– el ente finito y el infinito - sino formal, en cuanto ambos coinciden en el mismo tipo de abstracción o *separatio*. Esta es la razón por la cual el ente no es una noción abstracta y vaga como creyeron estos autores, al extremo de identificarlo con una segunda intención como hizo Hegel, sino que es lo más perfectísimo, porque es la actualidad de todos los actos y fundamento de toda perfección:

El ente común abstractísimo no es algo meramente potencial, es decir, vago e imperfecto como muchos frecuentemente suelen pensar; porque no es abstracto por abstracción *total* como si fuera el género generalísimo de todos los entes – ciertamente, el ente no es género como tampoco es unívoco – sino más bien abstractísimo por abstracción *formal* última por la que el acto se abstrae de la potencia y por eso se denomina formalmente *esse*, que es lo más perfectísimo de todo aquello que está en la realidad¹²⁸.

En efecto, lo formal en el *esse* es ser causado y participado por Dios y por eso necesariamente la Metafísica no debe desconsiderarlo de su estudio, aunque no lo estudie bajo su íntima razón de deidad como la Teología.

Habiendo realizado estas consideraciones acerca de la ciencia divina natural, es necesario demostrar que las enseñanzas del Padre Ramírez acerca del método didáctico de la Filosofía se fundamentan textualmente en las mismas palabras de Santo Tomás en el *Comentario a la Ética* (1269-72), aprovechando así de zanjar todas las dificultades exegéticas y metódicas que rodearon a los manuales filosóficos escolásticos especialmente a partir del siglo XVI. En efecto, como la Filosofía – sobre todo la Metafísica – es *Sapientia Humana*, este método se basa en la proporción que existe entre nuestro modo de entender y el grado inteligibilidad de las cosas: “Ciertamente, *ut primo* los niños son instruidos en (las realidades) *lógicas*, porque la Lógica enseña el modo de toda la filosofía; *secundo* deben ser instruidos en (las realidades) *matemáticas*, las que no necesitan de experiencia ni trascienden la imaginación; *tertio* en (las realidades) *naturales* que, si bien no exceden el sentido y

fenómenos que son objeto inmediato de la experiencia: “*Le nominalisme en est arrivé à douter de la distinction réelle et essentielle de Dieu et du monde, à dire qu'on ne pouvait la prouver par la seule raison, mais seulement l'admettre par la foi. C'était une des thèses d'Occam et du nominaliste Nicolas d'Autricou*” (p.702).

¹²⁸ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, p.686: El Padre Ramírez está comentado este texto de Santo Tomás en donde se afirma que el *esse* es *inter omnia perfectissimum*: “*Esse est inter omnia perfectissimum: quod ex hoc patet quia actus est semper perfectio potentia. Quaelibet autem forma signata non intelligitur in actu nisi per hoc quod esse ponitur. (...) Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum*” (DP, q.7, a.2 ad 9).

la imaginación, sin embargo requieren experiencia; *quarto* en (las realidades) *morales* que requieren experiencia y el alma libre de pasiones; *quinto* en (las realidades) *sapienciales* y *divinas* que trascienden la imaginación y requieren un intelecto poderoso”¹²⁹. Como el fin es primero en la intención y último en la ejecución, la Metafísica tiene razón de fin del resto de las ciencias y todas se ordenan a ella que sólo puede alcanzarse hacia el término de la especulación filosófica y, en cuyo cultivo, consiste nuestra beatitud natural como señala el teólogo salmantino:

Este orden de búsqueda, enseñanza y aprendizaje (= método heurístico y didáctico) de la filosofía no es otro sino el recto camino para llegar a la beatitud natural del hombre a través de sus fuerzas naturales, hecho con abstracción de todo lo que enseña la fe católica acerca del hombre y de su estado presente, considerándolo únicamente según la mera luz de la razón natural¹³⁰.

Como veremos a lo largo de nuestro trabajo, la reflexión acerca del fin último *natural* del hombre constituye un preámbulo de su fin último *sobrenatural*, cuya existencia y conocimiento superan la capacidad de todo intelecto creado. Si bien, existen verdades reveladas que son proporcionadas al intelecto humano o sobrenaturales *quoad modum* y así, por ejemplo, la Filosofía junto con la Teología son capaces de conocer la unidad y omnipotencia de Dios o la espiritualidad del alma y sus fines propios; también hay otras que exceden la especulación filosófica y son indemostrables racionalmente o sobrenaturales *quoad substantiam* como la esencia una y trina de Dios o la visión beatífica. No obstante y como toda verdad proviene de la misma Fuente, no puede ni debe existir oposición alguna entre la Filosofía y la Teología – como también, entre la razón y la fe o la naturaleza y la gracia – y cuyas relaciones y propiedades son explicada por el Padre Ramírez de modo analógico con aquéllas que rigen a la sociedad civil y eclesiástica.

En efecto, el teólogo salmantino señala tres características de la Filosofía con respecto a la Teología: la *primera*, la perfecta autonomía en su ámbito propio de conocimiento en orden a las verdades naturalmente cognoscibles pues tiene sus propios principios, conclusiones y métodos de proceder, del mismo modo como las sociedades civil y eclesiástica son supremas y autónomas en su orden; la *segunda*, su

¹²⁹ In EN, VI, lect.7, n.17 ; Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, “Dans quel ordre proposer les Sciences Philosophiques” en *Revue Thomiste* 7 (1924), Toulouse, pp.18-34.

¹³⁰ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, p.707 (los paréntesis explicativos son agregados por nosotros).

autonomía no admite confusión ni separación y mucho menos real oposición con la Teología, sino más bien, una unión y armonía amistosa por la cooperación e investigación de la verdad en la que el hombre encuentra su fin último, del mismo modo como la sociedad civil y eclesiástica persiguen corporativamente el bien común de los hombres. Finalmente, la *tercera* característica es la subordinación de la Filosofía a la Teología del mismo modo como la sociedad civil debe subordinarse a la eclesiástica, porque el fin del hombre – que es un bien común - es trascendente y sobrenatural¹³¹.

Por esta razón, se equivocaron *per excessum* aquellos racionalistas y semiracionalistas como Jacobo Frohschammer (1821-1893) para quien la razón natural podía alcanzar el conocimiento de los divinos misterios, entre los cuales se encuentra la visión beatífica, sin la necesidad de la Revelación y así abogaba por la independencia de la Filosofía con respecto a cualquier autoridad; como también lo hicieron *per defectum* aquellos fideístas y semifideístas como Jacques Maritain (1882-1973) y Henri de Lubac (1896-1991) quienes, observando el actual estado de la naturaleza humana – caída pero reparada por Cristo Redentor y que ha sido destinada a un fin sobrenatural - niegan la posibilidad de una Filosofía Moral independiente de la Teología Moral.

Para estos autores, la Ética - como ciencia práctica - debe regular las acciones humanas a su fin último verdadero y no hipotético: no obstante, este fin solamente es conocido por la Revelación y por eso la Filosofía debe subalternarse *simpliciter* a la Teología puesto que de ésta recibe sus principios: “Es bien claro que un saber propia y absolutamente dicho de los actos humanos, una ética pura y simplemente verdadera (y no solamente *secundum quid*) no puede hacer abstracción de las condiciones existenciales fundamentales impuestas al hombre aquí abajo (...). Yo digo que las luces teológicas son necesarias para la constitución de una verdadera sabiduría de las moralidad”¹³². Sin embargo, nuestra razón natural puede alcanzar una auténtica y

¹³¹ Cf. *Ibidem*, pp.771-776.

¹³² J. MARITAIN, *Science et Sagesse*, ed. cit., p.184: Tal como lo observásemos en el capítulo anterior, para el Padre Ramírez esta subalternación es un contrasentido: “*La philosophie naturelle ne subalterne pas à la métaphysique, parce qu’elles sont d’ordre différent et qu’elles ne se tiennent pas au même degré d’abstraction. Comment la philosophie morale pourra-t-elle se subalterner à la théologie, qui est infiniment supérieure, incommensurablement plus que la métaphysique ne l’est aux*

verdadera ciencia moral sin subalternarse a la fe ni a la Teología Sacra, como hizo Aristóteles en la *Ética Nicomáquea*. El Estagirita no conoció positivamente la elevación del hombre al orden sobrenatural, ni su caída y reparación, pero tampoco lo negó sino que se abstrajo: *abstrahentium non est mendacium*. Es más y como veremos más adelante, aseguró positiva y verdaderamente que nuestro fin último *natural* sólo consiste en conocer y amar a Dios, lo que es conforme a la razón y a la fe¹³³.

Ahora bien, surge una dificultad porque en la tercera característica defendíamos la subordinación de la Filosofía a la Teología, sin embargo y al mismo tiempo, criticamos a Maritain por subalternar la Ética a los principios teológicos. Por esta razón, nuestro autor distingue dos tipos de subordinación, una *directa* o propiamente subalternación y otra *indirecta* o propiamente subordinación: mientras la primera se refiere a la potestad esencial y jurisdicción suprema que tiene un superior sobre el inferior como sucede con el rey sobre los cónsules o el Papa sobre los obispos en el ámbito social, o la Matemática sobre el Álgebra y la Geometría en el ámbito epistemológico; la segunda, alude a una potestad accidental en la que el inferior goza de cierta autonomía en su ámbito propio con respecto a su superior, como sucede con el gobierno de una capital federal con respecto al de la Nación en el ámbito social, o la Metafísica con respecto a las distintas ciencias filosóficas, ya que éstas tienen cierta autonomía pues gozan de principios y métodos propios¹³⁴.

Como puede deducirse, la subordinación de la Filosofía a la Teología no será esencial o directa sino accidental o indirecta, porque aquélla tiene su propio objeto, principios y modos de proceder que son esencialmente distintos a los de la Teología; del mismo modo, como el orden natural se subordina al sobrenatural y la sociedad civil se subordina a la eclesiástica, como explican el Santo Doctor y el Padre Ramírez:

El derecho divino, que procede de la gracia, no abroga el derecho humano, que se funda en la razón natural (...). La razón natural y la filosofía no se subordinan *directa y esencialmente* a la fe y a la teología sagrada, porque la razón – como la misma Iglesia enseña – precede

autres sciences?” (S. RAMÍREZ, “Sur l’organisation du savoir moral” en *Bulletin Thomiste* 12 (1935), Paris, p.431).

¹³³ Cf. S. RAMÍREZ, *De Ipsa Philosophia in Universum*, ed. cit., p.787.

¹³⁴ Cf. *Ibidem*, p.794/5

naturalmente a la fe e independientemente de ella puede demostrar la existencia de Dios y la espiritualidad, inmortalidad y libertad del alma¹³⁵.

La potestad de la Iglesia es directa y esencial acerca de los bienes espirituales y sobrenaturales, ya que son medios para conseguir la salvación eterna y que sólo mediante ella podemos alcanzar. Con respecto a los bienes corporales y naturales, es el poder civil quien tiene la potestad para procurarlos y el poder eclesiástico sólo se encarga de ellos en cuanto se dirijan hacia el fin espiritual al que hemos sido destinados, impidiendo y prohibiendo todo aquello que obstaculice la consecución de los bienes sobrenaturales y se oponga a la salvación de las almas. Por esta razón, la autoridad de la Iglesia tampoco tiene una jurisdicción absoluta acerca de los temas puramente filosóficos; sin embargo, sí la tiene de modo indirecto en cuanto se conectan con las realidades de la fe y la moral como explica Pío XII: “En esta filosofía (aristotélico-tomista) se exponen ciertamente muchas cosas que ni directa ni indirectamente tocan las materias de fe y costumbres, y que, por tanto, la Iglesia deja a la libre discusión de los entendidos (...). (Pero) no tendríamos que lamentar estas desviaciones de la verdad, si aun en las materias filosóficas atendieran todos con la reverencia que conviene al Magisterio de la Iglesia, a quien incumbe, por divina institución, no sólo custodiar el depósito de la verdad divinamente revelada, sino también vigilar sobre las mismas disciplinas filosóficas, a fin de que los dogmas católicos no sufran daño alguno por las ideas no rectas”¹³⁶.

Esta dirección y subordinación de la Filosofía a la Teología no es sólo *negativa*, es decir, por la corrección y censura de los errores; sino también es *positiva*, porque su luz altísima le muestra un horizonte más amplio de inteligibilidad, pues sólo se corrige el error con el fin de que resplandezca la verdad. De esta manera, surge el concepto verdadero de ἐπιστήμη ἢ σοφία o *philosophia christiana*, que no sólo no es opuesta a la fe sino que además es conforme a las verdades cristianas reveladas. No obstante, también hubo filósofos que se

¹³⁵ II-II, q.10, a.10; S. RAMÍREZ, *op. cit.*, p.797: Nuestro autor señala que la relación armónica entre Filosofía y Teología se realiza en el tomismo: “*Et quia spiritus philosophiae thomisticae simul est profunde philosophicus et christianus, adlaborandum est ut construat philosophia christiana perfecta, hoc est, essentialiter distincta a theologia, non tamen ab ea separata, sed ipsi coniuncta nexu vitali intimo*” (S. RAMIREZ, “De Philosophia Morali Christiana” en *Divus Thomas* 50 (1936), Friburgo, p.97).

¹³⁶ PÍO XII, *Humani Generis*, ed. cit., nn.39 y 52.

equivocaron – tanto por defecto como por exceso - en su concepción de la filosofía cristiana: para Leon Brunschvicg (1869-1944), el adjetivo *cristiana* niega el sustantivo *filosofía* pues se supone que la revelación cristiana implica un contenido de verdades indubitables ya descubiertas, lo que inmediatamente excluye de raíz su investigación y las inquietudes propias de la esencia de la Filosofía¹³⁷. En cambio y para Maurice Blondel (1861-1949), la Filosofía revela su imperfección y su insuficiencia en el orden de la vida, lo cual postula y exige naturalmente un complemento que la sola razón no puede darse a sí misma. La revelación cristiana necesariamente debe venir en ayuda de la Filosofía porque su limitación la reclama íntimamente, lo que posibilita finalmente una *union theandrique* entre la razón y la fe¹³⁸.

Sin embargo, esta opinión encierra un error que no es difícil de percatar: si la filosofía fuese formal y específicamente cristiana como piensa Blondel, no podría darse ningún tipo de filosofía que no fuese cristiana, porque nada podría existir fuera de su esencia o, en otras palabras, la filosofía cristiana sería esencialmente diferente de la no cristiana lo que impediría el diálogo con ésta, pues sus principios no serían comunes. Pero la historia nos consta que existieron filosofías verdaderamente no cristianas - como la griega y la romana - que se abstraieron de la Revelación, como también la árabe que la negó o al menos la ignoró y, de las cuales, la filosofía cristiana no sólo ha dialogado sino también utilizado y bebido de sus conceptos y aparataje técnico:

Por eso, como vimos, el apelativo *cristiana* no es formal ni esencial, (entonces) necesariamente debe ser *accidental* en sentido estricto, es decir, como quinto predicable que puede estar o faltar (estando) salva la esencia de la cosa. Verdaderamente la esencia de la filosofía permanece ella misma, ya sea cristiana o no (...). *Cristiana* se predica acerca de la filosofía no en el *quid* sino sólo en el *quale* y contingentemente¹³⁹.

¹³⁷ Cf. L. BRUNSCHVICG, "Religion et Philosophie" en *Revue de Métaphysique et de Morale* 42 (1935) en S. RAMÍREZ, (ed.), *De Ipsa Philosophia in Universum*, ed. cit., p.825.

¹³⁸ Cf. M. BLONDEL, *La philosophie et l'esprit chrétien* (2 vol.), Paris, Presses Universitaires de France, 1946, t. II, pp.250-57: El Padre Ramírez explica que si la filosofía fuese *essentialiter* cristiana, no sólo se reduciría a la teología sino también ésta debería compararse a las no cristianas del mismo modo como la religión cristiana se compara con las otras religiones. Pero nuestra religión es incomparable con las otras: en efecto, es la única que puede conducirnos a nuestra beatitud *sobrenatural* ya que sólo ella es verdadera mientras las otras son falsas.

¹³⁹ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, p.833.

Asimismo, el teólogo salmantino afirma que la filosofía cristiana no es una contradicción en sus términos, de acuerdo a lo señalado por Brunschvicg, sino que ha existido y existe realmente tal como fue cultivada por los Padres Apologistas de la Iglesia y los Doctores escolásticos quienes, no sólo purgaron de los vicios y errores a la filosofía pagana, sino también, contribuyeron a perfeccionarla con la doctrina acerca de la unidad y trascendencia de Dios, el origen *ex nihilo* del mundo por creación, la espiritualidad e inmortalidad personal del alma, la radical diferencia entre Dios y el mundo como la substancia del accidente, la diferencia de la razón ontológica de persona con la noción de naturaleza, la distinción esencial entre el alma y sus potencias o la real composición del ente creado en esencia y *esse* que son verdades naturalmente proporcionadas al intelecto humano, pero han sido introducidas y aclaradas gracias a la luz de la Revelación:

La filosofía debe decirse cristiana en este modo, en orden al conocimiento de la verdad, como la sociedad civil debe decirse cristiana en su orden a la prosecución del bien. Pero la sociedad civil debe ser cristiana en su orden, no esencial ni formalmente como la sociedad eclesiástica, sino sólo *accidentaliter*; sin embargo, verdadera y positivamente, y no sólo negativamente¹⁴⁰.

Por un lado, la Revelación instruye a la razón y a la Filosofía acerca de sus limitaciones e imperfecciones, mostrándoles que existen misterios verdaderamente sobrenaturales que exceden a cualquier intelecto creado; sin embargo y por otro, las conforta contra el pesimismo fideísta y agnóstico manifestándoles que pueden conocer algunas verdades de modo cierto e indubitable: en efecto, a través de la especulación filosófica, la Teología especula analógicamente acerca de los misterios sobrenaturales no para demostrarlos, sino para mostrar que no son absurdos y le ofrece términos humanamente apropiados para expresarlos¹⁴¹.

Finalmente, así como la sociedad civil - en su orden - debe ser verdadera y positivamente cristiana, luego de la Revelación y la institución de la Iglesia para la salvación eterna de todos los hombres; así también la Filosofía - en el orden del

¹⁴⁰ *Ibidem*, p.834: Si bien, nuestro trabajo no tiene la finalidad de desentrañar las riquezas del pensamiento también político del Padre Ramírez, es admirable destacar la sutileza y el equilibrio armónico con que resuelve las dificultades suscitadas durante las primeras décadas del siglo XX a raíz de las relaciones entre el orden natural y sobrenatural, y que necesariamente trasuntan a las relaciones entre razón y fe y sociedad civil y eclesiástica. Véase al respecto S. RAMÍREZ, "Doctrina Sancti Thomas Aquinatis de Bono Comuni immanenti" en *Doctor Communis* 16 (1963).

¹⁴¹ Cf. *Ibidem*, p.840

conocimiento de la verdad – debe ser *cristiana*, luego de la promulgación del Evangelio y la vocación universal para el Reino de Cristo, no sólo censurando todas aquellas doctrinas que lleven a los hombres al error y su condenación eterna sino también mostrando que Dios, como fuente de toda verdad tanto en el orden natural como sobrenatural, no puede equivocarse ni contradecirse y por eso su Providencia ha dispuesto que la fe nos esfuerce con su firmeza y la razón nos alegre con su claridad, serenando las conciencias y aquietando el entendimiento¹⁴².

¹⁴² Cf. N. DEL PRADO, “La verité fondamentale de la philosophie chrétienne” en *Revue Thomiste* 18 (1910), Toulouse, pp.209-227; 340-360: La Filosofía - para ser considerada *cristiana* – debe ser fundamentalmente metafísica puesto que su *veritas sublimior* afirma – por un lado - la identidad de esencia y existencia en la identidad divina y – por otro – la distinción real de estos principios constitutivos en el ente creado: “(Verité sublime) Il la signale comme la racine et la raison d’être de toutes les perfections propres au Créateur, et des attributs que, para analogie et par voie d’opposition, nous affirmons des choses créées” (p.210). Esta exigencia fue realizada eminentemente por la filosofía del Aquinate.

Capítulo 3 – La naturaleza del alma intelectual y sus virtudes propias

“Puesto que suponemos que el conocimiento se encuentra entre las cosas admirables y valiosas, y que un conocimiento es superior a otro, ya sea en cuanto a su exactitud o por ser mejor o más admirable, por ambos motivos tendríamos razón en poner, en primer lugar, la investigación acerca del alma”¹⁴³. Si el alma es el principio de los seres vivos y éstos son el objeto de estudio de la naturaleza, se sigue que el alma constituye un tópico de estudio fundamental para el conocimiento de la naturaleza. Si además, agregamos que la especificidad del alma humana le viene dada por el intelecto, la reflexión acerca de esta potencia nos descubrirá necesariamente la finalidad propia del hombre, pues las facultades se definen por su función.

Por esta razón y luego de haber considerado a la Filosofía como objeto del acto beatífico natural, en este capítulo analizaremos la naturaleza del intelecto humano en cuanto sujeto de éste y particularmente la distinción entre intelecto agente y posible, la cual ha sido susceptible de diferentes y contrarias interpretaciones por filósofos de raigambre aristotélica como Avicena, Avempace, Averroes y Santo Tomás de Aquino, cuyas ideas iremos exponiendo brevemente, en consideración del pensamiento de Santiago Ramírez quien - en todas sus obras filosóficas y especialmente en *De Ordine* - siempre dedicó una consideración a la potencia intelectual. Como remarcaremos la real unidad del intelecto humano, nos concentraremos en los comentarios del Santo Doctor acerca del cuarto y quinto capítulos del libro tercero de *De Anima*, en donde se manifiesta simultáneamente la valoración como refutación de los argumentos de estos filósofos árabes, para quienes el intelecto estaba separado del hombre y, cuya crítica más acalorada, se concentra en la concepción averroísta del intelecto que compromete directamente la racionalidad humana.

Finalmente, indicaremos las cualidades de primera especie que inhiere en nuestro intelecto permitiendo su operatividad, es decir, mediante los actos propios de las virtudes intelectuales. En efecto, el hábito de la Sabiduría es el primer analogado de toda la serie de hábitos operativos en el orden *pure naturalis*; sin embargo, existe

¹⁴³ ARISTÓTELES, *Acerca del Alma*, trad., introd. y notas por Marcelo D. Boeri, Buenos Aires, Ediciones Colihue, 2010, 402a.

otra Sabiduría - que está por encima de la Metafísica - como es el hábito de la Teología y por la cual conocemos la existencia de la gracia santificante que, al modo de hábito entitativo, es educada de la potencia obediencial de nuestro intelecto posible y nos proporciona a nuestro fin último sobrenatural.

a) La distinción aristotélica entre intelecto agente y posible

Aristóteles, como gran indagador de los fenómenos de la naturaleza y primer sistematizador de las ciencias naturales, observó en la realidad la existencia de entes que parecen tener su principio de movimiento en ellos mismos, a diferencia de los artefactos que son movidos por un principio externo. Si bien, los movimientos de estos entes animados pueden ser condicionados por el entorno que, a su vez, actúa como agente motriz externo; Aristóteles señala que el automovimiento se refiere propiamente al movimiento locativo o de traslación. De esta manera, el alma es principio no sólo de movimiento sino también de alimentación, percepción e incluso de pensamiento por lo que el Estagirita la categoriza como sustancia, en cuanto actualidad primera de un cuerpo natural orgánico¹⁴⁴.

Como actualidad primera es forma, pero no de cualquier ‘cuerpo’ - como sucede con el hacha que es un artefacto - sino de uno naturalmente capacitado para ser informado al modo de un compuesto. Esta unión natural es tan necesaria, que incluso las partes del cuerpo no pueden llevar a cabo sus funciones sino están insertos en esta totalidad vivificada y, así por ejemplo, la mano es mano en sentido estricto únicamente en la medida que funcione como tal, siendo parte de la unidad orgánica. Esta unidad, que se manifiesta en el compuesto, elimina automáticamente la posibilidad de que el alma pueda identificarse con el cuerpo, porque la capacidad de alimentarse es diferente de estar alimentándose o la capacidad de pensar no es lo mismo que estar pensando en acto. Si bien, el alma no es simplemente un agente causal – como una sustancia separada del cuerpo - responsable de las actividades anímicas ya sea el nutrirse o el pensar, como postularía cualquier dualismo antropológico, sino más bien, es el compuesto el que a través de su alma lleva a cabo tales actividades; no debemos negar el influjo que tiene el alma sobre el cuerpo como, por ejemplo, en las representaciones imaginativas o conceptuales por las

¹⁴⁴ Cf. *Ibidem*, 412a 20

particularmente en el individuo al cual informa, porque es inseparable del compuesto siendo inmanente a él¹⁴⁷. Por esta razón, la perfección del ser vivo consistirá en replicar su propia forma en otro miembro de la misma especie ya que, al no existir las formas subsistentes y separadas, es la única manera por la cual puede participar de lo eterno.

En las formas substanciales rige el orden de prioridad y posterioridad - o de imperfección o perfección - tan propio del género de la causalidad formal, como también en las especies por ellas constituidas, desde los minerales hasta el hombre. Mientras las formas substanciales difieren esencialmente, los individuos de una especie que son individuados por la cantidad de materia *signata* sólo difieren materialmente y por eso no es extraño encontrar a muchos iguales. Ciertamente, en todas las especies de un género siempre se encuentra una más perfecta que las otras, como sucede con el blanco en los colores o el hombre en los animales tal como señala el Padre Ramírez:

En el orden, el primer lugar lo tiene el alma racional que es la más alta de todas las formas substanciales, o perfectísima, como también es el fin de todas las formas naturales pues es forma última completísima: el hombre es superior en el orden de la naturaleza (en comparación) al menor de todos los cuerpos inferiores en cuanto tiene una forma más perfecta, término de toda la generación natural. Pues en el género y en el orden de la causa formal algo es tanto más perfecto cuanto es primero¹⁴⁸.

Por esta razón, el fin último de la generación de todas las cosas es el alma humana y a ésta tiende la materia como forma última, porque la generación del hombre ya presupone - por orden - la generación del resto de las especies. Ciertamente, el alma humana no es generada sino que es inmediatamente creada por Dios e infundida al cuerpo humano al cual informa esencialmente como forma substancial. Esto significa que nuestra alma no es una forma totalmente inmersa y *ob* – *ligata* a la materia como el resto de las formas ya sean minerales, vegetales y animales; sino que emerge y trasciende a todo el cuerpo humano y a cada una de sus partes, como explica el teólogo salamantino:

¹⁴⁷ Cf. ARISTÓTELES, *Acerca del Alma*, ed. cit., 412a 20.

¹⁴⁸ S. RAMÍREZ, *De Ordine placita quaedam thomistica*, Biblioteca de Teólogos Españoles, Salamanca, 1963, n.107: Al respecto, Santo Tomás comentaba: “*Quanto aliquis actus est posterior et magis perfectus, tanto principalius in ipsum appetitus materiae fertur. Unde oportet quod in ultimum et perfectissimum actum, quem materia consequi potest, tendat appetitus materiae quo appetit formam, sicut in ultimum finem generationem*” (CG, III, c.22, n.7).

Alma y espíritu es lo mismo. Ciertamente, el alma en cuanto anima y vivifica al cuerpo humano como su forma substancial: pero espíritu, en cuanto no se educa de la potencia de su materia ni se transmite por las padres a través de la generación, sino que sólo procede de Dios por creación. Y, por esta razón, no se corrompe al corromperse el cuerpo sino que su ser permanece separada de él, gozando de vida inmortal¹⁴⁹.

Sabiendo que el cuerpo y el alma, como componentes del ser vivo, son principios cualitativamente diferentes – al igual que la materia y la forma – cuya unidad integral se manifiesta al observar que las actividades anímicas no se dan separadas del cuerpo ni las corpóreas del alma; en el compuesto humano existe la función intelectual, que puede ejercerse sin el concurso del cuerpo y por la cual el hombre es capaz de conocer no sólo el universo que lo rodea sino también a sí mismo, como sujeto pensante y reflexivo. De esta manera, así como existen cosas que son separables de la materia, así también sucede con las cosas que se refieren al intelecto porque, debido a su espiritualidad, es capaz de superar los límites de la materia y ser – de cierto modo - todas las cosas al convertirse con ellas inteligiblemente: “Y la razón de ello es que la sensación en acto lo es de los particulares, en tanto que el conocimiento lo es de los universales y éstos están, en cierto modo, en el alma misma. (...) El intelecto, por su parte, que es una cierta sustancia parece sobrevenir (a nosotros) y no estar sujeto a destrucción. En efecto, se destruiría, sobre todo, a causa del debilitamiento que se da en la vejez, pero ahora sucede (con el intelecto) como con los órganos sensorios, pues si un anciano consiguiera un ojo de este tipo, vería como un joven”¹⁵⁰.

Sin todavía ingresar en la discusión que se suscitó durante siglos acerca de la unidad del intelecto, a raíz de las diversas interpretaciones de este pasaje y otros similares, es claro que Aristóteles señala su separabilidad de la materia a tal punto que la vejez - en cuanto afección corpórea – no lo destruye, como sí lo hace con los

¹⁴⁹ *Ibidem*, n.113: “*Anima humana licet sit forma unita corpori, tamen excedit proportionem totius materiae corporalis, et ideo non potest educi in actum de potentia materiae per aliquem motum vel mutationem sicut aliae formae quae sunt immersae materiae*” (QDA, a.2 ad 12). Siguiendo este principio de *Quaestiones Disputatae De Anima*, la especie humana no puede ser producto de la evolución de las especies porque su alma excede la proporción de cualquier cuerpo.

¹⁵⁰ ARISTÓTELES, *op. cit.*, 417b y 408b: Éste es otro pasaje en el que se han apoyado los filósofos árabes cuando interpretan la naturaleza del intelecto: “Sin embargo, en lo que concierne al intelecto, es decir, a la facultad teórica, (la cuestión) todavía no es evidente, sino que parece tratarse de un género diferente del alma y ese (género del alma) solamente puede ser separado, tal como lo eterno respecto de lo corruptible” (413b).

órganos sensoriales. Ciertamente, la actividad intelectual puede verse menguada debido a la disminución de la actividad de los sentidos externos e internos cuyos datos son la materia de cualquier intelección; pero nunca por una obstrucción del intelecto, el cual es impasible por su espiritualidad. Pues, al no poseer un órgano sensorial para ejercer su actividad, el intelecto no sólo no se ve dañado cuando entiende lo más inteligible, sino también, lo hace con mayor intensidad; mientras que el órgano puede verse dañado cuando el sensible percibido es muy intenso.

Ahora bien, Aristóteles sostiene que así como en la naturaleza encontramos cosas que en un sentido están en acto pero en otro lo están en potencia; así también, es necesario aplicar esta relación al alma y, de esta manera, surge la distinción entre el intelecto posible y agente. Pues, al igual que el sentido, el intelecto debe ser capaz de recibir el inteligible de manera que no sea nada en acto antes de entender, siendo propiamente el lugar de las formas: “Hay un intelecto que es tal por llegar a ser todas las cosas, y otro por producirlas todas, que es como un cierto tipo de estado, como la luz”¹⁵¹. En efecto, el alma no contiene propiamente partes porque es incuantificable y sólo puede conocerse a través de sus actos que manifiestan las propiedades de sus potencias; por lo tanto, esta distinción aplicada al intelecto – como a cualquier otra parte del alma – es una obra de la razón y por eso Aristóteles no se refiere a dos intelectos sino a dos funciones de una misma potencia. Puede concebirse al conocimiento sensitivo e intelectual como un padecimiento tanto del sensible como del inteligible en el alma, aunque no puede identificárselo simplemente como una pasión, pues ésta supone un movimiento imperfecto entre disposiciones contrarias, mientras que la sensación y la intelección es un movimiento de acto perfecto: *idem est sentiens et intelligens in actu et quod sentitur et intelligitur in actu*.

El conocimiento sí puede asemejarse a la pasión en cuanto el alma es susceptible de recibir potencialmente tanto al sensible como el inteligible y, de este modo, Aristóteles concibe al intelecto posible, es decir, como una tabla rasa en lo que ninguna cosa está escrita en acto pero pueden escribirse todas en potencia. Esta

¹⁵¹ *Ibidem*, 430a 15: Tanto en su *Comentario* como en sus *Quaestiones Disputatae* acerca del alma, el Aquinate explica: “Necesse est igitur in anima intellectiva esse has differentias: ut scilicet unus sit intellectus, in quo possint omnia intelligibilia fieri, et hic est intellectus possibilis; et alius intellectus sit ad hoc quod possit omnia intelligibilia facere in actu; qui vocatur intellectus agens, et est sicut habitus quidam (...). Quod duorum intellectum, scilicet possibilis et agentis, sunt duae actiones” (In DA, III, lect.10, n.1; QDA, a.4 ad 8).

capacidad de convertirse en todos los inteligibles supone que el intelecto posible sea *innmixtum* del cuerpo, como explica Santo Tomás siguiendo al Estagirita en el *Comentario al De Anima*: “Así como la pupila, que está en potencia de los colores y también es receptiva de todos ellos, está carente de todo color; así nuestro intelecto entiende los inteligibles que están en potencia y susceptible de ellos, como el sentido de los sensibles (...). Por eso, como nuestro intelecto empieza a entender todas las cosas sensibles y corporales, es necesario que carezca de toda naturaleza corporal, como el sentido de la vista carece de todo color, de manera que éste sea cognoscitivo del color. Pues, si tuviera algún color, aquél color impediría ver a los otros colores”¹⁵².

Aun así, el sentido no recibe la especie del mismo modo que el intelecto, porque aquél la recibe en cuanto unida al órgano mientras que éste es propiamente lugar de las formas: que el intelecto posible – por el cual propiamente entendemos - no ejerza su actividad mediante algún órgano indica su separabilidad del cuerpo, aunque no es motivo suficiente para sostener con Averroes que es una sustancia separada y común para todo el género humano; pues, como explican el Santo Doctor y Aristóteles, si el hombre particular no tuviese su propio intelecto posible, no sería capaz de operar personalmente el acto de entender: “Este es el intelecto posible, acerca del cual el filósofo dice: *me refiero al intelecto con el cual el alma piensa y hace juicios*. Por eso, el intelecto posible es por lo cual este hombre - formalmente hablando - entiende (...). Pero es imposible que aquello, por lo cual algo obra formalmente, se lo separe según el ser”¹⁵³.

En su *Tafsîr* o *Gran Comentario del De Anima*, Averroes (1126-1198) señala que el intelecto posible se continúa y se une a través de las especies inteligibles con nuestra alma - al modo de una copulación – y que le permite a él como a nosotros

¹⁵² In DA, III, lect.7, n.10

¹⁵³ In DA, III, lect.20; ARISTOTELES, *op. cit.*, 429a 25: Recordemos que la distinción entre intelecto agente y posible obedece a su función dentro de la misma alma humana. La separabilidad se aplica sólo a las funciones que se realizan por mediación del órgano y no se refiere a ninguna substancia separada como es señalado en *De unitate intellectus contra averroistas*: “*Considerandum enim dicit (Aristoteles) quam habet intellectus differentiam ad alias animae partes, sive sit separabilis ab eis magnitudine seu loco, i.e. subiecto, sive non, sed secundum rationem tantum. Unde manifestum est quod non intendit hanc differentiam ostendere, quod sit substantia a corpore separata secundum esse (hoc enim non posset salvari cum utroque praedicatorum); sed intendit assignare differentiam quantum ad modum operandi; unde subdit: et quomodo sit quidem ipsum intelligere*” (DUI, c.1).

entender. Los fantasmas que le proporcionan nuestra alma forman - de algún modo - una unidad con la especie inteligible y ésta es una con el intelecto posible, lo cual produce la unión entre la substancia separada y el hombre: “Puesto que hemos admitido a partir de este discurso que el intelecto material (= posible) es único para todos los hombres, y también hemos admitido a partir de él que la especie humana es eterna (...). Ese inteligible necesariamente es incorruptible en sentido absoluto, pero corruptible respecto a cada uno de los individuos. Es de este modo como podemos afirmar que el intelecto especulativo es uno en todos (los hombres)”¹⁵⁴. El filósofo cordobés argumenta que si el alma es acto primero de un cuerpo orgánico, el intelecto debe ser una substancia separada porque - de lo contrario - se corrompería como cualquier forma que se une a la materia, de manera que aquél, no sólo está separado del cuerpo sino también de las otras partes del alma en cuanto no convendrían en la misma substancia¹⁵⁵.

Además, el mismo Aristóteles sostenía que el intelecto es algo divino y por lo tanto necesariamente debe venir desde afuera, lo cual no sucede con las realidades visibles cuya forma es un acto educido de la potencia de la materia y causada por la mezcla de los elementos: si el cuerpo no es de la esencia del intelecto posible, tampoco puede individuarse y, por consiguiente, no puede multiplicarse en cada uno de los hombres: “Habiendo mantenido que el intelecto material es eterno y que los inteligibles especulativos son generables y corruptibles en el modo que dijimos, y que el intelecto material piensa ambas, es decir, las formas materiales y las formas separadas, resulta evidente que, según este modo, el sujeto de los inteligibles especulativos y del intelecto agente es uno y el mismo, a saber, (el intelecto) material”¹⁵⁶.

¹⁵⁴ AVERROES, *Sobre el Intelecto: Tafísir o Gran Comentario del De Anima*, trad., introd. y notas por Andrés Martínez Lorca, en *Éndoxa: Series Filosóficas 17* (2003), UNED, Madrid, p.36/7: Averroes escribió tres comentarios al *De Anima* y el *Tafísir* – que es el último – constituye la culminación de su Psicología y su posición de madurez acerca del intelecto.

¹⁵⁵ Si bien, Averroes negó el emanatismo aviceniano de intelectos y considera que el *agens* – como causa formal y eficiente del conocimiento - es de la misma substancia que el *materialis*, ambos constituyen un Intelecto separado. Bajo la acción del intelecto activo, el intelecto material de cada individuo se convierte en *intelecto adquirido o especulativo* que - al ser absorbido por el agente - sobrevive a la muerte corporal pero no individualmente: el filósofo cordobés admite la inmortalidad, pero no personal.

¹⁵⁶ AVERROES, *Sobre el Intelecto*, ed. cit., p.58: Según Andrés Martínez Lorca, la doctrina averroísta del intelecto está lejos todavía de haber alcanzado la unanimidad entre los estudiosos. Al parecer, los

No obstante y en su opúsculo *De unitate intellectus contra averroistas* (1270), Santo Tomás reacciona fuertemente ante esta doctrina no sólo por atentar contra el dogma cristiano, es decir, porque el hombre no recibiría la justa remuneración por sus obras después de esta vida al comprometer la inmortalidad del alma; sino también, con la intención de reivindicar a Aristóteles a quien se le atribuyeron estos errores filosóficos como propios. Por eso, el Aquinate denuncia al Comentarista – y sobre todo a sus discípulos – como *philosophiae Peripateticae perversores*. En efecto, el Estagirita sostiene que el alma es la forma de un cuerpo natural orgánico por la cual no sólo vivimos y sentimos, sino también pensamos y, por lo tanto, aquello por lo cual entendemos es necesariamente nuestra forma. Ésta es la más perfecta de las formas que se unen a la materia y la potencia intelectual proviene de su virtud de trascender totalmente o *superegre* la materia corporal.

Averroes no yerra cuando señala que el intelecto puede venir desde afuera, pero no así el alma que es necesariamente forma del cuerpo: “Por eso, el intelecto es separado, porque no es virtud en el cuerpo sino es virtud en el alma: sin embargo, el alma es acto del cuerpo. Ni decimos que el alma, en la cual está el intelecto, exceda así a la materia corporal que no tenga ser en el cuerpo; sino que el intelecto, al cual Aristóteles dice potencia del alma, no es acto del cuerpo”¹⁵⁷. El hombre no es sólo intelecto sino que es su diferencia específica y por eso - después de esta vida - permanecerá la operación intelectual sin la necesidad de las operaciones vegetativas

nuevos estudios acerca del filósofo cordobés desacreditarían la interpretación tradicional no sólo de los doctores escolásticos y que Santo Tomás pusiera en vigencia en su famosa disputa contra Siger de Brabante y Boecio de Dacia, sino también, aquella de los manuales medievales de Étienne Gilson y Guillermo Fraile. El excesivo cuidado con que Averroes abogó por la separabilidad del intelecto con el fin de no confundirlo con alguna potencia orgánica, hizo que estos intérpretes lo definieran como monopsiquista: mientras el intelecto especulativo *simpliciter* es eterno e incorruptible, en cada hombre se corrompe una vez desvanecidos los fantasmas. Sin embargo, Martínez Lorca explica que el intelecto y en su perfección primera, necesita de las representaciones imaginativas y por eso puede decirse – en cuanto sujeto de éstas - que es corruptible y generado, mientras que en su perfección última, los inteligibles están en acto y, por lo tanto, aquél – como sujeto – será eterno e incorruptible según estas palabras de Averroes: “Los inteligibles que están en acto, es decir, los inteligibles especulativos son generables y corruptibles por el sujeto gracias al cual son verdaderos, y no por el sujeto gracias al cual son uno de los entes, es decir, el intelecto material ” (p.31).

¹⁵⁷ DUI, c.1: En medio de la polémica contra el averroísmo latino, Santo Tomás señala explícitamente que el intelecto es una potencia y no pertenece a la esencia del alma ya que no es lo inmediatamente operativo en el hombre: “*Licet intellectus possibilis sit separatus a corpore quantum ad operationem; est tamen potentia animae, quae est actus corporis*” (QDA, a.3 ad 16).

y sensitivas, aunque éstas inhieran virtualmente en el alma intelectual del mismo modo como el pentágono contiene virtualmente al triángulo y cuadrado¹⁵⁸.

Por otro lado, el acto de entender puede estar *coniunctum* al cuerpo no *per se* sino *per accidens* en cuanto su objeto está dentro del fantasma y éste se adquiere mediante los órganos sensoriales. Sin embargo y siguiendo la doctrina de Averroes, la especie en el fantasma es inteligida en potencia mientras que en el intelecto posible lo es en acto, de manera que éste se refleja en el hombre quien actúa como un espejo y se produce la copulación. No obstante, aún así está existiendo una separación en la continuidad del acto entre el hombre y la substancia separada porque esta unión en vez de hacernos inteligir nos hace inteligidos, siendo la substancia separada la que realmente entiende¹⁵⁹. En otras palabras, así como la pared no se ve, sino que se ve su color; así también, el hombre no entendería sino que sus fantasmas serán entendidos por el intelecto posible.

Las consecuencias de esta doctrina averroísta son nefastas porque ningún hombre podría alcanzar su fin último, el cual consiste en el ejercicio de su operación propia que es el entender. Además, también se desvanece su vida moral porque los actos de la voluntad implican el conocimiento intelectual, de modo que al carecer de éste, el hombre no puede ser dueño de sus actos ni éstos pueden catalogárselos como laudables o vituperables. Finalmente, debe decirse que el intelecto posible presente en el alma humana, se multiplica en cuanto al número y no según la especie, del mismo modo como la blancura siendo una en especie puede multiplicarse en distintas paredes. Aunque también no debe olvidarse que el alma humana difiere de las otras formas porque su ser no depende del cuerpo y por eso el intelecto posible es separado; sin embargo, es unible al cuerpo al no tener en sí misma la especie

¹⁵⁸ “*Siguiente* o ἐπὶ ἄρτι es lo que se encuentra después del comienzo en un orden determinado, ya por la posición, ya por la forma o ya de otro modo, y si no existe ningún intermedio perteneciente al mismo género entre él y aquello a lo que él sigue” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, ed. cit., trad., XI, 1068a 31). Todo lo *contiguo* es *siguiente* pero no al revés, porque lo contiguo se encuentra en las cosas que son lógicamente anteriores como los números. No existe nada intermedio entre el alma superior y sus facultades, sino que aquélla penetra en éstas y les impone su forma. Tanto el alma vegetativa como la sensitiva están contenidas en potencia en el alma intelectual, la que actúa como principio de sus operaciones al *seguirse* de ésta.

¹⁵⁹ No sólo se hace imposible precisar el modo de entender humano, sino también parece repetirse el error platónico donde el intelecto recibe las especies desde las ideas: “*Si igitur intellectus possibilis est unus in omnibus, velut quaedam substantia separata; sequitur quod omnes homines sortiantur speciem per unam substantiam separatam, quod est simile positioni idearum, et eandem difficultatem habens*” (QDA, a.3 co).

completa, sino que se une complementariamente a éste formando el compuesto humano con el fin de ejercer sus operaciones y recibir los fantasmas que le permitan entender.

Con respecto al intelecto agente, Aristóteles señala que actualiza y abstrae el inteligible del fantasma que se encuentra en potencia - puesto que proviene de la materia - de algún modo como la luz hace existentes los colores que están en potencia: decimos *quodammodo* porque el color en sí mismo es visible, mientras que no ocurre lo mismo con los inteligibles en potencia. Tanto el Estagirita como el Aquinate sostienen que el intelecto agente conviene con el posible de tres modos, es decir, en su separabilidad, su impassibilidad y su acto que no se ejerce por ningún órgano; sin embargo, el intelecto agente está en acto según su substancia mientras que el posible lo está en potencia y por eso es cierto modo un hábito: “También este intelecto es separable, impassible y sin mezcla por cuanto substancialmente es acto. En efecto, siempre es más valioso lo que actúa que lo que padece (...). El agente es más honorable que el paciente y el principio activo que la materia: pero el intelecto agente se compara al posible como el agente a la materia”¹⁶⁰.

Si el intelecto agente tuviera en sí mismo la determinación de todos los inteligibles, el intelecto posible no necesitaría de los fantasmas porque sólo el agente actualizaría a todos los inteligibles. Sabemos que el intelecto posible está en potencia de los inteligibles y es necesario que sea movido por ellos para ser actualizado; empero, lo que está en potencia no puede ser movido al acto sino por un agente, que hace los inteligibles en acto, para mover finalmente al intelecto posible. Este movimiento se produce por el intelecto agente que abstrae el inteligible de la materia y de las condiciones materiales porque son principios de individuación según lo señalado en *Quaestiones Disputatae De Anima* (1265/6): “El inteligible para el intelecto posible no es algo existente en la naturaleza de las cosas, en cuanto es inteligible; pues, nuestro intelecto posible entiende algo como uno en y acerca de muchos”¹⁶¹.

¹⁶⁰ ARISTÓTELES, *Acerca del Alma*, ed. cit., 430b 20; In DA, III, lect.10, n.6.

¹⁶¹ QDA, a.4 co: Esta doctrina genuinamente aristotélica refuta el idealismo platónico que postulaba a las ideas como universales subsistentes y por lo tanto hacía innecesario la existencia de un intelecto agente. No obstante, en la realidad existen inteligibles con subsistencia en acto como son las substancias separadas pero que no pueden ser conocidas en sí mismas por nuestro intelecto posible

La nobleza del intelecto agente hizo que filósofos como Avicena y Avempace – entre otros - lo concibieran no sólo como separado del cuerpo sino simplemente exterior al hombre, al modo de una substancia separada que puede venir a estar en nosotros, pero sin que sea una facultad de nuestra alma; mientras que el intelecto posible o material – y por el cual entendemos – se destruye con el compuesto después de esta vida porque sí pertenece a nosotros, según la interpretación de las palabras de Aristóteles: “Una vez separado, sin embargo, eso sólo es lo que precisamente es, y eso sólo es inmortal y eterno, no obstante no (lo) recordamos, porque eso es imposible, pero el intelecto paciente es corruptible y sin eso (uno) nada entiende”¹⁶².

Sabemos que Avicena (980-1037) tenía confianza en la capacidad intelectual de la naturaleza humana e incluso reservó la posibilidad de un orden de conocimiento que fuese trascendente a la razón, según lo explicado por Gardet: “(Para Avicena), la filosofía o *kikma* es el perfeccionamiento del alma humana por el conocimiento (el concepto o *tassawur*) de las cosas, y la afirmación de verdades especulativas y prácticas en la medida de las posibilidades humanas”¹⁶³. Por esta razón, la reflexión filosófica aviceniana comienza con la necesidad de establecer que la Causa del Universo – el Ser necesario – no pertenece al orden de la contingencia, aunque este orden sea puesto en la existencia por la sobreabundancia que emana eternamente desde la esencia divina. Si bien, Avicena explicita que Alá es Creador, puesto que el término *creación* o *khalq* surge de su propia cosmogonía; también es posible encontrar el término *emanación* o *faydh* y que le fue heredado del neoplatonismo. Ciertamente, las substancias hilemórficas - en cuanto sometidas a la generación y corrupción – comienzan a existir en el tiempo; no obstante, las substancias

sino mediante el discurso y la analogía. Nuestro intelecto abstrae las perfecciones de la realidad sensible y las aplica análogamente a estas substancias.

¹⁶² ARISTÓTELES, *op. cit.*, 430a 25

¹⁶³ L. GARDET, “Quelques aspects de la pensée avicennienne dans ses rapports avec l’orthodoxie musulmane” en *Revue Thomiste* 45 (1939), Toulouse, p.541: Sin embargo y en *Destrucción de los Filósofos*, Algazel se opuso férreamente al racionalismo que los filósofos o *falsâfa* hicieron penetrar en el Islam y crítica particularmente a Avicena, acusándolo de impío por negar – entre otras veinte tesis - la creación temporal del mundo. En su defensa y dos siglos más tarde, Averroes señalará que la interpretación de los textos coránicos puede admitir tanto la creación temporal como eterna del mundo (Cf. p.543).

inmateriales lo hacen necesariamente y desde la eternidad, a pesar de que exista en ellas una orientación positiva al no ser¹⁶⁴.

A partir de estas substancias – que no sólo coinciden con las tres hipóstasis neoplatónicas, sino también, representan a los ángeles en la dogmática musulmana - la concepción del mundo puede ser explicada por creación o emanación mediata desde las Inteligencias separadas, las Almas y los Cuerpos de las esferas celestes. Es decir, del Ser necesario emana directa o inmediatamente la primera Inteligencia separada o *Aql*, que se pone en acto al pensarse en sí misma y hace surgir al Alma en cuanto forma de la novena y suprema esfera y de la que – finalmente - emana el Cuerpo de ésta. Esta triple emanación se repite hasta llegar al Intelecto separado correspondiente a la esfera de la Luna: “Éste es el Intelecto agente o *al-‘aql al-fa‘‘âl*, y del que, por una irradiación (*tajallî*) donde se prolonga la irradiación del Ser primero, resultan las almas humanas, los cuatro elementos y todas las formas del mundo terrestre. El último anillo de las Inteligencias separadas es la que más especialmente transmite la iluminación del mundo inteligible al intelecto humano y, en el esclarecimiento del *ishrâq*, que es como su punto de contacto con él, lo llevará a pasar de la potencia al acto”¹⁶⁵.

b) ¿Por qué el intelecto agente debe inherir en el alma humana?

De ninguna manera puede decirse que el Padre Ramírez tuvo un conocimiento superfluo acerca de los filósofos árabes, debido a sus análisis y síntesis profundos de los famosos estudios de Miguel Asín Palacios. Como podremos percatarnos en la **Segunda Parte** de nuestro trabajo, el teólogo salamantino

¹⁶⁴ A pesar de acercarse al monismo emanantista, Gardet señala que Avicena intenta – a través de la contingencia - salvar la trascendencia divina: “*La notion de contingence le garantira contre le panthéisme. Dès lors, la contingence trouvera bien son ultime explication dans la pure réceptivité de la matière première, ou dans la potentialité inhérente à l'essence de tout possible, même des créatures spirituelle*” (*Ibidem*, p.550).

¹⁶⁵ *Ibidem*, p.553: El Intelecto Agente participa de la virtud creadora del Ser primero, aunque no propiamente como *khalq* sino *takwîn* al suponer una materia preexistente y el influjo de los cuerpos celestes: “*La forme subsiste dans l'Intellect séparé qui l'infonde, comme du dehors, dans la matière. Elle n'est aucunement contenue dans la puissance de celle-ci. Cela, même pour les êtres irrationnels, vivants ou inanimés. L'éduction des formes n'existe pas en climat avicennien*” (p.554). De esta manera, el Ser primero es la causa universal del mundo; sin embargo, no es su causa eficiente *directa* sino sólo de la Inteligencia primera. Por la misma razón, su causalidad final también está presente en las distintas inteligencias que participan de su poder creador por medio del amor y el deseo, pero sólo ejerce una atracción directa con la primera.

constantemente dialoga con ellos a lo largo de *De Hominis Beatitudine* y particularmente en su tercer volumen, donde no sólo reconoce la primacía intelectual del acto beatífico sino también la influencia de sus doctrinas en varios teólogos medievales como San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino. Por esta razón, recorreremos el mismo sendero que el Padre Ramírez transitó en esos años, enfocándose innovadoramente en Avempace, un filósofo menor si lo comparamos con Avicena o Averroes; sin embargo, su concepción y descripción de la naturaleza del acto beatífico - tanto en el orden natural como sobrenatural - tuvo una importancia significativa a pesar de sus desviaciones antropológicas con respecto a la potencia intelectual.

Inspirado en la metafísica de Avicena, el filósofo zaragozano Avempace (1070-1139)¹⁶⁶ reflexionó acerca de la unión que el intelecto humano puede tener con el intelecto agente y en la cual consistiría nuestro fin último. En efecto, esta unión intelectual - que tiene características místicas – consiste en la intelección de las formas inteligibles que el intelecto agente despoja de su materia y singularidad, y las deposita en nuestro intelecto que está capacitado sólo para recibirlas, convirtiéndose en un intelecto adquirido o emanado¹⁶⁷. El entendimiento posible es individual – y por lo tanto múltiple - porque está unido al hombre corpóreo; mientras que el

¹⁶⁶ “Las obras de Avempace son de tal índole que han hecho difícil el que, a través de ellas, su memoria perdurase. Algunas de ellas, como *El régimen del solitario*, están incompletas, como veremos; otras parecen más apuntes de clase suyos o de sus discípulos que, por su carácter resumido, resultan sumamente difíciles de interpretar en algunos pasajes; finalmente, la mayor parte, están a falta de un repaso de estilo pues su laconismo, su brevedad, su estilo duro hacen compleja su lectura y traducción” (J. LOMBA FUENTES, “Asín Palacios y el filósofo zaragozano Avempace”, Madrid, *Éndoxa: Series Filosóficas* 6 (1995), UNED, p.61). Hasta hace un siglo, teníamos un escaso conocimiento de Avempace o Ibn Bayyah y que provenía principalmente tanto de los comentarios de Averroes como de las críticas de San Alberto Magno siendo recogidos en su momento por Santo Tomás de Aquino; además de tres de sus obras y a las que haremos referencia a lo largo de este capítulo. Sin embargo, los estudios de Salomón Munk y sobre todo del Padre Asín Palacios acerca de la filosofía árabe, hicieron resurgir el relegado nombre de este filósofo zaragozano. Según Asín, Avempace es el primer filósofo occidental en comentar las obras de Aristóteles y formular la doctrina de la unidad de todas las almas en el Intelecto Agente, cuyas reflexiones serían colegidas, desarrolladas y continuadas por Averroes. Aún así, las críticas que Santo Tomás le hace a la concepción del intelecto de Averroes no pueden recaer sobre Avempace, puesto que el Aquinate sólo se refiere a éste en *Scriptum Super Sententiis* (SS, IV, d.49, q.2, a.1; a.7 ad 12), en *Contra Gentes* (CG, III, c.41) y en *Super Boetium de Trinitate* (In BT, p.3, q.6, a.4) para criticarle su concepción de *separatio*.

¹⁶⁷ Para Avempace, el intelecto *adquirido* o *emanado* no sólo consiste en la actualización de nuestro intelecto posible por parte del intelecto agente, sino también, en la capacidad de pensarse a sí mismo y al resto de las inteligencias por la similitud que existe con éstas que son superiores a él, adquiriendo todos los inteligibles.

intelecto agente es uno, tal como señala Avempace al interpretar las palabras de Aristóteles en su *Tratado de la unión del Intelecto con el hombre*: “Ahora bien, si este entendimiento fuese numéricamente uno solo en todo el hombre, es evidente, según lo que antes ya se explicó, que los hombres presentes, pasados y futuros serían todos uno solo numéricamente. Sino que tal afirmación repugna y hasta cabe que sea absurda e imposible”¹⁶⁸.

A diferencia de muchos teólogos y filósofos musulmanes que pecaron tanto de fideísmo como racionalismo, la filosofía de Avempace constituye un esfuerzo racional que busca mostrar la armonía con la religión y, por esta razón, la unión con el intelecto agente nos permite unirnos simultánea y místicamente con Dios, mediante el perfeccionamiento que el alma alcanza por el estudio progresivo de las ciencias especulativas y la adquisición de las virtudes morales. De esta manera y en *El Régimen del Solitario*, Avempace describe el camino que debe emprender el filósofo en su búsqueda del ideal de perfección y que le permita alcanzar su fin último, basándose en las ideas psicológicas y éticas de Aristóteles y sobre todo de Al-Farabi, sin insistir demasiado en el ascetismo que promovían algunas escuelas del Islam. Es así que el filósofo debe huir de las ciudades que atenten contra este ideal y refugiarse en su soledad o – al menos – evitar el contacto con las personas que impidan la contemplación u operación beatífica y por la que somos realmente *afortunados*: “El buen régimen será tan sólo el régimen del hombre aislado, tanto si éste es uno solo como si es más de uno, mientras no se ponga de acuerdo con él, para seguir su doctrina, toda una nación o una ciudad. Estos solitarios son los que los sufíes designan con el sobrenombre de ‘extranjeros’, porque, aunque vivan en sus respectivas patrias y entre conciudadanos y vecinos, son extranjeros en cuanto a sus

¹⁶⁸ AVEMPACE, *Tratado de la unión del Intelecto con el hombre*, ed. y trad. por Miguel Asín Palacios, en *al-Andalus*, vol. VII (1942), p.6: Según el filósofo zaragozano, el intelecto agente es algo divino que viene de afuera y por lo tanto es eterno e inmortal, de manera que no puede mezclarse con el cuerpo porque éste perece. La individuación depende de la materia y el intelecto está separado de ella. Por otro lado, también dice: “Quien se le asemeja, viene a ser también uno solo, con unidad numérica, aunque sea múltiple por razón de los órganos o instrumentos de que se sirve, sean estos espirituales o corpóreos” (AVEMPACE, *Carta del Adiós*, ed. y trad. de Miguel Asín Palacios, en *al-Andalus*, 8:1 (1943), p.14).

doctrinas, por haber viajado con sus mentes hasta otras moradas que son para ellos como sus patrias”¹⁶⁹.

Ahora bien, el apetito del fin surge de las ideas o imágenes que Avempace entiende como *formas espirituales* y luego los escolásticos designaron como *species* o *intentiones*, las cuales mueven a las potencias anímicas cognoscitivas, emotivas y apetitivas al acto de conocer, emocionarse o apetecer. Es así que existe una jerarquía de formas espirituales en cuya cima están las más inteligibles: las substancias separadas que mueven a las esferas celestes, pero no desempeñan ningún papel en la vida sublunar del solitario. Luego, viene el entendimiento agente y el emanado que, aunque separados de la materia, dicen relación con ella en cuanto uno despoja al inteligible de la corporeidad singular por la abstracción y el otro lo perfecciona. Este inteligible despojado y perfeccionado se establece en el tercer lugar y equivale a la especie inteligible o universal de los escolásticos y, finalmente, se encuentran las representaciones que los sentidos internos recogen de las sensaciones como son los fantasmas¹⁷⁰.

El ideal de perfección consiste en ir ascendiendo a través de la jerarquía de estas formas que van suscitando en el hombre actos, sean buenos o malos, bestiales o humanos, virtuosos o viciosos. Así, por ejemplo, los hombres que buscan los deleites más allá de lo necesario, se oponen a cualquier forma espiritual y más bien son motivados por las formas corpóreas. En cambio, los sufíes trascienden un poco más,

¹⁶⁹ AVEMPACE, *El Régimen del Solitario*, trad., introd. y notas por Miguel Asín Palacios, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Instituto Miguel Asín), Madrid-Granada, 1946, p.42: Tal como señala el filósofo zaragozano, el *régimen* es una ordenación de varias acciones de un fin propuesto y por eso se dice que Dios es regidor del mundo. Ahora bien, la ordenación sólo puede realizarse por virtud de la reflexión intelectual ya que tiene el poder de determinación tan propio del conocimiento que nos entregan las formas espirituales o *species*. Por otro lado, pareciera que Avempace contradijera abiertamente la doctrina aristotélica acerca de la naturaleza social del hombre, sin embargo aclara: “Ni esto contradice a lo que en la ciencia política se afirma y en la ciencia física se demuestra. Allí se demuestra, en efecto, que el hombre es social por naturaleza y en la ciencia política se demostró que el aislamiento es malo todo él. Sólo que si esto es así, lo es únicamente *per se*, pues *per accidens* el aislamiento es cosa buena, como sucede con otras muchas de las cosas naturales” (p.117).

¹⁷⁰ “La facultad imaginativa con la cual desea el animal, no busca un agua (concreta) por sí misma ni un alimento (determinado) por sí mismo, como ocurre al amigo con respecto a su amigo y al padre en relación a su hijo, sino sólo busca la universalidad que hay allí (contenida)” (AVEMPACE, *Tratado sobre el Entendimiento Agente*, ed. y trad. de Joaquín Lomba Fuentes, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Extra 1 (1996), p.271). Como bien señala Avempace, las imágenes realmente contienen en potencia los universales y esto se demuestra en el conocimiento de los animales acerca de las cosas, donde existe un cierto acceso a lo universal. El ciervo no desea el agua por *esta* agua sino en cuanto signifique humedad y frialdad que pueda saciar su sed.

pero sólo se conforman con las representaciones de los sentidos internos y los efectos deleitables que sus plegarias causa en éstos, puesto que rechazan el estudio de las ciencias especulativas y el empleo de la facultad más noble del hombre que es el intelecto. Mientras que las formas espirituales puras o despojadas de la materia, mueven al filósofo a conocerlas por medio del estudio y de la investigación, no sólo espiritualizándolo sino sobre todo divinizándolo: “Cuando llega a la meta última alcanzando a entender las inteligencias simples sustanciales que se mencionan en la *Metafísica*, en el libro *De Anima* y en el *De Sensu et Sensibili*, viene ya a ser él mismo una de aquellas inteligencias y con toda verdad se le aplica entonces el calificativo de divino y no más desapareciendo de él tanto los atributos viles y caducos, como los espirituales y elevados, pues sólo le conviene el epíteto de divino simple”¹⁷¹.

La vida del solitario consiste en dilucidar de qué modo se engendra el conocimiento de las formas espirituales, es decir, cómo nuestro intelecto posible recibe los inteligibles producidos por el intelecto agente. Los inteligibles son propios de todas las especies de la sustancia y, como el hombre es una de ellas, el inteligible propio del hombre será la forma común o universal, es decir, la más pura de todas en cuanto es la más espiritual en comparación de todas aquellas unidas a la materia. En efecto, el inteligible universal ‘hombre’ no es tan sólo un principio ontológico o existencial - al modo de la forma substancial que da a la materia que la sustenta su realidad específica - y por el cual todos y cada uno de los hombres son realmente hombres; sino también, es un hábito psicológico cognoscitivo que reside en el entendimiento de todos y cada uno de los hombres. La forma humana se distingue del resto de las formas de los seres generables y corruptibles, en cuanto es capaz de conocerse a sí misma, asemejándose a las formas de los cuerpos celestes que son realmente inteligibles.

¹⁷¹ AVEMPACE, *El Régimen del Solitario*, ed. cit., p.100: El deleite que produce la contemplación de las realidades divinas no sólo excluye el dolor como sucede con los placeres sensibles sino también es muy loable buscarlo por él mismo: “Pues, a ninguno de nosotros nos mueve otro estímulo que el de buscar este deleite científico, y a estudiar la ciencia no nos mueve otro estímulo que el ardiente deseo de adquirirla (...) Los hombres todos reconocen que la ciencia es la más excelente de las cosas humanas y que los hombres de más mérito han reconocido que la verdadera ciencia constituye la verdadera fortuna y nobleza” (AVEMPACE, *Carta del Adiós*, ed. cit., p.8).

Para Avempace, el solo ejercicio de las virtudes morales no puede constituir el fin último del hombre, sino que debe ordenarse a los hábitos de la vida intelectual. Porque aquéllas son sólo instrumentos encauzadores de nuestros impulsos apetitivos, con el fin de no entorpecer la perfección de la potencia especulativa - en cuanto facultad propia del hombre - como el filo lo es del cuchillo. Ahora bien, nuestro intelecto posible en la medida que está revestido de materia, se encuentra en potencia y no contiene más que los primeros principios, pero es perfectible y apto de unirse con el intelecto agente para transformarse en adquirido. Pues, el intelecto agente es la causa eficiente de los universales, sin los que no pueden existir las facultades nobles ni las viles, ya que con su luz el hombre puede ver los predicados universales y esenciales de los seres, de manera que pueda juzgar con el mismo acierto todo lo que ha existido e incluso existirá. Si bien, la labor del filósofo consiste en la dilucidación del conocimiento que produce el intelecto agente en nuestro intelecto, la prosa de Avempace comienza a llenarse de incertidumbre cuando busca determinar su esencia y el estado psicológico que produce su unión en los *afortunados*: “Tan sólo, pues, entenderemos lo que sea aquella facultad formando concepto de su *quiddidad* propia, ya que hasta ahora únicamente hemos formado concepto de ella por medio de ese efecto suyo sobre los inteligibles, los cuales, si son inteligibles, es tan sólo por ella (...). De modo que cuando hayamos logrado concebir esa cosa por medio de lo que le sea propio, eso que le sea propio será dicha cosa (...). Antes bien, esa cosa es en sí algo real, que, cuando se la concibe, existe en el hombre, pero resultando en éste de ella un ser real, con una manera de existir diferente de la que resulta mediante la función de las otras facultades o potencias. Viene a ser, en suma, uno de los entes divinos, por el cual se acerca todo cuanto es posible el hombre a Dios - ¡bendito y ensalzado sea! - , logrado su gracia y consiguiendo innumerables e incalculables bienes divinos”¹⁷².

Durante este estado beatificante, el hombre sale de la oscuridad – que es el estado propio del animal irracional - y de la sombra – que es el estado propio del

¹⁷² AVEMPACE, *Carta del Adiós*, ed. cit., p.26: En este momento, el intelecto adquirido es uno y simple en todo aspecto, absolutamente alejado de la materia como lo describe Avempace: “Él es (= intelecto adquirido), pues, uno solo y simple y se mantiene en un solo y el mismo estado, es decir, en un puro deleite, alegría, gozo y contento. Él es sostén de las cosas todas, y Dios se muestra satisfecho de él con la más perfecta complacencia que cabe” (p.29).

animal racional – para ver la luz, aunque no en su esencia porque es imposible naturalmente. Pues, del mismo modo como vemos el sol mediante especies – sea su reflejo en el agua o en el aire – así también vemos al intelecto agente mediante los inteligibles de las cosas que son distintas a él; sin embargo, cuanto más se le asemejen, alcanzamos un mayor estado perfección, en el cual existe plena paz y en donde ya no somos asaltados por las pasiones. Ahora bien, la visión del intelecto agente de la cual somos naturalmente impotentes, es un premio que Dios da sus servidores durante esta vida como en la próxima y por eso Avempace los considera *afortunados*: “Es evidente que esta visión del entendimiento en sí mismo constituye el fin a que por naturaleza estamos destinados (...). Es evidente que este entendimiento, que es numéricamente uno, es don y beneficio de Dios, con el que Éste recompensa a aquellos de entre sus siervos que bien le place”¹⁷³.

Allí se produce un deleite inenarrable porque es posible ver inteligibles muy próximos a la esencia del intelecto, constituyendo el fin hacia el cual hemos sido destinados y que lamentablemente el vulgo suele desconocer. Debe remarcarse que el filósofo zaragozano no identifica simplemente al filósofo con el afortunado; sino que, mientras éste ve las cosas en sí mismas, aquél lo hace a través de especies, lo que subraya la finalidad religiosa de su filosofía: “Así como la luz física, separada de los colores, carece de realidad para los que están en la cueva, así también para el vulgo carece de realidad aquel entendimiento y ni de su existencia se dan cuenta. En cambio, los que cultivan las ciencias especulativas, ya están en la situación de los que salen de la cueva al aire libre: la luz del sol brilla para ellos, despojada de los colores, tal y como todos ellos son en sí mismos. Finalmente, respecto de los afortunados, ya no hay nada que se les asemeje en la visión física, puesto que vienen a ser la misma cosa entendida. Si fuera posible comparar su estado con los que

¹⁷³ *Ibidem*, pp.27 y 30: Avempace señala en la medida que el hombre se acerca a Dios, Éste se complace en él: “El entendimiento es, por consiguiente, el más amable de los seres para Dios - ¡ensalzado y glorificado sea! - ; y así, cuando el hombre llega realmente a ser ese mismo entendimiento, sin que uno y otro exista diferencia en modo alguno ni bajo ningún aspecto, entonces ese hombre llega también a ser la más amable de las creaturas para Dios” (AVEMPACE, *Tratado de la unión del Intelecto con el hombre*, ed. cit., p.7).

físicamente ven y éstos se convirtieran en luz, tal vendría a ser la condición de los afortunados”¹⁷⁴.

Esta descripción de la unión del intelecto agente con el hombre y la gratuidad de un orden que se eleva por encima de la naturaleza humana, es el motivo principal por el cual muchos teólogos cristianos se sintieron atraídos por la filosofía de Avempace, tal como se deduce a partir de algunos textos de San Alberto Magno y Santo Tomás – entre otros - acerca del tema; porque se compara en algunos aspectos con la visión beatífica y que sólo es posible en cuanto Dios se une al intelecto humano mediante el hábito del *lumen gloriae*¹⁷⁵. No obstante, es inadmisibles la concepción de un intelecto agente separado no sólo por comprometer la inmortalidad del alma, sino también, la noción de visión beatífica ya que los beatos no tienen por objeto ninguna substancia separada que no sea la misma esencia divina.

Para el Aquinate, sostener que el intelecto posible es una substancia separada, es un error mucho más grave que el cometido por Avicena o Avempace acerca del intelecto agente, porque se está poniendo en discusión la racionalidad humana, es decir, al carecer de intelecto propio el hombre sería incapaz de entender¹⁷⁶. Pues, si todos los hombres entendiesen por un intelecto, el cual se une ya sea como forma o motor, se seguiría necesariamente que para todos los hombres existiría un solo entender en número y simultáneo con respecto al mismo inteligible: “Si fuesen muchos hombres los que tuviesen un solo ojo, la visión de todos no sería sino una con respecto al mismo objeto en el mismo tiempo. Por eso, si el intelecto fuese uno

¹⁷⁴ AVEMPACE, *Tratado de la unión del Intelecto con el hombre*, ed. cit., p.17: Esta condición es la que Avicena entendía como *ishrâq*. Por otro lado, “(...) llegaremos, por tanto, necesariamente o bien a una percepción que no se pueda percibir o a una percepción que perciba por su propia esencia y no por otra cosa. Entonces lo percibido y el percipiente serán una sola cosa” (AVEMPACE, *Tratado sobre el Entendimiento Agente*, ed. cit., p.274).

¹⁷⁵ “El hombre se asemeja a Dios en esto, que es en cierto modo todos los entes, y los conoce en cierto modo; pues los entes no son otra cosa sino su ciencia, y la causa de los entes no es otra cosa sino su ciencia” (AVERROES, *Sobre el Intelecto*, ed. cit., p.59) De modo semejante al filósofo zaragozano, Averroes describe la unión del intelecto agente con cada individuo gracias al proceso de desarrollo natural de las ciencias especulativas, aunque esta unión no se identifica con el conocimiento proporcionado por éstas.

¹⁷⁶ Incluso, el mismo filósofo cordobés no escatima en elogios para con Avempace: “Este problema (= el de la unidad y separabilidad del intelecto) en efecto, es muy difícil y cuando tal fue el resultado de Avempace en esta cuestión, ¡cuánto más de otro hombre! El razonamiento de Avempace sobre esto es más sólido que el de los demás, aunque se le presentan problemas de los que ya hemos hecho mención” (AVERROES, *op. cit.*, p.49).

para todos, se sigue que es solo una acción intelectual de todos los hombres que entienden lo mismo y al mismo tiempo”¹⁷⁷.

Si el intelecto posible fuese una substancia separada, sería en sí misma inteligible y por su esencia no necesitaría de las especies inteligibles que podemos proveerle nosotros a través de nuestros fantasmas, ni tampoco se vería obligado a copularnos. Tampoco puede argumentarse que la pluralidad de intelectos en distintos individuos - a causa de la división de la materia - significaría que éste fuese una forma material. En efecto, las substancias separadas son individuos singulares no a causa de la materia, sino porque su forma es de tal grado que no necesita ser participada por ésta, ni tampoco pueda predicarse de muchos. Pero, las formas que son participadas, lo son en cuanto actos de alguna materia y así ésta puede individuarse y multiplicarse como explica el Santo Doctor: “El intelecto es virtud del alma que es acto del cuerpo. De esta manera, en muchos cuerpos existen muchas almas, y en éstas existen muchas virtudes intelectuales que se llaman intelectos”¹⁷⁸.

Mientras que parece menos inconveniente afirmar que el intelecto agente es separado y perfectivo del hombre, al modo del sol que ilumina la potencia visiva del animal para ver, aunque ésta no haya sido la intención de Aristóteles al comparar el intelecto con la luz. Tanto para Avicena como luego para Avempace, el agente debe encontrarse separado de la cosa que reduce al acto, mientras que aquello que está en potencia, debe ser intrínseco a la cosa y por eso el intelecto posible está dentro de nuestra alma a diferencia del intelecto agente¹⁷⁹. Del mismo modo como los cuerpos superiores son movidos por las substancias separadas y las almas de aquéllos reciben sus perfecciones inteligibles; así también, todos los cuerpos inferiores obtienen sus formas y movimiento propios por el intelecto agente, quien también causa la

¹⁷⁷ DUI, c.4: En la *Summa*, Santo Tomás repite: “*Si ergo unus intellectus esset omnium hominum, diversitas phantasmatum quae sunt in hoc et in illo, non posset causare diversitatem intellectualis operationis huius et illius hominis, ut Commentator fingit*” (I, q.76, a.2).

¹⁷⁸ DUI, c.5

¹⁷⁹ Cf. AVERROES, *op. cit.*, pp.31-34: Cuando defiende la existencia del intelecto posible en el hombre, Alejandro de Afrodisia sostiene que el intelecto sería generado con el compuesto al ser perfección primera de un cuerpo orgánico. Pero esto - según Averroes - contraría su definición en cuanto impassible y separado de la materia. Según el filósofo cordobés, Avempace tampoco pudo evitar este error y confundiría al intelecto posible con las propiedades imaginativas: “Avempace, sin embargo, parece querer decir en lo que se trasluce de su discurso que el intelecto material es la facultad imaginativa en cuanto que está preparada para que las intenciones que están en ella sean inteligidas en acto, y que no existe otra facultad sino ésta que sea sujeto para los inteligibles” (p.28).

perfección inteligible de nuestra alma. Además, la perfección de cualquier ente natural consiste en asimilarse a su agente, de la misma manera como el artificio es más perfecto en cuanto se asemeje a la forma que está en el artífice: por esta razón, si el intelecto agente fuese algo del alma, nuestra beatitud consistiría en la intelección de nosotros mismos y no en Dios como lo demuestra la razón natural.

Sin embargo, el Aquinate sostiene que la virtud agente – tanto de Dios como de las Substancias Separadas - se refiere a nuestras almas como un principio activo universal; pero también, existen principios activos particulares mediante los cuales los cuerpos inferiores son determinados a sus operaciones individuales y que son propios de los animales perfectos: “Como lo más perfecto en todos los cuerpos inferiores es la operación intelectual, a través de principios activos universales que son por la virtud iluminadora de Dios o de cualquiera de las otras substancias separadas, se requiere en nosotros un principio activo propio, por el cual nos hagamos inteligentes en acto y éste es el intelecto agente”¹⁸⁰.

Si nuestra beatitud formal consiste en la más noble operación que es el entender, es evidente que esta perfección última deba provenir de nosotros como principio activo de ésta y - durante esta vida - esta operación se manifiesta cuando el intelecto posible recibe y es actualizado por el inteligible, que fue abstraído por el intelecto agente: ambas operaciones son experimentadas por nosotros mismos, porque proceden formalmente de nuestra potencia intelectual. Tampoco es imposible que algo puede estar en potencia y en acto respecto de lo mismo, aunque de diversa manera: así, por ejemplo, el fantasma con respecto al alma humana se encuentra en potencia pero, una vez abstraídas sus condiciones individuantes, se encuentra en acto respecto de ésta en cuanto es semejanza de la cosa. Así también, le sucede al intelecto posible que está en potencia de todos los inteligibles pero, luego de recibirlos por virtud del intelecto agente, se encuentra en acto.

Por esta razón, Aristóteles decía más arriba que el intelecto posible podía corromperse en cuanto necesita del sentido – en este caso del fantasma – para ejercer su función propia, lo que no sucederá cuando el alma se separe del cuerpo puesto que

¹⁸⁰ QDA, a.5 co: “*Et hoc experimento cognoscimus, dum percipimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilia. Nulla autem actio convenit alicui rei, nisi per aliquod principium formaliter ei inhaerens*” (I, q.79, a.4).

la actividad sensitiva se destruirá junto con éste. Además y a diferencia del intelecto agente que es un cierto hábito, el intelecto posible se encuentra a veces en potencia y otras en acto, pudiendo rememorar lo conocido como olvidarlo, lo cual es metáfora de cierta corrupción porque se halla unido estrechamente al compuesto; aunque su actividad *per se* es indestructible porque las realidades sensibles - en sí mismas corruptibles - se hacen incorruptibles cuando las percibe el intelecto. Ya habíamos demostrado más arriba que el principio intelectual humano no está compuesto de materia y forma, porque recibe inmaterialmente las especies: “Se dice con esto que el intelecto es de los universales, que se consideran en abstracción de la materia y de las condiciones materiales. Por eso, se desprende que el principio intelectual por el cual el hombre entiende, es la forma que tiene el ser; de donde es necesario que sea incorruptible. Por esto también el filósofo dice que el intelecto es algo divino y eterno”¹⁸¹

El Angélico admite que el intelecto agente es una como luz natural participada por Dios en nuestro intelecto y que nos permite ver los inteligibles abstraídos de la materia, del mismo modo como la luz permite que la pupila del animal pueda ver de noche. Aún así, el intelecto agente no basta por sí mismo para convertir perfectamente al intelecto posible en acto, si no hubiese sido determinado por la luz natural de Dios y en la cual se encuentran las razones de todas las cosas. En efecto, así como la luz no puede determinar la vista para que vea determinadas especies de colores, si éstos no estuviesen presentes determinando la visión, pues vemos en el sol lo que vemos por su luz; así tampoco, podríamos alcanzar nuestra beatitud si nuestro intelecto no se une al Agente en el cual se encuentran las razones eternas como es señalado en *Super Boetium De Trinitate* (1256/7): “En todo conocimiento de la verdad, la mente humana necesita de la operación divina, pero para conocer las realidades naturales no necesita una nueva luz, sino sólo su moción y dirección”¹⁸².

¹⁸¹ QDA, a.14 co

¹⁸² In BT, p.1, q.1, a.1 co.4: En efecto, del mismo modo como la voluntad no puede querer el bien sino es por el instinto divino, aunque puede quererlo naturalmente sin la infusión de la gracia; así también, el intelecto no puede conocer ninguna verdad sino es por la moción divina aunque esto no signifique una nueva infusión de luz. Es decir, Dios causa la luz intelectual en nuestra alma al conservarla y dirigiéndola para conocerlo, ya que el conocimiento de la verdad y la posesión del bien - que se identifican en la esencia divina - constituye el fin último *natural* del hombre. Por esta luz natural

No debemos olvidar que la capacidad intelectual del alma es comparativamente inferior a la de las substancias separadas, en cuanto necesitamos del cuerpo para entender - contrariamente a ellas que les basta la intuición de sus propias esencias - y por eso requerimos de los sentidos, no sólo para adquirir la ciencia sino también para usarla, a diferencia de lo que sostenían Avicena y Avempace, para quienes los sentidos sólo disponían al conocimiento hasta alcanzar la ansiada unión con el intelecto agente. Luego de esta unión, los sentidos ya no serían en lo absoluto necesarios y así, por ejemplo, un ciego de nacimiento imaginando los colores podría adquirir la ciencia de los colores o de cualquier otro sensible: “Esta es la opinión de Avicena. Coloca en lo que es una substancia separada, a la cual llama intelecto o inteligencia agente, que de ella efluyen las especies inteligibles a nuestro intelecto y por las cuales entendemos. Y que a través de la operación de la parte sensitiva, es decir, la imaginación y otras de este tipo, prepara a nuestro intelecto para que se convierta a la inteligencia agente, y reciba la influencia de las especies inteligibles de ella”¹⁸³.

Ciertamente y a diferencia de Dios y los ángeles, el hombre necesita de muchas especies inteligibles para entender, porque el alma humana es la más ínfima de las substancias intelectuales: es así que, si las especies recibidas por nuestro intelecto fuesen del modo en que las abstraen y entienden las substancias separadas, el conocimiento de las cosas se perdería en una vaga universalidad y confusión¹⁸⁴.

nuestra alma adquiere naturaleza intelectual; sin embargo, Dios no es lo primero que conocemos como tampoco lo es esta luz, sino sólo después de entender que entendemos – y nadie entiende que entiende sino entiende lo inteligible - podemos indagar en las causas de nuestra capacidad cognoscitiva.

¹⁸³ QDA, a.15 co: La exposición y crítica que Santo Tomás hace de la filosofía de Avicena, recae directamente sobre la de Avempace y para quienes el uso del sentido es superfluo luego de la unión con el intelecto agente. Esta opinión es falsa, como lo demuestran las lesiones cerebrales que impiden el uso de la ciencia: “*Ponit enim Avicenna quod species conservatur in intellectu possibili, nec sunt in eo nisi quando actu intelligit. Sed oportet secundum ipsum, quod quandocumque intelligit actu, quod convertat se ad intelligentiam separatam agentem, a qua eflunnt in intellectum possibilem intelligibiles species (...). Avicenna ponit, quod intellectus non indigent sensu postquam acquisivit scientiam. Manifestum est enim quod postquam aliquis acquisivit habitum scientiae, necesse est ad hoc quod speculetur, quod utatur phantasmata; et propter hoc per laesionem organi impeditur usus scientiae iam acquisitae*” (In DA, III, lect.8, n.3; lect.13, n.6).

¹⁸⁴ La perfección de cada una de las substancias separadas se debe a la virtud y fuerza de su potencia intelectual, ya que necesitan de pocas formas universales para obtener su perfección inteligible y el mismo principio se aplica analógicamente a la diversidad de los intelectos humanos: “*Manifestum est enim quod, quanto intellectus fuerit efficacior, tanto magis ex paucis potest multa colligere; cuius signum est quod rudibus et tardioribus oportet singulatim exponere, et exempla particularia inducere ad singula*” (QDA, a.18 co).

Por esta razón, la luz del intelecto agente debe habitar en nuestra alma haciéndose necesaria con el fin de abstraer los inteligibles de la materia, conformándose a nuestro propio modo de conocimiento que necesita del cuerpo – durante esta vida – para alcanzar la perfección de la operación intelectual. Ahora bien y cuando el alma esté separada completamente del cuerpo, podremos percibir plenamente la influencia de las substancias superiores, en cuanto entenderemos este influjo sin la necesidad del fantasma. Sin embargo, esta influencia no causará perfectamente la ciencia acerca de las cosas singulares, como es la que adquirimos por los sentidos; a excepción de los beatos, que contemplan la esencia divina recibiendo un influjo sobrenatural y por eso conocen plenamente todas las cosas.

Santo Tomás considera inaceptable colocar la beatitud humana en la contemplación del intelecto agente, que es una substancia separada, no sólo por ser incompatible con el dogma cristiano, sino también, porque contradice la filosofía de Aristóteles: “Algunos pusieron que nuestra alma puede llegar a entender las substancias separadas, no ciertamente del mismo modo en que llegamos a entender los otros inteligibles, acerca de los cuales somos instruidos en las ciencias especulativas a través de definiciones y demostraciones, sino a través de la continuación del intelecto agente en nosotros. En efecto, sostienen que el intelecto agente es una substancia separada y que naturalmente entiende a las substancias separadas. Por lo tanto, cuando este intelecto agente fuese unido a nosotros así como a través de él entendamos, se seguiría que entenderíamos las substancias separadas como ahora entendemos a través del hábito de las ciencias”¹⁸⁵. Cuando el Estagirita habla del intelecto *ut separatus* no se refiere a que lo sea en el *esse*, sino que su función en tanto agente como paciente es *a corpore separatus*: si por el intelecto agente obramos formalmente, es necesario que inhiera en nosotros como potencia anímica.

Por otro lado, la beatitud tanto material como formal no tiene por objeto al intelecto agente como substancia separada y menos su contemplación al modo de continuación, sino más bien, por el conocimiento de este tipo de substancias nos remontamos a la contemplación de Dios como nobilísima inteligencia. Además y

¹⁸⁵ QDA, a.16 co

durante esta vida, nuestro intelecto está capacitado para conocer la esencia de las cosas unidas a la materia y no las separadas de ella: en efecto, esta limitación se manifiesta cuando entendemos los inteligibles provenientes de la materia, los cuales al diferir en especie, no permiten simultáneamente el conocimiento de otros y así, por ejemplo, no porque entendamos qué es la piedra entenderemos qué es el animal. Como no lo abstraemos de ningún fantasma, el conocimiento de las substancias separadas excede la proporción de nuestro intelecto, pues no las conocemos en esencia sino deducimos que existen a partir de la inmaterialidad del conocimiento humano. De esta manera, el conocimiento de estas substancias metafísicas durante esta vida se refiere no tanto a *quid sint*, sino más bien *quid non sint* y por eso Aristóteles describe negativamente a los cuerpos celestes como ingenerables e incorruptibles en los cuales no hay contrariedad.

No obstante y cuando el alma esté separada del cuerpo, recibiremos directamente la influencia de las substancias separadas sin la necesidad del fantasma ni tampoco del intelecto agente que actualice los inteligibles; sino que, intuyéndose en su esencia, no sólo se conocerá perfectamente a sí misma sino también al resto de los entes¹⁸⁶. Aunque la Filosofía nos dice que a los ángeles y a Dios los conocerá natural e imperfectamente, debido a que el alma es la más ínfima entre las substancias separadas y, por lo tanto, recibe de ínfimo modo la emanación de la luz inteligible; la Revelación nos asegura que en la Patria Celeste veremos del mismo modo que los ángeles, quienes ven todas las cosas en el Verbo.

c) Los hábitos del alma intelectual

Al encontrarse en el género de la causalidad formal una prioridad y posterioridad que determina los grados de perfección, puede serle aplicada tanto la analogía de desigualdad como la de atribución intrínseca. En efecto, mientras la primera no sólo es lógica o intencional, sino también rige entre las especies de algunos géneros que tienen entre sí diferencias específicas por las que son

¹⁸⁶ Conocerá todos los entes súbitamente por el modo de influencia y no sucesivo por modo de instrucción como creía Orígenes. Además, conocerá todas las cosas naturales aunque no especialmente a cada una: "*Animae separatae cognoscunt res per formas influxas. Sed formae influxae dicuntur esse formae ordinis universae. Ergo animae separatae cognoscunt totum ordinem universo; et sic cognoscunt omnia naturalia*" (QDA, a.18, sc.8).

constituidas y por eso son esencialmente desiguales, pues todo género se divide por opuestos y así, por ejemplo, dividimos la substancia corpórea en animada e inanimada y la animada en sensitiva e insensitiva. Las diferencias más distantes y desiguales son las que dividen los géneros primeros y más universales y, de este modo, difieren más lo animado e inanimado que lo sensitivo e insensitivo. En cambio, por la segunda analogía detectamos a la forma humana como la más noble que – al ser como un todo potencial – contiene eminentemente y en su unidad, todas las perfecciones dispersas en las formas inferiores. Pues y por virtud del alma racional, el hombre no sólo es hombre sino también es animal, está vivo, es substancia y es ente¹⁸⁷.

Si bien, el alma humana es la más perfecta de las formas del mundo visible, se compara a los ángeles y a Dios como a su analogado principal, puesto que no sólo están separados de la materia sino que también contienen todas las perfecciones, ya que toda forma es alguna semejanza del Acto Puro. Todos los ángeles difieren en especie entre sí y por eso son esencialmente desiguales, aunque se digan lógicamente y unívocamente en el género de las substancias incorpóreas. Sin embargo y al igual que todas las especies de cualquier género, deben analogarse real y metafísicamente con analogía de desigualdad. Mientras que los ángeles superiores se comparan con los inferiores mediante analogía de atribución intrínseca, porque aquéllos contienen la plenitud de las perfecciones creadas y los inferiores se dicen más o menos perfectos en cuanto se acerquen o se alejen de los superiores¹⁸⁸.

Estas perfecciones espirituales pueden pertenecer al predicamento *qualitas*, aunque sólo en su primera y segunda especie, porque el resto es propio de los cuerpos. Evidentemente los nombres que utilizamos para significar las realidades espirituales son recogidos de los objetos sensibles y, sólo habiendo sido depuradas de esta materialidad, las trasladamos para significarlas de modo más sublime por analogía de proporcionalidad impropia o metafórica: así, por ejemplo, el nombre espíritu parece haber sido tomado de la respiración de los animales por su

¹⁸⁷ Cf. S. RAMÍREZ, *De Ordine*, ed. cit., nn.87-107.

¹⁸⁸ Cf. *Ibidem*, nn.118-122.

invisibilidad y sutilidad, o la luz sensible que manifiesta los cuerpos es trasladada para significar la luz intelectual que ilumina los inteligibles¹⁸⁹.

A su vez, estas cualidades pueden ser naturales o sobrenaturales y se refieren a las potencias y los hábitos. Estas primeras y como cualidades de segunda especie, son accidentes propios que resultan naturalmente de la esencia tanto angélica como humana. Si bien y a diferencia del hombre, el ángel carece de potencias orgánicas tanto vegetativas como sensitivas, debe decirse que éstas tienen una raíz espiritual porque tienen al alma como principio, aunque necesiten del cuerpo para obrar. En cambio, las potencias inorgánicas no necesitan del concurso del cuerpo aunque la actividad intelectual del hombre necesite de éste para comenzarla, ya que el objeto inteligible recibido por el sentido se encuentra en potencia; a diferencia del ángel que naturalmente está lleno de formas inteligibles entendiéndolas siempre en acto¹⁹⁰.

El Padre Ramírez explica que en estas cualidades o formas accidentales, también rige el orden de prioridad y posterioridad en cuanto se acerquen o se alejen de lo máximo, porque el orden de las formas es un orden de perfección y dignidad: no sólo las potencias inorgánicas son más nobles que las orgánicas sino también – y dentro de aquéllas - el intelecto lo es con respecto a la voluntad, tanto en nosotros como en los ángeles¹⁹¹. Aún así, la potencia intelectual humana es inmensamente menor a la angélica, a tal punto que, la diferencia entre el hombre más sabio con el más rudimentario es imperceptible, si la comparamos con la que existe entre el ángel más ínfimo y aquél sabio. Por esta razón, la racionalidad es específica del hombre como la intelectualidad lo es del ángel, al que se compara como lo imperfecto a lo perfecto: “Si se quiere, por ejemplo, nombrar con propiedad al hombre, dígame que es una sustancia racional, no que es una sustancia intelectual, que es el nombre propio del ángel, puesto que la inteligencia pura compete al ángel a modo de *propiedad*, mientras que al hombre por *participación* (...). Si bien, se dice que el hombre es a

¹⁸⁹ Cf. *Ibidem*, nn.139-141.

¹⁹⁰ Cf. *Ibidem*, n.145/6

¹⁹¹ “*Inter ipsam angeli voluntatem eiusque intellectum naturalis ordo invenitur prioris et posterioris, quia voluntas naturaliter sequitur intellectum, iuxta illud: nihil volitum nisi praecognitum (...). Cum ergo suprema potentia animae rationalis maximque ei propria sit intellectus, iste immediate ac primo ab anima difluit, deinde voluntas mediante intellectu possibili*” (*Ibidem*, nn.155 y 158).

imagen de Dios por su naturaleza intelectual, lo es sobre todo en cuanto que la naturaleza intelectual puede imitarle del modo más perfecto posible”¹⁹².

De esta manera, así como las formas inferiores se ordenan al alma racional; así también, en el orden de las substancias espirituales, ésta lo hace con respecto al ángel y participando simultáneamente de alguna virtud intelectual – que Santo Tomás denomina *scintilla* o centella - en cuanto es capaz de aprehender verdades sin el discurso. Así, por ejemplo, aprehende naturalmente los primeros principios tanto especulativos, por el hábito del Intelecto; como operativos, a través del hábito de la Síndéresis: “Esta virtud se dice convenientemente *scintilla*, y como una centella es un poco de fuego que vuela; así esta virtud es una módica participación de intelectualidad respecto de la que hay en el ángel. Por eso, esta parte superior de la razón también se dice *scintilla*, porque es lo supremo en la naturaleza racional”¹⁹³.

De la substancia del alma procede inmediatamente el intelecto agente y luego la voluntad a partir del intelecto posible. De estas potencias espirituales fluyen ordenadamente los sentidos internos y externos juntamente con el apetitivo irascible y concupiscible. Ciertamente y al proceder del intelecto agente, en todas las potencias humanas existe una participación de la razón: es decir, así como el sonido engendra una resonancia que decae gradualmente cuando se distancia; así también, la racionalidad está resonando en el resto de las potencias aunque de modo exiguo en las más orgánicas. Por analogía de atribución intrínseca, el resto de las potencias humanas se ordenan al intelecto como un todo potencial, que contiene eminentemente a todas éstas incluso a las más ínfimas¹⁹⁴.

Las potencias angélicas como las del alma racional son susceptibles de las cualidades de primera especie, que son los hábitos operativos tanto naturales como sobrenaturales. En efecto, no es propio de las substancias creadas ser inmediatamente operativas y por eso el sujeto de los hábitos debe ser una potencia a la que actualice

¹⁹² I, q.108, a.5: Para conocer la esencia de cada orden, en las cosas ordenadas puede encontrarse algo de tres modos: por *propiedad* cuando es proporcionado a su naturaleza y así el hombre es racional; por *exceso* como sucede con los nombres atribuidos a Dios que son inferiores a Él y por *participación* cuando lo que se atribuye a uno no se encuentra en él plenamente y así los hombres santos son como dioses (Cf. I, q.93, a.4). Con respecto a lo mismo, nuestro autor señala: “*Sub angelis autem longe inferius locantur homines. Plus namque naturaliter distat homo ab infimo angelo quam minimus angelus a supremo*” (S. RAMÍREZ, *op. cit.*, n.149).

¹⁹³ SS, II, d.39, q.3, a.1

¹⁹⁴ Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, n.167

para obrar¹⁹⁵. Sin embargo, no cualquier potencia es *subiectum* de un hábito sino sólo las pasivas y, por consiguiente, quedan automáticamente descartados las potencias vegetativas como también el intelecto agente. Dentro de las potencias pasivas, también debe excluirse a los sentidos externos e internos porque se oponen a la razón de hábito, es decir, son fácilmente movibles y contingentes y, además, no tienen por objeto las realidades espirituales ni tampoco pueden consumir el conocimiento formal de la verdad que es obra del intelecto. No obstante, pueden recibir una educación formadora de habilidades, que logre el ejercicio expedito de sus operaciones y preparando dispositivamente al intelecto para el conocimiento perfecto del ente. Ahora bien, la voluntad naturalmente tiende al bien connatural como objeto propio y por eso los filósofos nunca le atribuyeron algún hábito, ya sea natural como adquirido. Empero, para amar y apetecer realmente los bienes que trascienden al individuo, esta facultad espiritual necesita de un hábito adquirido como es la virtud de la Justicia y por la cual se dispone habitualmente a dar a cada uno lo que se merece. Ciertamente, el *subiectum* inmediato de esta virtud no es la voluntad *ut natura* sino *ut ratio* que es libre, necesitando repetir actos justos en varias ocasiones, de manera que - el hombre - pueda conseguir la inclinación connatural para obrar rectamente como sucede con el resto de las virtudes morales¹⁹⁶.

Por su parte y durante su estado de unión al cuerpo, el intelecto posible necesita absolutamente de hábitos para ejercer su función intelectual, ya que, en el orden intelectual, es una potencia pasiva o receptiva del mismo modo como lo es la materia prima en las substancias corpóreas, es decir, una *tabula rasa* en la cual nada ha sido escrito pero todo puede escribirse. Y para poder hacerse con todos los inteligibles, el intelecto posible necesita de hábitos - al modo de especies inteligibles *impresas* - que lo hagan competente y hábil para el acto de entender, no como disposiciones transeúntes sino como formas permanentes que conserven el resto de las especies inteligidas como señala el Aquinate: “Unas veces la especie inteligible está en el entendimiento sólo en potencia, y entonces se dice que el entendimiento está en potencia. Otras veces, completa al acto, y entonces se entiende en acto. Otras

¹⁹⁵ Tanto el ángel como el alma racional son esencialmente formas substanciales, es decir, están en acto de manera que no pueden ser sujetos de hábitos entitativos cuyo sujeto debe ser el ente en potencia.

¹⁹⁶ Cf. *Ibidem*, nn.179-184.

veces, está en un estado intermedio entre la potencia y el acto, y entonces se dice que el entendimiento está en hábito. Según este último modo es como el entendimiento archiva las especies, aun cuando no entienda en acto”¹⁹⁷.

Los hábitos intelectuales del orden natural son especies inteligibles *impresas*, en cuanto son efecto de la abstracción del intelecto agente y principio formal para que el intelecto posible entienda en acto: esta especie no es aquello *ut quod* conocemos, como lo es la especie inteligible *expresa* o concepto y que es el término del conocimiento; sino *ut quo* a través de la cual comenzamos a conocer¹⁹⁸. Los ángeles, en cambio, al no poseer intelecto agente - ya que no necesitan abstraer - tienen especies impresas congénitas y no necesitan de éstas para conocerse a sí mismos como nosotros, pues intuyen sin ningún discurso a través de sus propias esencias. Mientras que las especies impresas del resto de las cosas poseen *totam rationem habitus* en cuanto están de modo firme y permanente en la potencia intelectual angélica, que no necesita de ningún complemento ni habilidad para obrar el acto perfecto de entendimiento, a causa de conocer la verdad con certeza y máxima destreza¹⁹⁹.

Entre los hábitos intelectuales podemos distinguir tanto *discursivos* - la Ciencia y la Sabiduría - como inmediatamente *judicativos* - el Intelecto y la Sínderesis - . Estos hábitos exigen muchas especies inteligibles impresas: dos en los inmediatamente judicativos que son el sujeto y el predicado; tres en los discursivos como son los términos mayor, menor y medio en donde no sólo se da una colección y agregación de especies sino, y sobre todo, una ordenación de las mismas. Con respecto a los primeros principios tanto especulativos como prácticos, son proferidos inmediata y naturalmente por el intelecto, como también la simple aprehensión de los términos que los constituyen: es decir, del mismo modo como el entendimiento y la voluntad se dirigen al ente y el bien como sus objetos propios; así también, el intelecto posible profiere sin discurso e infaliblemente estos primeros principios que

¹⁹⁷ I, q.79, a.6 ad 3: El teólogo salmantino señala que el intelecto necesita de los hábitos para su perfección intelectual: “*Si ergo nomine habitus intellectualis accipiantur species intelligibiles superadditae potentiae, indubia res est intellectum nostrum indigere habitu ad omnem cognitionem naturalem*” (S. RAMÍREZ, *op. cit.*, n.184).

¹⁹⁸ Concediendo esta parte de la objeción, el Angélico señala: “*Habitus qui in intellectu est, sunt species intelligibiles*” (I-II, q.50, a.5, 1)

¹⁹⁹ Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, nn.186-193.

son necesarios. Ya que son fruto del ejercicio natural del intelecto posible, aparecen de modo evidente que no puede ignorárselos, pues, es imposible que se extinga la luz del intelecto agente como explica el teólogo salamantino:

El intelecto de los primeros principios tanto especulativos como prácticos no tienen razón de hábito sobreañadido al intelecto posible si no (es) por las especies inteligibles impresas de sujeto y predicado abstraídas e iluminadas por el intelecto agente y recibidas en el intelecto posible²⁰⁰.

Por esta razón, se dice que conocemos los primeros principios a través de la luz del intelecto agente, la cual no debe ser entendida simplemente como un hábito lumínico debido a que aquél sea una potencia activa, sino más bien de modo pasivo, en cuanto la luz se contiene en las especies abstraídas por él y es difundida en el intelecto posible que las recibe. Así como los hábitos intelectuales angélicos son inmediatos e infalibles porque consisten solamente en sus especies inteligibles; así también, el hombre conviene análogamente con ellos cuando aprehende los primeros términos – ente y no-ente o bien y no-bien – y los primeros juicios que se siguen de tal aprehensión, como son el principio de contradicción, identidad y sindérico. Ciertamente, el intelecto humano no tiene la misma perfección y simplicidad que el angélico, no sólo porque éste no necesita de habilidades para entender, sino que tampoco se encuentra naturalmente en potencia como nuestro intelecto posible, ya que Dios les infundió las especies inteligibles de todas las cosas distintas de sí y en el mismo instante de su creación. Sin embargo, así como la parte superior del grado inferior de perfección toca al supremo; así también - en el género de las sustancias espirituales - el alma humana tiene algo propio de la naturaleza angélica cuando entiende sin el discurso, aunque necesite del sentido para hacerlo y así, por ejemplo, conoce indubitavelmente los primeros principios²⁰¹.

No sucede lo mismo con los hábitos intelectuales *discursivos* que no son inmediatos ni evidentes sino que necesitan de la demostración. La operación del

²⁰⁰ *Ibidem*, n.207: “*Nec tamen intelligendum est quod intellectus agens sit habitus per modum quo habitus est in secunda specie qualitatis, secundum quod quidam dixerunt intellectum agentem esse habitum principiorum. Quia habitus ille principiorum est acceptus a sensibilibus, ut probat Aristoteles: et sic oportet quod sit effectus intellectus agentis, cuius est phantasmata, quae sunt intellecta in potentia, facere intellecta in actu. Sed accipitur habitus secundum quod dividitur contra privationem et potentiam: sicut omnis forma et actus potest dici habitus*” (CG, II, c.78, n.7). Como bien observa el Padre Ramírez, la edición del texto leonina yerra cuando dice que el hábito pertenece a la segunda especie de cualidad pues, como vimos más arriba, pertenece a la primera.

²⁰¹ Cf. *Ibidem*, nn.211-213.

intelecto posible por medio de ellos suele ser compleja y puede incidir fácilmente en el error, como se manifiesta muchas veces en la construcción de los silogismos. Basta un solo acto de demostración para causar estos hábitos en nuestro intelecto, pues, como éstos son especificados por su acto en relación a su objeto, el acto de la demostración será firmísimo y certísimo dado que es acerca de un objeto necesario, causando una disposición estable y difícilmente movable en nuestro intelecto posible. Si este acto no es firme, tampoco podrá causar un hábito discursivo y por eso será necesario repetirlo varias veces como sucede con la opinión o el silogismo dialéctico y, sobre todo, con las virtudes de Arte y Prudencia.

Los hábitos intelectuales *prácticos* versan acerca de lo probable y contingente, estando sujetos a nuestro libre albedrío, exigiéndonos un ejercicio diuturno y reiterado para adquirirlos firmemente. Aún así, tanto la Ciencia y la Sabiduría como el Arte y la Prudencia, convienen ontológicamente en cuanto no sólo son especies inteligibles sino también habilidades de la potencia operativa para buscar especies, reunir las y ordenarlas con el fin alcanzar la verdad especulativa y captar expeditamente la práctica. Dentro de estos hábitos, también rige la analogía de atribución intrínseca: es decir, así como las potencias se ordenan al intelecto; así también, los hábitos se ordenan a la Sabiduría como un todo potencial y, de este modo, la Ciencia depende del Intelecto y éstos de la Sabiduría al abarcar y juzgar los principios y conclusiones de ambos:

La Sabiduría supera y comprende eminentemente al (hábito) del entendimiento de los principios, quien también supera ampliamente a la ciencia, ciertamente se sigue una Sabiduría que comprende y supera eminentemente todo el vigor y perfección que contiene la ciencia²⁰².

La Sabiduría prevalece sobre el Intelecto en cuanto explica con mayor profundidad los términos de sus principios, como son ente y no-ente o bien y no-bien, puesto que el conocimiento elaborado que tienen los metafísicos acerca de éstos es superior a la simple aprehensión que tiene el resto de la humanidad: mientras este conocimiento es vulgar y confuso porque surge espontáneamente a partir del uso de la razón; el de los metafísicos, es profundo y distinto ya que se obtiene después de

²⁰² *Ibidem*, n.269: “*Et ideo sapientia non solum utitur principiis indemonstrabilibus, quorum est intellectus, concludendo ex eis, sicut aliae scientiae; sed etiam iudicando de eis, et disputando contra negantes. Unde sequitur quod sapientia sit maior virtus quam intellectus*” (I-II, q.66, a.5 ad 4).

múltiples trabajos e investigaciones, debido a que la Metafísica constituye el fin del ejercicio de la actividad intelectual²⁰³. Por un lado, el hábito del Intelecto prevalece sobre el de Ciencia, como la causa lo hace por su efecto, porque los principios de aquél son la causa de las conclusiones de ésta. Y, por otro, la Sabiduría supera a la Ciencia, como la razón superior a la inferior, ya que al ser única puede extenderse a todos los objetos de las ciencias particulares, considerando las causas más altas y juzgando las próximas e inferiores como explica el Santo Doctor: “Y como de los efectos se juzga por la causa, y de las causas inferiores por la causa superior, de ahí que la Sabiduría juzgue de todas las demás virtudes intelectuales, y que las ordene a todas, siendo como la ciencia arquitectónica respecto de todas ellas”²⁰⁴.

Además, la Sabiduría tiene plena y perfecta razón de hábito tanto por parte de los elementos que la constituyen, es decir, por la cantidad de especies inteligibles y su habilidad de reunirlos y ordenarlos para su uso recto; como por parte de su firmeza, es decir, en cuanto su acto tiene por objeto las realidades divinas, que son las más necesarias e inmóviles. Quizás sea posible encontrar firmeza en la Ciencia y – en menor medida – en el Arte y la Prudencia, pero sus actos tienen por objeto las realidades contingentes. Si bien, parecería que el hábito del Intelecto es más firme e inmóvil por parte del sujeto y, sobre todo del objeto, en cuanto versa acerca de lo *per se nota* y evidente que no puede ser de otro modo, no tiene plenamente la razón de hábito. Pues, el hábito inhiere inmediatamente en la potencia para perfeccionarla y habilitarla a su operación de modo fácil, recto y perseverante; y, por esta razón, es más propio de la potencia que del objeto, ya que implica una disposición final hacia éste y no al revés, según lo señalado por el teólogo salamantino:

Las especies inteligibles, en cuanto son como vicarias del objeto, más bien se tienen por parte del objeto, pues las especies impresas también tienen razón de principio de entender *quo*: pero la habilidad de buscarlas, reunirlos, ordenarlos y usarlos, se tienen completamente por parte del sujeto; es decir, que perfecciona y completa a la potencia para operar mejor, fácil y fructíferamente²⁰⁵.

²⁰³ Cf. *Ibidem*, n.273

²⁰⁴ I-II, q.66, a.5: “*Et de hac causa Sapientia sive Philosophia Prima dicitur caput et regina, immo dea omnium scientiarum, earumque archetypus et finis sive coronamentum, quas ideo regit et gubernat, principia atque directionem eis porrigendo, sibi que ipsas submitiendo eis que utendo quasi subservientibus ad proprium suum et superiorem finem*” (S. RAMÍREZ, *op. cit.*, n.273).

²⁰⁵ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, n.284

El hábito de la Sabiduría es el primer analogado de toda la serie de hábitos operativos del orden *pure naturalis*; sin embargo, existe otra Sabiduría y que está por encima de la Metafísica, como es el hábito de la Teología. Si bien, tiene un origen sobrenatural porque sus principios propios son los artículos de fe, formalmente es un hábito natural pues se adquiere por el estudio y el trabajo humano tanto demostrando como explicando sus principios.

En el orden sobrenatural también existen cualidades que pueden pertenecer al modo de la segunda especie como son los hábitos entitativos y operativos. En efecto, tenemos la *gracia santificante* al modo de hábito entitativo, por la cual participamos de la misma naturaleza divina y nos hacemos sus consortes, pues ésta inhiere inmediatamente no en las potencias del alma sino en su misma esencia, elevándola formalmente al orden divino y confiriéndonos una nueva naturaleza por la filiación divina como explica el Padre Ramírez:

Ciertamente, el alma racional *como alma*, es decir, en cuanto anima el cuerpo, no es susceptible de los hábitos entitativos naturales ya que es esencialmente forma y acto primero del cuerpo humano y por esta razón de ningún modo está en potencia; sin embargo, *como espíritu e imagen de Dios* está en potencia pasiva obediencial respecto de la gracia y la filiación divina y de este modo es susceptible de la gracia santificante, la cual adopta el modo de hábito entitativo sobrenatural²⁰⁶.

Como bien señala nuestro autor, sólo el cuerpo es propiamente susceptible del hábito entitativo en cuanto se encuentra en potencia con respecto al alma que es acto y, por eso, decimos que la gracia santificante es un hábito por analogía de proporcionalidad impropia, como la belleza o la salud lo son del cuerpo. Pues, así como el agua borra la suciedad corporal; así también, la gracia limpia las máculas del alma no sólo sanándola sino sobre todo elevándola a la filiación divina. Ahora bien, en la relación que existe entre el alma humana y la gracia santificante se da una analogía de proporcionalidad propia porque, así como aquélla da formalmente la vida natural del cuerpo; así también, ésta da formalmente la vida sobrenatural del alma, pues ambas son formas vivas y vitales y, de las cuales, surgen los hábitos y las potencias en su orden propio²⁰⁷. De la gracia santificante dimanar naturalmente los

²⁰⁶ *Ibidem*, n. 292

²⁰⁷ “Voir a Dieu ne saurait concerner qu’une intelligence. C’est l’intelligence humaine que nous devons reconstruire ce qui rend l’âme capable du surnaturel, j’entens dans l’intelligence humaine envisagée dans son fond, non seulement comme puissance intellectuelle, mais comme forme, comme

hábitos operativos sobrenaturales, que no son adquiridos sino infundidos por Dios para elevar y perfeccionar nuestras potencias espirituales, como las tres virtudes teologales y cuatro cardinales infusas, los dones del Espíritu Santo y el hábito beatífico del *lumen gloriae*:

La Luz de Gloria pertenece formalmente al intelecto y es verdaderamente hábito intelectual perfectísimo. Pero de los otros géneros, algunos hábitos pertenecen al intelecto, al afecto o apetito. Así, la fe teológica mira al intelecto; la esperanza y la caridad a la voluntad; los dones de intelecto, sabiduría, ciencia y consejo pertenecen al intelecto, pero la piedad, fortaleza y temor al apetito. Finalmente la prudencia es de la razón, mientras que la justicia, fortaleza y templanza son del apetito²⁰⁸.

Estos hábitos nos permiten poder obrar actos realmente sobrenaturales, pero de ninguna manera pueden adquirirse por las fuerzas propias de la naturaleza humana sino que son infusos y, por esta razón, los filósofos nunca pudieron conocerlos a través de su razón natural y ni siquiera pudieron vislumbrar su existencia²⁰⁹.

En cuanto a su esencia, los hábitos infusos son más firmes e inmóviles que los adquiridos, puesto que su causa es la más permanente de todas: ya sea el mismo Dios, como también las reglas de su ley o sus inspiraciones. Además, los hábitos naturales pueden perderse por una desgracia como la muerte cerebral o se puede estar en potencia de adquirirlos como ocurre con los neonatos; sin embargo, los hábitos sobrenaturales permanecen a pesar del infortunio y se infunden en los niños recién bautizados, por más que carezcan de especies inteligibles naturales y todavía no sean capaces de obrar actos por alguna virtud infusa. En efecto y mientras los hábitos son infusos, las especies inteligibles no lo son ordinariamente sino se adquieren mediante los hábitos naturales y, de este modo, las nociones naturales de unidad, naturaleza, persona o Dios son utilizados por el adulto cristiano para creer y alabar un misterio de fe como la Santísima Trinidad. Esto significa que estas especies o las palabras exteriores, no constituyen formalmente la esencia del hábito, sea de la Fe como de

principe caractérisant la nature humaine elle-même, mens" (A. GARDEIL, "La structure analogique de l'intellect, fondement de la puissance obéissante au surnaturel" en *Revue Thomiste* 10 (1927), Toulouse, p.4). La visión beatífica constituye la finalidad de todo el orden sobrenatural, porque hacia ella se ordena la gracia y, por esta razón, es necesario precisar dónde se encuentra esta capacidad de la criatura intelectual denominada *potencia obediencial*.

²⁰⁸ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, n.296

²⁰⁹ "*Gratia ergo habitus et virtutes infusae eam comitantes non sunt in potentia activa naturali creaturae veluti in causa efficiendi, neque in potentia pasiva naturali exigitiva earum et reducibili in actum per potentiam activam naturalem, sed in potentia mere passiva obedienciali erga Deum, a quo solo potest in actum reduci*" (*Ibidem*, n.326).

cualquier otro infuso durante esta vida; sino nuestra ordenación recta y congrua para entender el sentido de la Revelación y de las ilustraciones divinas²¹⁰.

²¹⁰ Cf. *Ibidem*, nn.306-309.

Capítulo 4 - La Analogía y su relación con la beatitud

En este capítulo daremos especial consideración tanto a “En torno a un famoso texto de Santo Tomás sobre la analogía” (1953) como *De Ordine* (1963) y al póstumo *De Analogia* (1971/2), obra que constituye el pensamiento definitivo del teólogo salmantino acerca de la analogía, a diferencia de su opúsculo juvenil “De analogia secundum doctrinam aristotelico-thomisticam” (1921/2) donde se nota claramente la influencia del Cardenal Cayetano; además de “La analogía en general” (1974) y *La analogía en general. Síntesis tomista de Santiago Ramírez* (2002), excelentes trabajos y comentarios de los profesores García López y Gamba acerca del tema consagrado de nuestro autor y al que se dedicó diligentemente.

La analogía, o comparación de razones, es tan natural a la racionalidad del hombre que su uso se halla indisolublemente unido a su vida individual y colectiva. En efecto, el estudio que Santiago Ramírez le dedicó a la analogía es un tesoro al cual no podemos dejar de recurrir si queremos comprender importantes aspectos de su pensamiento, en especial, los referidos a la beatitud humana. Si bien, su consideración teórica pertenece a la lógica, ya que es una comparación de segundas intenciones; aquélla constituye el instrumento máspreciado que el intelecto humano puede disponer en su indagación de las realidades metafísicas, las cuales no se alcanzan propiamente a través de la abstracción y mucho menos por la sensación.

Existen tres géneros de analogía que son desigualdad, atribución y proporcionalidad; aunque sólo las últimas se dividen en especies sea intrínseca o extrínseca, sea propia e impropia. Ahora bien, el Padre Ramírez - siguiendo a Aristóteles y Santo Tomás y, simultáneamente, apartándose del Cardenal Cayetano y Francisco Suárez - señala que el ser es una noción analógica, pero quien mejor lo expresa son la analogía de proporcionalidad propia y, sobre todo, la de atribución intrínseca porque capta la razón de contingencia de los entes finitos, que únicamente son aprehendidos como tales por referencia al Ser necesario.

Por otro lado, debemos remarcar que a partir del Concilio Vaticano I y luego de la revitalización de los estudios de Santo Tomás, el estudio metafísico y gnoseológico de la analogía adquirió gran relevancia porque ayudó a contrarrestar los efectos del modernismo con sus presupuestos kantianos y racionalistas. A pesar de las deformaciones que fue padeciendo su doctrina a través de los siglos, debido a que

Santo Tomás nunca escribió un tratado acerca de aquella, toda su filosofía y teología está compenetrada de analogía como se ha encargado de demostrarlo nuestro autor.

a) La analogía en general y en sus especies

La analogía – propiamente - es una noción *análoga* y se encuentra en medio de la equivocidad (u homonimia) y la univocidad (o sinonimia). Mientras la primera se refiere a las cosas que sólo tienen el nombre en común, pero cuya definición de acuerdo con el nombre es diferente y así, por ejemplo, el nombre *Cuba* significa tanto la isla caribeña como la tinaja para guardar el vino, sin que por ello exista una relación mutua de dependencia o semejanza; la segunda se refiere a las cosas que tienen un nombre común, pero cuya razón conforme al nombre es la misma y así, por ejemplo, tanto un hombre como un buey son animales. Que la analogía se halle en medio de estos dos extremos, no significa que esté ubicado en el centro de modo equidistante, sino que participa de un extremo más que de otro²¹¹: por esta razón, Aristóteles distinguía entre los homónimos por casualidad de aquellos que no lo eran, los cuales pasaron a entenderse como análogos. Así, por ejemplo, lo *medicinal* se dice principalmente del médico y luego de sus instrumentos - como el bisturí o el medicamento - por relación a aquél. Los conceptos unívocos y los equívocos pueden representar muchas cosas individuales, al mismo tiempo que esas mismas cosas puedan ser representadas por varios conceptos de mayor o menor generalidad; pero y sin embargo, existen conceptos como *ente* que no representan una forma común separada por el entendimiento de otra, sino una realidad múltiple aunque con cierta unidad y orden²¹².

²¹¹ Cf. J.M. GAMBRA, *La Analogía en general. Síntesis tomista de Santiago M. Ramírez*, Pamplona, EUNSA, 2002, p.127: Si bien, puede decirse que la analogía participa de ambos extremos, la analogía se acerca más a la equivocidad porque conlleva esencialmente una pluralidad de razones diversas, aunque proporcionalmente aunadas bajo la intención común del nombre. Son nociones análogas aquellas cuyo nombre es uno, pero la razón significada por él es simplemente diversa, aunque en alguna manera idéntica. Por otro lado, García López con respecto a lo mismo, señala: “Conviene con la *univocidad* en la unidad del nombre y en la semejanza de las significaciones ligadas a ese nombre; pero difiere de ella en que no se trata de una semejanza perfecta (igualdad), sino de una semejanza imperfecta (con desigualdad). Por otro lado, conviene con la *equivocidad* en la unidad del nombre y en la desemejanza de las significaciones ligadas a él; pero difiere de la misma en que no se trata de una desemejanza completa, de una diversidad total, sino de una desemejanza parcial, de una desemejanza semejante” (J. GARCÍA LÓPEZ, “La Analogía en general” en *Anuario Filosófico* 7 (1974), Pamplona, p.197)

²¹² “*Analogia, enim, qua talia, sunt essentialiter ordinata, siquidem omnis ordo proportio quaedam est: à ã ò*” (S. RAMIREZ, *Opera Omnia* (tomus II: *De Analogia*, 4 vol.), editada por

La doctrina del Estagirita acerca de la analogía fue el fundamento y referencia para toda reflexión filosófica posterior, aunque pocos se hayan percatado de la primacía que Aristóteles le da al aspecto lógico o semántico de la homonimia no casual por encima del ontológico. No obstante, este papel le estaba reservado al neoplatonismo que penetraría metafísicamente en la analogía, tal como queda expresado en su cosmología. Esta doctrina asimila la homonimia y sus modalidades a las relaciones de participación y finalidad, lo que es explicado claramente por Gamba: “El neoplatonismo concibe el orden del universo según las relaciones platónicas de participación descendente (todo procede de un principio) y de un paradigma ascendente (todo tiende hacia ese mismo principio). Desde el Uno, o principio primero, son producidas por causalidad eficiente las diversas emanaciones de lo real y, en cada una de ellas, un principio – el δ , el alma, el uno – origina también las series de esas esferas. Esa causalidad, que implica en este sistema la semejanza del efecto con la causa, tiene su reverso en la causalidad final, por la cual cada ser inferior tiene la inclinación a alcanzar, desde su semejanza disminuida, la identidad con el principio”²¹³.

Por esta razón, los neoplatónicos siguiendo el esquema aristotélico, distinguen dentro de la homonimia no casual, la homonimia *a uno y por uno* que manifiesta la dependencia cósmica de todas las cosas respecto de sus causas productivas y de sus fines o paradigmas, llamada por los escolásticos analogía de atribución; y la homonimia por *analogía* que indica la semejanza que las cosas tienen respecto del primero, conforme al lugar de cada emanación, y respecto de las superiores siendo designada por los escolásticos como analogía de proporcionalidad²¹⁴.

Durante el siglo XIII, la recepción de Aristóteles hizo que teólogos, como también metafísicos y lógicos, se interesaran por la analogía cuando durante siglos había quedado en el olvido. Según Gamba, los distintos nombres que pueden

Victorino Rodríguez, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Instituto Filosófico “Luis Vives”), 1970-1972, II, n.740). Los tomistas reconocen la unidad del concepto análogo y admiten que los conceptos análogos no son ni sólo propios ni sólo comunes de los analogados, sino que están imperfectamente abstraídos de éstos, implicando un orden y una proporción.

²¹³ J.M. GAMBRA, *La Analogía en general*, ed. cit., p.35

²¹⁴ “La analogía con que se predica ‘analogía’ de sus inferiores es de atribución, de forma tal que sólo uno de los modos se designa explícitamente al hablar de analogía: la analogía de proporcionalidad, primer analogado de la analogía” (*Ibidem*, p.91).

atribuírsele a Dios, sea propio como *sabiduría* o impropio como *león*, la relación y conveniencias entre el Creador y las creaturas, fascinaron a muchos teólogos como San Buenaventura que vieron en la analogía un instrumento útil para la vida espiritual: “En la creación se hallan las sombras, huellas y la imagen del Creador; pero no sólo se accede a Él por medio de tales vestigios, sino preferentemente por la contemplación interior de la propia alma. En semejante marco, la analogía se torna un instrumento precioso para exponer cómo las cosas son huellas de Dios y cómo puede la razón alcanzar a conocerle desde ellas”²¹⁵. Extrañamente y como hace notar el Padre Ramírez, Santo Tomás no escribió ninguna obra especial dedicada a la teoría de la analogía aunque la utilizaba tan connaturalmente, que supo penetrarla, exponerla y aclararla de tal modo, que los principales teóricos de la analogía nunca dejaron de acudir a su opinión en las distintas controversias que se originaron durante los siglos posteriores.

Ahora bien y con respecto a la ciencia que tiene por objeto la analogía, sólo dos ciencias la consideran en toda su universalidad y que son la Lógica y la Metafísica. Según el Padre Ramírez, sólo estas dos ciencias poseen la trascendencia necesaria para analizar la presencia de la analogía en todos los campos del saber. No obstante, la controversia acerca de cuál de estas ciencias tiene la primacía en el estudio de aquélla, ha suscitado una larga discusión que se arrastra desde el tiempo del Cardenal Cayetano (1469-1534) hasta nuestros días y en la que Santo Tomás no dio su opinión explícita. El ilustre Cardenal y sus seguidores abogaron por la primacía lógica basándose en que, para Santo Tomás, la analogía nace de la reflexión sobre la segunda operación de la mente – la predicación – antes que sobre la primera, ante lo cual comenta Gamba: “Por supuesto que, si las cosas no están relacionadas entre sí de alguna manera, no se les pone a propósito un nombre común. Con todo, la cuestión de la analogía no sobreviene al tratar de las cosas en cuanto existen, sino en cuanto conocidas y denominadas. Por esto compara Santo Tomás la analogía con los nombres de equivocidad y univocidad. Las tres son intenciones segundas”²¹⁶.

²¹⁵ *Ibidem*, p.56

²¹⁶ *Ibidem*, p.82

Sin embargo, aquellos que defendieron la primacía metafísica como Santiago Ramírez en su juventud²¹⁷ o Cornelio Fabro²¹⁸, argumentan la necesaria e inevitable presencia de la analogía en todos los conceptos metafísicos, gracias a la cual podemos conocer la unidad, multiplicidad, semejanza y desemejanza de los seres. Además, el fundamento de la analogía es el ente real y la relación de causalidad que son intenciones *primeras*, a partir de la cual nacen las intenciones *segundas*. Mientras la Metafísica estudia el ente real fuera del alma o en cuanto está en las cosas, tratando de hallar qué predicados le convienen esencialmente con independencia del ser que puede tener en el entendimiento; la Lógica trata del ente de razón, es decir, en cuanto se halla en el intelecto y procura dar con los predicados que convienen a esa modalidad de ente. Otra diferencia radica en el modo de entender la *universalidad*, en cuanto el análogo está abstraído de las cosas y puede predicarse de muchas cosas.

De esta manera, el Padre Ramírez distingue la universalidad *lógica* de la universalidad *analógica*: mientras la primera - que es una segunda intención - se obtiene por la abstracción total; la segunda es impropia, porque no está perfecta y totalmente abstraída de sus inferiores - como ocurre con el ente, la verdad o la bondad - sino que está *embebido* en ellos, por lo cual se habla de universal metafísico que *in recto* significa una intención primera, aunque connote una intención segunda. Sin embargo, la defensa del carácter metafísico de la analogía acabará por cambiar en los últimos días de la vida del teólogo salmantino y, finalmente, se acercará a la sentencia de Tomás de Vio, quien señalaba la primacía de la Lógica en el estudio de la analogía²¹⁹.

²¹⁷ “*Quum objectum proprium Metaphysicae sit ens in quantum ens, quod analogum est, plane infertur nullam notionem metaphysicam non esse analogam; iterum, quia notio ens analogice dicitur de Deo et creaturis super quam caeterae omnes ipsis communes superstruuntur, omnino sequitur notiones theologicas omnes analogas esse (...). Si analogia etiam sub logica consideratione aequaliter cadant, quamvis proprie ad Metaphysicam spectant*” (S. RAMÍREZ, “De analogía secundum doctrinam aristotelico-thomisticam” en *La Ciencia Tomista* 24 (1921); 25 (1922), Salamanca, pp.21 y 339).

²¹⁸ Cf. C. FABRO, *Opere Complete* (vol.19: *Partecipazione e Causalità*), Roma, EDIVI, 2010, p.591.

²¹⁹ Antes de morir, el Padre Ramírez le confesaría al Padre Rodríguez: “*Modo autem – mihi confitebatur ultimis diebus vitae suae – video veriore esse sententiam Caietani*” (S. RAMÍREZ, *De Analogía*, ed. cit., I, p.XIII). No obstante, la posición del Padre Ramírez durante su juventud no debe ser rechazada tan simplemente, sino que debe enmarcarse dentro de un determinado contexto histórico-filosófico que en aquel tiempo era positivista y anti-metafísico, donde el logicismo pretendía reducir las proposiciones analógicas a fórmulas matemáticas.

Según Gamba, esta retractación se debió a que el Padre Ramírez observó que la analogía no se dice de las cosas en cuanto son reales, sino en cuanto son conocidas, de lo cual se colige que se trata de segundas intenciones y no de primeras²²⁰. Además, la universalidad - sea lógica o analógica - también es una segunda intención, porque es una característica del concepto en cuanto conocido y, por consiguiente, es objeto de la Lógica en cuanto fundamento inmediato, mientras que su fundamento real pertenece tratarlo a la Metafísica.

No debemos olvidar que el término *analogía* fue empleado primeramente por los matemáticos y sólo después por los metafísicos, pues aquélla conlleva esencialmente una semejanza proporcional entre cosas semejantes o proporcionadas. Ahora bien, cuando hablamos de *proporción* necesariamente nos estamos refiriendo a la *cantidad*, la cual puede ser predicamental (o categorial) y trascendental (o metafísica). De este modo, la traslación del término analogía se basó en una profundización abstractiva en el concepto cantidad: al pasar de la esfera predicamental a la trascendental, se ha despojado a la cantidad de toda materia y corporalidad - incluso de la materia inteligible que estudian los matemáticos - para quedarnos con la cantidad metafísica. A cada clase de cantidad (física, matemática y metafísica) le corresponde una *unidad de medida* que permite analizarla más perfectamente: mientras la cantidad física no se mide por unidades iguales entre sí, como ocurre con la cantidad matemática, sino por degradación entre la unidad simple y un principio potencial de multiplicidad, la cantidad metafísica alcanza a todo el ente y cuyo punto de referencia es Dios: “De Dios se puede predicar con toda propiedad la unidad trascendental discreta. Él es la medida de toda unidad discreta que viene determinada, en las criaturas, por la forma específica indivisible (...). Dios es la unidad tomada en el sentido de máxima perfección y simplicidad pura, respecto de la cual se establece una jerarquía en la cantidad intensiva de perfección”²²¹.

²²⁰ “Como ésta (la analogía) es siempre una cierta predicabilidad, y la predicabilidad se apoya en la universalidad, el fundamento inmediato de la analogía es la universalidad del nombre y del concepto análogos. Pero a su vez esta universalidad proviene de la abstracción considerada tanto como operación del entendimiento como por parte del fundamento de dicha operación” (J. GARCÍA LÓPEZ, “La Analogía en general”, ed. cit., p.213).

²²¹ J.M. GAMBRA, *op. cit.*, p.111: El Padre Ramírez distingue en la cantidad predicamental, una *discreta* y otra *continua*. La primera se refiere a aquellas cantidades cuyas partes no se unen en un límite común y son indivisibles, como los números; a diferencia de la segunda, que se refiere a las superficies o longitudes que sí son divisibles. Analógicamente, esta división se traslada a la cantidad

No obstante, por ser trascendental ya que recorre todo el dominio del ente, la cantidad metafísica no tendrá unidades de medida en perfecta homogeneidad como la proporción matemática, sino que en este campo hablaremos propiamente de semejanza (o conformidad) y desemejanza (o disconformidad) más que de igualdad o desigualdad²²². Por esta razón, la proporción metafísica puede admitir elementos pertenecientes a distintos géneros siempre que converjan entre sí en algún orden, ya que la analogía metafísica relaciona cantidades trascendentales que se encuentran en todos los géneros y tipos de ser²²³. Estas cantidades, al no conmensurarse adecuadamente, pueden incluir elementos infinitos a diferencia de la proporción matemática, tal como lo explica Santo Tomás: “No es inconveniente que se salve este modo de proporción entre Dios y la creatura, aunque disten infinitamente: y por eso es posible la unión de uno y otro”²²⁴

Habiendo comprendido que la unidad de medida metafísica es la semejanza proporcional, distinta de la igualdad matemática o identidad física, es posible entender la unidad del concepto análogo: el nombre análogo - que es la significación del concepto - puede ser múltiple, pero esta multiplicidad se reduce a cierta unidad porque el nombre está significando muchas relaciones a una y la misma cosa, lo cual es explicado egregiamente por el Padre Ramírez:

En la razón analógica no hay identidad ni diversidad, o unidad y pluralidad, por modo de una composición real de razón idéntica y de razón diversa; sino por modo de una razón más eminente, que es analógica y trascendental la cual, si se compara con la pluralidad de los

trascendental y así la *discreta* establece un orden de sucesión entre las especies tomadas como unidades; mientras que la *continua*, se refiere al grado de perfección formal o intensiva de un ser fuera de toda connotación material (Cf. S. RAMÍREZ, “De analogía secundum doctrinam aristotelico-thomisticam”, ed. cit., pp.207-212).

²²² Recordemos la etimología de la palabra *analogía*: α (que en algunas ocasiones significa comparación) y $\lambda\omicron\gamma\omicron$ (que puede significar razón, concepto o proporción), lo que nos permite definir etimológicamente analogía como ‘comparación entre razones o proporciones’. A su vez, la comparación es sinónimo de relación o semejanza por lo cual es distinta de la igualdad. De este modo, mientras la identidad es la unidad en la sustancia y la igualdad es la unidad en la cantidad; propiamente, la semejanza es la unidad en la cualidad (Cf. J. GARCÍA LÓPEZ, *op. cit.*, pp.193/4).

²²³ “*Itaque fundamentum relationis aequalitatis, vel inaequalitatis, et consequenter rationis et proportionis, vere et proprie multoque perfectius salvatur in formis et essentiis et perfectionibus incorporeis, quae sunt ipsa quantitas virtualis, quam in ipsa quantitas corporea physica et mathematica, quantum ad id quod vere essentielle est in quantitate*” (S. RAMÍREZ, *De Analogia*, ed. cit., I, n.234).

²²⁴ SS, III, d.1, q.1, ad 3: Santo Tomás responde a la objeción que planteaba la imposibilidad de la Encarnación porque al no haber proporción entre Dios y el hombre ya que distan infinitamente, no puede haber unión. Sin embargo, la objeción habla de proporción matemática y no metafísica.

equívocos, es una; al mismo tiempo que, si se compara con la unidad e identidad de los unívocos, es múltiple y diversa²²⁵.

Ahora bien, entre muchos analogados existe un orden en la realización del concepto significado por el nombre, lo cual significa que siempre existirá un principio para aquel orden: éste es el *primer analogado*, que siempre estará en la definición de los restantes analogados, pues el más y el menos o la anterioridad y la posterioridad, se dicen de acuerdo a la adecuación de éstos con respecto a aquel primero. El Padre Ramírez siempre admitió que la analogía conlleva una jerarquía, implicando la existencia de un primero y al que los restantes hacen referencia²²⁶. No obstante, reconoce diferencias con respecto al primer analogado tanto en la analogía de atribución (intrínseca o extrínseca) como en la analogía de proporcionalidad (propia o impropia). Así, por ejemplo, el concepto ‘sano’ que se refiere a la salud del animal como primer analogado, prescinde de sus inferiores porque no necesita definirse en relación a un medicamento; pero cuando decimos que el medicamento es ‘sano’, sí debe referirse a la salud del animal para su definición. En cambio y cuando hablamos del ‘corazón en el animal’ y ‘cimientos de una casa’, existe una razón común que no ha prescindido de sus inferiores, sino sólo imperfectamente, porque el análogo no puede entenderse sin los analogados pero, al mismo tiempo, es aquello por lo que todos los analogados se definen: esta razón común - ‘el principio de una cosa’ - se realiza proporcionalmente tanto en el animal como en la casa. Al respecto, el teólogo salmantino aclara:

De este modo, formalmente hablando, no se da un primer analogado numérico, como en el analogía de atribución, sino que en su lugar permanece la forma común análoga por una razón, que no tiene sino una superioridad analógica sobre todos los analogados por ella contenidos²²⁷.

²²⁵ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, I, n.291: Por otro lado, el teólogo salmantino agrega: “*Neque tamen unitas et pluralitas, identitas et diversitas conceptus formalis analogorum sunt intelligendae quasi duae rationes iuxtapositae, sed potius est conceptus omnino simplex et indivisus simul tamen indenticus et diversus*” (II, n.748). Así, por ejemplo, muchas cosas diversas poseen cierta unidad porque existe un concepto común en el cual coinciden: tanto Pablo y Pedro, el gato y el perro, la sustancia y la cualidad, el Creador y la creatura coinciden en ser entes aunque de maneras muy diversas.

²²⁶ “*Totum namque potentiale sive potestativum est analogum analogia attributionis intrinsecae, quia adest quidem secundum essentiam cuiuslibet parti, sed secundum completam virtute est in parte suprema, quia superior potentia habet in se completius ea quae sunt inferioris*” (S. RAMÍREZ, *op. cit.*, II, n.1032).

²²⁷ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, IV, n.1962

A lo largo de estas líneas, hemos investigado en qué consiste la analogía en general sin todavía adentrarnos en sus distintas especies y aplicaciones. Sin embargo, todavía nos queda precisar qué debe entenderse por concepto análogo, si queremos comprender con mayor provecho la relación analógica y su aplicación a la beatitud, más aún teniendo en cuenta lo que dijimos más arriba respecto de la primacía que tiene la Lógica en el estudio de la analogía. Como bien acota Gamba, la cosa misma que se conoce a través del concepto formal, se llama concepto por analogía de atribución extrínseca a dicho concepto. “Pues, aunque la razón significada por el nombre ‘concepto’ primero se cumple en el concepto formal, esta noción se extiende hasta su objeto (concepto objetivo) en virtud de que lo entendido es en cierta manera causa del concepto que de él se tiene”²²⁸.

Por su parte, los nombres análogos significan inmediatamente un concepto formal ni totalmente idéntico y único como los unívocos, ni completamente diverso y múltiple como los equívocos, sino que participa de la igualdad y la diversidad. En la analogía de atribución, el primer analogado juega el papel de concepto formal común, descendiendo a los analogados secundarios por participación desigual en forma de causalidad extrínseca, permitiendo definirlos y ordenarlos, porque el concepto formal de éstos connota indirectamente el analogado principal. De esta manera, en este tipo de analogía se da mejor el orden que en otras, porque existe una subordinación a un primero único²²⁹. Esta unidad, que es perfectamente coherente,

²²⁸ J.M. GAMBRA, *op. cit.*, p.171: El concepto formal difiere real y esencialmente del concepto objetivo: mientras el formal tiene un ser inmaterial y accidental – en cuanto pertenece al entendimiento posible como a su sujeto –, el objetivo es ante aquel que tiene un ser substancial y material, en cuanto que sólo es potencia inteligible por mediación de los sentidos. Sólo así puede decirse que el entendimiento posible es potencialmente todas las cosas, en cuanto puede identificarse con cualquier objeto real, no en su ser material y físico sino en su ser inmaterial e intencional.

²²⁹ Cf. *Ibidem*, pp.213-219: Así, el teólogo salmantino le responde a los cayetanistas quienes le negaban toda unidad conceptual a la analogía de atribución, a diferencia de los suarecianos, que sí hacen prevalecer la unidad en la atribución aunque nieguen la proporcionalidad propia. En efecto y para el Padre Suárez, la captación del concepto análogo se produce por la abstracción confusiva de las formas que inadecuadamente se aúnan en una razón común. Así, por ejemplo, el concepto de ‘ente’ contiene a sus inferiores en potencia imperfecta o confusamente, lo cual es compartido hasta cierto punto por el Padre Ramírez. Sin embargo, el problema de Francisco Suárez es más profundo porque radica en el modo de entender el concepto. Para el Doctor Eximio, el concepto formal se identifica con el mismo acto intelectual en el que se conoce la cosa, de modo que el concepto objetivo no es un objeto real exterior individual sino la razón que es representada propiamente por el concepto formal, es decir, una realidad mental en la cual termina el acto de conocimiento que es el concepto formal y que puede diferir del objeto real (Cf. F. SUÁREZ, *Opera Omnia* (tomus XXV: *Disputationes Metaphysicae*), editio nova a M.D. André, Paris, Apud Ludovicum Vivès, 1856, d.2, s.2).

mediante la abstracción extrae el concepto de uno de los analogados y luego los aplica a los otros.

En cambio y en la analogía de proporcionalidad, la multiplicidad de analogados no nace porque varios se ordenen a uno, sino que cada analogado se refiere proporcionalmente al que le corresponde de manera diversa: es decir, la unidad no procede de un primer analogado al cual todos se refieren, sino que todas las proporciones convienen proporcionalmente entre sí. Sin embargo, esta conveniencia no supone la destrucción de la unidad, porque no se están yuxtaponiendo varios conceptos formales en la analogía, sino que simultáneamente la razón única es una y diversa: “Aquí (en la analogía de proporcionalidad), el concepto formal no se da con plenitud de razón en uno de los analogados numéricamente uno, sino que contiene todos los analogados como en potencia y de él participan todos desigualmente”²³⁰. Por eso, las semejanzas entre los analogados se producen por causalidad formal intrínseca: *formal*, porque el análogo respecto de sus analogados no está en potencia perfecta como los unívocos, sino en una potencialidad imperfecta o confusa al modo como se extrae la forma de la materia; e *intrínseca*, porque explicita lo que estaba confuso e inmediatamente en acto dentro del análogo común. A diferencia de la atribución, la unidad del concepto procede de la significación de una sola cosa aunque de modos diferentes.

Ahora bien y luego de haber repasado los orígenes de la analogía, teniendo en cuenta la unidad del concepto análogo que significa al mismo tiempo muchas relaciones, consideramos oportuno adentrarnos en la aplicación de aquella y considerar sus distintos modos. Para ello, traduciremos dos textos del *Doctor Angélico* que, según el Cardenal Cayetano y la mayoría de los tomistas, fundamenta la división de la analogía en desigualdad, atribución (intrínseca y extrínseca) y proporcionalidad (propia o metafórica). Si bien, esta terminología - tal como la conocemos hoy - no se encuentra en el texto sino que fue obra del ilustre cardenal, no deja de ser una interpretación clarificadora y de algún modo afortunada. El primer texto que citaremos es extraído de *Super Sententiis* y fundamenta las analogías de desigualdad y atribución. En efecto, Santo Tomás dice: “Algo se dice analogía de

²³⁰ *Ibidem*, p.193: Recordemos que los análogos no significan muchas cosas, sino de muchos modos.

tres maneras: según sólo la intención y no según el ser (= analogía de atribución extrínseca): esto es cuando una intención se refiere a muchas cosas según un antes y un después, la cual - sin embargo - no tiene ser sino en uno, como la intención 'salud' se refiere al animal, la orina y el alimento de modo diverso, según un antes y un después, no según un ser diverso, porque el ser de la 'salud' no está sino en el animal.

Según el ser y no según la intención (= analogía de desigualdad): esto sucede cuando se parecen en la intención de algo común, pero aquello común no tiene ser de una razón en todos, como todos los cuerpos se equiparan en intención a la corporeidad, de donde el lógico quien sólo considera las intenciones, dice el nombre 'cuerpo' predicándolo de todos los cuerpos unívocamente; pero el ser de la naturaleza común no tiene la misma razón en los cuerpos corruptibles e incorruptibles. Por eso, el metafísico y el físico consideran la realidad según el ser, no el nombre 'cuerpo' ni ninguna otra cosa que se diga unívocamente acerca de los corruptibles e incorruptibles, como sostiene Aristóteles y Averroes.

Según la intención y según el ser (= analogía de atribución intrínseca): esto sucede cuando no se parecen ni en la intención común ni en el ser como el ente se dice tanto de la substancia como del accidente, siendo necesario que en éstos, la naturaleza común tenga algo de ser en cada uno de aquellos que se dice, pero que difiera según la razón de mayor o menor perfección. Y, de manera semejante digo, que la verdad, la bondad y todas estas cosas, se dicen analógicamente tanto de Dios como de las creaturas, en cuanto mayor o menor perfección y por eso, como no pueden ser según el mismo ser tanto uno como los otros, son verdades diversas”²³¹.

En cambio, el segundo texto es extraído del *De Veritate* y distingue en la analogía de proporcionalidad, tanto la propia como la impropia o metafórica: “En efecto, cuando un nombre implica algo a causa de su significación principal, en la cual no puede darse conveniencia entre Dios y la creatura, como resulta en todas aquellas cosas que simbólicamente se dicen de Dios (= analogía de proporcionalidad

²³¹ SS, I, d.19, q.5, a.2 ad 1: Como veremos en el párrafo último de este capítulo, el Padre Ramírez corregirá la opinión del Cardenal Cayetano, quien sostenía que Santo Tomás hablaba en este párrafo de analogía de proporcionalidad en vez de atribución intrínseca (los paréntesis son nuestros).

metafórica), como león, sol u otros nombres, porque esta definición encierra materia, la cual no puede atribuírsele a Dios.

De manera distinta ocurre, cuando el nombre que se dice de Dios y de la creatura no implica en el significado principal algo por lo cual que no pueda darse la conveniencia entre la creatura y Dios; como son todas las cosas en cuya definición no encierran defecto, ni dependen de la materia según el ser, como el ente, la bondad y todas estas cosas (= analogía de proporcionalidad propia)²³².

Una vez citado y traducidos estos párrafos de vital importancia para entender el párrafo último de este capítulo, nos detendremos a explicar cada una de las analogías que se han mencionado intentando aclararlas aún más. En efecto, la **analogía de desigualdad**, tan despreciada por los escolásticos posteriores a Cayetano y tan utilizada por Aristóteles y Santo Tomás, es entendida *secundum esse et non secundum intentionem*. El Padre Ramírez sostiene que - en la analogía - el *esse* no es sinónimo de *actus essendi* sino de esencia o naturaleza real, no aquella captada intelectualmente, que siendo diferente del acto de ser se ordena a él como parte del supuesto; ni tampoco la *intentio* debe ser entendida como intención lógica o segunda sino primera, fundándose directamente en la realidad y que tan sólo se encuentra en el alma en estado de abstracción y universalidad. Por eso, el teólogo salmantino define a esta analogía como:

(Son análogas) aquellas cosas cuyo nombre es idéntico, pero la razón significada por el nombre es idéntica según la intención, pero diversa según la cosa o ser real de la esencia, es decir, igual según la intención, pero esencialmente desigual según la cosa²³³.

Queda claro que la desigualdad no es accidental sino esencial y formal, producida por las diversas especies de un mismo género. Si bien, lógicamente el género es unívoco, metafísicamente es análogo porque éste en cuanto significa la esencia real se produce de maneras diversas en sus especies inferiores. Así, por ejemplo, el nombre 'cuerpo' con que se designa a un género de seres, se aplica igualmente a todos los individuos de las especies que contiene, no sólo en cuanto al nombre sino también en cuanto a su razón: 'substancia sometida a tres dimensiones'. Esta razón vale tanto para el cielo como para el fuego en cuanto son cuerpos; sin

²³² DV, q.2, a.11 (los paréntesis son nuestros).

²³³ S. RAMÍREZ, *De Analogia*, ed. cit., IV, nn.1557-58

embargo, a pesar de esta igualdad en la *intentio*, cada especie de cuerpo realiza de modo diverso la perfección de la corporeidad²³⁴.

Por otro lado, la **analogía de atribución** es entendida *secundum esse et secundum intentionem* y significa “la predicación de una razón según un orden de prioridades, desde aquel a quien más perfectamente conviene dicha razón”²³⁵. Así, por ejemplo, tenemos el clásico ejemplo del nombre ‘salud’: se llama sano al animal por ser sujeto de la salud, en cambio al medicamento en cuanto es su causa eficiente y al color en cuanto es signo de la salud del animal. La relación puede ser según cualquiera de las cuatro causas, aunque no debe olvidarse que la causalidad formal debe entenderse por causalidad ejemplar. De este modo, sólo uno de los analogados posee formalmente la nota designada por el nombre, que es la salud del animal y al que denominamos primer analogado. Sin embargo, existe una excepción donde el primer analogado es causa de la forma intrínseca de los secundarios, como ocurre con el nombre ‘sabiduría’: se llama sabio a Dios y, por analogía intrínseca, también se le atribuye a la creatura. Así, la diferencia entre analogía de atribución tanto **intrínseca** como **extrínseca** se basará en el modo cómo se entienda al primer analogado en cuanto causa – formal, ejemplar o eficiente – del resto de los analogados²³⁶. En la atribución intrínseca, el nombre análogo se comunica a los

²³⁴ Recogemos otro ejemplo que dilucida aún más esta analogía: “Entre un abeto y un buey y un hombre no hay igualdad real, sino sólo semejanza, pues los tres son vivientes; pero sí que puede establecerse una igualdad lógica, pues la representación abstracta de *viviente* prescinde de todas las diferencias entre los vivientes y retiene sólo aquello en que coinciden o son enteramente iguales. En este caso tendríamos una analogía real, juntamente con una univocidad lógica; y este tipo de analogía que es sólo real, pero no lógica, se llama *analogía de desigualdad*” (J. GARCÍA LÓPEZ, “La Analogía en general”, ed. cit., p.199).

²³⁵ J.M. GAMBRA, *op. cit.*, p.256

²³⁶ Cf. *Ibidem*, pp.259-267: En su juventud, nuestro autor adhirió a la postura del Cardenal Cayetano, quien reducía la analogía de atribución a su forma extrínseca e interpretaba el texto de las *Sentencias* como el fundamento de la analogía de proporcionalidad (Cf. S. RAMÍREZ, “De analogía secundum doctrinam aristotelico-thomisticam”, ed. cit., pp.343-351). Durante su madurez y hasta el momento de su muerte, modificó completamente su opinión y se convirtió en un acérrimo defensor de la analogía de atribución intrínseca basándose en la recta interpretación del mencionado párrafo, como lo mostraremos en el parágrafo último. El mismo Santo Tomás sostiene que la razón de bien, también se participa a los fines y medios aunque de forma menguada, atribuyéndoles bondad intrínsecamente. No obstante, no existe impedimento para que una misma cosa pueda formar parte de una analogía de atribución y también de proporcionalidad propia según los diversos aspectos en que se presenta. Así, por ejemplo, la participación del ser divino por las creaturas que fundamenta la analogía de atribución intrínseca, permite e incluso conlleva una analogía de proporcionalidad propia: tal como Dios se halla respecto de su ser, de su vida y de sus sabiduría, así está la creatura en relación a su ser, a su vida y a su sabiduría. De este modo, como para el tomismo la composición del ente (esencia y acto de ser) es de suma importancia, la proporcionalidad ejercerá primacía sobre la atribución porque la unidad del

analogados conforme a la razón inmediatamente significada por el nombre; en cambio, en la atribución extrínseca, el nombre se comunica al analogado principal porque en él se da realmente la razón inmediata y propiamente significada por el nombre, mientras que en los analogados secundarios, no se da la razón propia ni impropriamente significada: el nombre ‘militar’ sólo se comunica propia y perfectamente a los hombres que poseen el arte de la guerra y gracias al cual señalamos como ‘militar’ al uniforme, vehículo y armamento. Una última característica de esta analogía, se basa en el orden de los analogados secundarios según un antes y un después de acuerdo se acerquen o se alejen del primer analogado, el cual debe aparecer en la definición o razón de éstos.

Finalmente, la **analogía de proporcionalidad** puede ser entendida *secundum intentionem et secundum esse* (al modo como la interpretó Cayetano, pero agregando que puede complementarse con la analogía de atribución intrínseca) aunque Santo Tomás no la haya formulado explícitamente de esa manera. Más arriba habíamos dicho que la analogía se definía como comparación de proporciones, las cuales pueden ser simples (analogía de atribución) o compuestas (analogía de proporcionalidad). Así, por ejemplo, “se habla de quietud respecto del aire y del mar porque la tranquilidad es al mar como la serenidad es al aire. En lo cual fácilmente se ve, que los objetos denominados con el mismo nombre lo son con relación a cosas diversas y no respecto de una sola, como acontece al atribuir ‘sano’ al paseo y al alimento en relación a los humores del animal”²³⁷. Como puede observarse en el ejemplo, en la analogía de proporcionalidad el nombre común no designa términos absoluta e independientemente considerados, sino unos objetos en cuanto se relacionan con otros de forma parecida.

ente es de proporción. Y la comparación entre dos entes será una proporcionalidad, donde el *esse* intrínseco a cada ente le convendrá a su manera, es decir, en relación a su esencia. Todo lo contrario ocurre con el Padre Suárez, quien admitía ambas modalidades de analogía de atribución, pero negaba la de proporcionalidad propia (Cf. F. SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae*, ed. cit., d.28, s.3). Para el *Doctor Eximius*, la distinción entre esencia y acto de ser es de razón, por lo cual se deteriora la riqueza metafísica del ente ya que no puede provenir de la composición de esos principios. De esta manera se pierde la proporcionalidad y se sobredimensiona el papel de la atribución, basándose en la desigualdad entre Dios y las creaturas dentro de la misma razón común de ser: el ser creado participa de manera finita del ser independiente e infinito del Creador.

²³⁷ *Ibidem*, p.272

Ahora bien, la comunicación del mismo nombre a objetos diversos, de maneras diferentes por sus relaciones a objetos distintos (lo cual siempre se produce según el ser y la intención) puede darse en forma **propia** como **impropia (o metafórica)**. En la primera, el nombre análogo se comunica esencial y totalmente - aunque proporcionalmente - a todos y cada uno de los términos de las relaciones comparadas. Así, por ejemplo, “se dice con toda propiedad que el cuerpo es hermoso y que el alma es hermosa, pero cada uno realiza la hermosura a su modo. Porque, de la misma manera que el cuerpo es bello por la debida proporción de sus miembros, así se llama bella al alma cuyas obras y palabras guardan la medida exigida por la razón”²³⁸. De esta manera, de acuerdo con el ejemplo, es posible señalar dos características de la proporcionalidad propia: la razón común designada por el nombre tiene una unidad proporcional, no numérica (como la atribución extrínseca) ni de orden (como la atribución intrínseca); y además, no es necesario que el primer analogado se ponga en la definición de los restantes porque cada uno de los analogados se denomina a sí mismo (‘bello’ se impone por algo que está en los mismos analogados y no por referencia a otro término). Por último, no debemos olvidar la agudeza del Padre Ramírez al señalar que la analogía de proporcionalidad y la de atribución intrínseca no sólo no se excluyen, sino también pueden complementarse:

Verdad es que, en gran número de casos, una misma realidad es susceptible de ambos modos: uno vertical (= ascendente o descendente: *ad unum vel ab uno* o atribución intrínseca) y otro horizontal (= *duorum ad duo vel plurium ad plura* o proporcionalidad propia), como ocurre con la noción de ente dicho de la substancia y del accidente o de Dios y de las creaturas, pero no siempre ni necesariamente²³⁹.

Respecto a la segunda, en la analogía de proporcionalidad impropia el nombre se aplica total y perfectamente a los términos de solamente una de las proporciones y, a los términos de la otra proporción, sólo imperfecta e impropriamente: así, por ejemplo, “el nombre de león se dice con toda propiedad del animal en que se salva perfectamente la razón designada por dicho vocablo, e impropriamente de un soldado valeroso, por tener esto solamente de la razón del león. Y ello, en virtud de que el león es a los restantes animales como el soldado en

²³⁸ *Ibidem*, p.274

²³⁹ S. RAMÍREZ, *De Analogia*, ed. cit., IV, n.1894

cuestión a los demás hombres”²⁴⁰. A través del ejemplo, es posible señalar dos características de la proporcionalidad impropia: por un lado, debe darse entre cantidades virtuales sensibles al menos en una de las proporciones, de manera que la otra pueda tomarse sensible o espiritualmente (así, llamamos ‘pie’ a la base de una montaña u ‘ojo del alma’ al entendimiento), y, por otro, tiene un gran parecido con la analogía de atribución de extrínseca en cuanto ambas nacen de la traslación del sentido de un término hecha por el entendimiento humano. Sin embargo, al ser una analogía según la intención y el ser, no puede ser extrínseca sino intrínseca, porque los dos objetos a los que se aplica el nombre realizan lo que éste significa aunque en órdenes diferentes de cosas, tal como lo explica Gamba: “La proporcionalidad es, por consiguiente, siempre intrínseca, pues así lo exige su naturaleza misma. Efectivamente, lo que designa el nombre común siempre es algún objeto en cuanto determinado por relación a otro; y no, como en la atribución extrínseca, un objeto porque tenga una relación con otro (con el analogado principal). No se llama león a N.S. Jesucristo porque tenga alguna relación con el animal de esa especie, sino porque posee algo de la razón designada por el nombre de león en comparación con los demás hombres”²⁴¹.

b) La consideración analógica de las cuatro causas

Nuestro autor enseña que en los cuatro géneros de causa recíprocamente comparados se da un orden y analogía, porque la causalidad no es la misma sino diversa en aquéllos. La causa eficiente y la causa final – como causas extrínsecas - influyen *moviendo* en el efecto; mientras que, por el contrario, la causa formal y la causa material – como causas intrínsecas - influyen *siendo* porque entran en la constitución de las realidades naturales. Tanto mover como influir y hacer, se dicen propiamente de la causa eficiente y sólo por cierta extensión y analogía se aplican a la causa final; como también las causas material y formal se relacionan recíprocamente como la potencia y el acto no de modo unívoco sino análogo²⁴².

²⁴⁰ J.M. GAMBRA, *op. cit.*, p.276

²⁴¹ *Ibidem*, p.279

²⁴² Cf. S. RAMIREZ, *De Ordine placita quaedam thomistica*, Biblioteca de Teólogos Españoles, Salamanca, 1963, nn.492-494.

Por esta razón, existe un doble modo de analogar los cuatro géneros de causa: el *primero* y más propio es por analogía de atribución intrínseca porque considera los cuatro simultáneamente en la totalidad de su causalidad. Si comparamos entre sí la causa material con la formal, es evidente que la material se dice analógicamente con respecto a la formal: en efecto, como estas causas causan en el ser por su propia entidad, están presentes como materia y forma en la razón de ente natural o móvil y analógicamente como potencia y acto en la razón de ente creado o finito. La razón de ente natural le conviene *per prius* a la forma y sólo *per posterius* a la materia porque, todo cuanto es, participa de la forma ya que la materia no es inteligible ni definible sino por orden a aquélla: la materia se dice naturaleza por modo de la potencia primera, mientras que la forma por modo del acto primero y cualquier cosa es cognoscible según que esté en acto y no en potencia²⁴³.

Ahora bien, lo mismo y proporcionalmente debe decirse de la comparación entre la causa eficiente y final, pues la primera no tiene razón de causa, sino por relación y dependencia del fin. Al ser causas extrínsecas, no causan por su entidad sino por moción: el agente y el fin son causas por las cuales el ente natural se hace y, el *fieri*, es sinónimo de movimiento por generación. Ciertamente, estas causas mueven pero no del mismo modo, ya que el fin mueve como bien, es decir, por modo de objeto que atrae y excita el movimiento; en cambio, el agente, mueve por modo de sujeto que impele a producir el movimiento. De esta manera, el fin es causa de la causalidad eficiente no en cuanto sea causa de su entidad sino de su causalidad, lo que demuestra un orden de prioridad y posterioridad en la razón de causa de una y otra²⁴⁴. Es decir, el primer y supremo analogado de causa es la final mientras que la eficiente se dice con respecto a aquélla; y, simultáneamente, la causa eficiente es causa de la causalidad de la materia y la forma, pues, hace que por su movimiento ésta sea receptiva de aquélla. El teólogo salamantino resume así estas relaciones de orden:

Y, por eso, los otros tres géneros de causas dependen esencialmente *in causando* de la causa final, de la cual participan su causalidad a su modo. De donde analógicamente se dicen causas por analogía de atribución

²⁴³ Cf. *Ibidem*, n.503-505.

²⁴⁴ “*Finis movet ut ratio agendi vel movendi; agens vero ut excitatus vel attractus a praedicta ratione*” (*Ibidem*, n.507).

intrínseca hacia aquélla y por aquélla, porque todas estas son verdaderas causas y no por mera denominación extrínseca²⁴⁵.

Por esta razón, todo conocimiento verdaderamente científico mediante definición y demostración, debe hacerse siguiendo el orden causal de manera que el orden y la analogía de las causas se refleje en los distintos modos de definir y demostrar, reluciendo nuestro modo propio de conocimiento que es discursivo.

Con respecto al *segundo* modo es a través de la analogía de proporcionalidad propia y las causas son tomadas *binae et binae*, es decir, se comparan recíprocamente las causas extrínsecas con las intrínsecas; y luego, la material con la formal y la eficiente con la final²⁴⁶.

Ciertamente, la causa final es causa de la causalidad de la causa eficiente aunque no de su entidad y así, por ejemplo, la salud - que es el fin de la medicación - no es causa de la entidad del médico; mientras que la causa eficiente sí es causa de la entidad del fin aunque no de su causalidad ya que, a través de su operación, el agente obtiene el fin en cuanto objeto o *in executione* y así, por ejemplo, sucede tanto en el orden natural como sobrenatural según las palabras del Santo Doctor: “La acción que conduce al fin, o bien la produce (= *factiva finis*), cuando no excede la capacidad del que actúa (o agente) para conseguirlo, como la medicación produce la salud; o bien lo merece (= *meritoria finis*), cuando el fin excede la capacidad del que actúa para conseguirlo y, por lo tanto, lo espera como dado por otro”²⁴⁷. De modo semejante, la causa formal es causa de la causalidad de la causa material en cuanto es acto y perfección de la materia: al mismo tiempo, la causa material es causa de la causalidad formal en cuanto es potencia receptiva y limitativa de la forma y así, por ejemplo, la materia prima es pura potencia receptiva respecto de cualquier forma y

²⁴⁵ *Ibidem*, n.514: “*Sed tamen illud est prius simpliciter dicendum ordine naturae, quod est prius secundum genus illius causae quae est prior in ratione causalitatis; sicut finis, qui dicitur causa causarum, quia a causa finali omnes aliae causae recipiunt quod sint causae: quia efficiens non agit nisi propter finem, et ex actione efficientis forma perficit materiam, et materia sustinet formam*” (DV, q.28, a.7).

²⁴⁶ Cf. *Ibidem*, n.520.

²⁴⁷ I, q.62, a.4: Aquí debemos hacer una sutil distinción, porque Santo Tomás sostiene que tanto los hombres como los ángeles *merecen* la bienaventuranza eterna en cuanto el fin *sobrenatural* excede la virtud del agente, lo cual es absolutamente cierto. Sin embargo, la beatitud *natural* nunca hubiese excedido la capacidad del agente para conseguirlo, sino más bien, él mismo la hubiese *producido* porque el fin le era absolutamente proporcionado, pues como decía el Angélico siguiendo las palabras de Aristóteles: *beatitudo, quae habet rationem finis, et est praemium virtutis*.

por lo tanto infinitamente determinable: la forma - en sí misma considerada - es común a muchos, pero una vez recibida por la materia se hace determinada de una cosa. Así concluye el Padre Ramírez cuando compara analógicamente estas causas:

La materia y la forma se corresponden y se proporcionan recíprocamente, al igual que el agente y el fin (...). Por eso, la proporcionalidad es proporción de las proporciones: por la cual la causa eficiente y final a su modo son recíprocamente proporcionadas como también la causa material y formal; evidentemente se sigue que entre ambas series se da verdadera y propiamente dicha analogía de proporcionalidad²⁴⁸.

Por un lado, en la serie de causas tanto material como formal sabemos que existe proporción, no sólo entre la materia y la forma sino también entre la potencia y el acto, de manera que es necesario distinguir y diversificar las potencias como se diversifican los actos: pues la materia tiene razón de potencia primera pasiva en el orden del ser, mientras que la forma de acto primero en el mismo orden. Por consiguiente, así como nada se recibe en este orden sino por razón de la materia; así tampoco nada se da sino por razón de la forma. Ahora bien, las realidades corporales se componen esencialmente de materia y forma o de potencia y acto en el orden físico en cuanto móviles; pero como realidades creadas se componen de esencia y *esse* o de potencia y acto en el orden metafísico en cuanto finitos y, por esta razón, existe una doble composición a diferencia de las realidades espirituales. Los ángeles y el alma humana no se componen de materia y forma porque ésta - en cuanto espíritu - trasciende cualquier tipo de cuerpo; sin embargo, no son actos puros ni tienen su propio *esse* y, por lo tanto, necesariamente deben ser realidades compuestas de potencia y acto en el orden metafísico como señala el teólogo salamantino:

Tanto los componentes como los compuestos en uno y otro orden son semejantes y proporcionales (...) y rige la analogía de proporcionalidad propia: así como en las realidades corporales o físicas se componen por composición real de materia y forma como de potencia y acto en el orden físico; así también, todas las realidades creadas - incluso espirituales e incorpóreas - están compuestas por composición real de esencia y *esse* como de potencia y acto en el orden metafísico²⁴⁹.

Por otro lado, en la serie de causas tanto eficiente como final existe proporción recíproca entre el orden de los agentes y los fines. En efecto, así como la causa primera - en el orden de las causas eficientes - es pura y por esencia, mientras

²⁴⁸ S. RAMÍREZ, *De Ordine*, ed. cit., n.528

²⁴⁹ *Ibidem*, n.537

que las segundas son causadas y participan de su poder causal, siendo aquélla realmente más fuerte y eficaz que todas las causas segundas; así también, el fin último – en el orden de las causas finales – es puro y por esencia mientras que el resto de los fines son finitos y participan de su finalidad cuyo influjo se extiende tanto a fines intermedios como próximos. En otras palabras, así como en el género de la causa eficiente la virtud de la causa primera permanece en todas las causas consiguientes; así también, la intención del fin principal mantiene su virtud en todos los fines secundarios manifestando claramente la proporcionalidad que existe entre las causas extrínsecas, pues, la causa primera y universal se corresponde con el fin último y universal del mismo modo como las causas segundas se refieren a los fines particulares según el principio *secundum ordinem agentium est ordo finium*, que también debe aplicarse a las relaciones estipuladas entre el orden natural y sobrenatural como es sostenido por el teólogo salamantino siguiendo al Angélico:

Así como para conseguir el fin natural se requieren y bastan las fuerzas naturales del agente; así también para merecer y alcanzar el fin sobrenatural son postuladas las fuerzas sobrenaturales de la gracia, puesto que las meramente naturales no bastan (...). Y el fin al que son las cosas ordenadas por Dios es doble: uno, que sobrepasa la capacidad y proporción de la naturaleza creada, y este fin es la vida eterna, que consiste en ver a Dios, algo que sobrepasa la naturaleza de cualquier criatura. El otro fin es proporcionado a la naturaleza creada, y que puede alcanzar con sus fuerzas la misma naturaleza creada²⁵⁰.

Tal como explicase el Padre Ramírez, el conocimiento verdaderamente científico debe remontarse a las causas mediante definiciones y demostraciones y, de esta manera, nos muestra las relaciones causales que rigen a las distintas partes de la filosofía. La *Physica* o Filosofía Natural - que considera al ente móvil o cuerpo natural esencialmente constituido de materia prima y forma substancial necesariamente dependientes de un motor y un fin - demuestra por todas las causas y por eso sus definiciones son perfectísimas. Pues, a la ciencia natural le corresponde tratar acerca de las realidades físicas, es decir, aquéllas que tienen como principio al

²⁵⁰ *Ibidem*, n.551; I, q.23, a.1: En otro lado, Santo Tomás refuerza la distinción entre órdenes que incluye la proporción de los agentes respecto de sus fines: “*Cum Deus sit primum movens simpliciter, ex eius motione est quod omnia in ipsum convertantur secundum communem intentionem boni, per quam unumquodque intendit assimilari Deo secundum suum modum (...). Sed homines iustos convertit ad seipsum sicut ad specialem finem, quem intendunt, et cui cupiunt adhaerere sicut bono proprio (...). Et ideo quod homo convertatur ad Deum, hoc non potest esse nisi Deo ipsum convertente*” (I-II, q.109, a.6).

movimiento porque son materiales. No obstante, su movilidad y materialidad es abstraída porque no puede haber ciencia del cambio o del flujo y, por esta razón, el hombre es considerado por la *Physica* no como Sócrates con sus carnes y huesos particulares, sino como universal de carne y hueso, porque lo singular incluye la razón de materia *signata* mientras que lo universal la de materia *commune*²⁵¹. Así, por ejemplo, por parte de la causa material, el hombre es mortal porque tiene cuerpo corruptible; por la formal, demuestra que su alma es inmortal debido a su espiritualidad e inmortalidad; por la eficiente, lo define como animal racional pues es generado por otro semejante y, por la final, demuestra que el alma humana no sólo tiene muchas potencias sino que son más numerosas que las del resto de los vivientes y, por eso, su principio vital es más digno y capaz de un bien mayor porque posee inteligencia y voluntad:

Porque la causa final es la primera y más poderosa de todas, se sigue que sus demostraciones a partir del fin verdadero y real son las más poderosas en esta parte de la filosofía. De esta manera vemos que las partes y los órganos de los vegetales y animales son así estructurados y dispuestos para que ejerzan especialmente sus funciones por el bien común de todos los vivientes, esto es, por la conservación, evolución y salud de los individuos y de las especies²⁵².

Cualquier especie de alma exige recíprocamente un cuerpo orgánico de especie distinta y, por esta razón, el alma humana no puede informar el cuerpo – incluso del animal irracional más perfecto – como tampoco el cuerpo humano puede ser informado por cualquier alma: la estructura orgánica del cuerpo humano y su complejidad debe ser tal que sirvan congruentemente al alma en sus operaciones. El alma humana no sólo es alma sino también espíritu: si bien, emerge del cuerpo que se prepara a ella, del mismo modo como los sentidos se disponen para las operaciones espirituales, lo trasciende porque su capacidad de entender y querer no se explican por la materia²⁵³.

²⁵¹ “Unde oportet quod huiusmodi rationes, secundum quas de rebus mobilibus possunt esse scientiae, considerantur absque materia signata et absque omnibus his quae consequuntur materiam signatam, non autem absque materia non signata, quia ex eius notione dependet notio formae quae determinat sibi materiam” (In BT, p.3, q.5, a.2 co.2). Las razones abstraídas - es decir, inmóviles y sin materia particular - se comparan a las realidades materiales y móviles como principio de conocimiento de aquéllas, puesto que toda realidad se conoce por su forma y así es posible tener ciencia de las realidades exteriores al alma.

²⁵² S. RAMÍREZ, *De Ordine*, ed. cit., n.562.

²⁵³ Cf. *Ibidem*, n.564/5

Otra parte de la filosofía es la *Lógica* en la que sólo se dan definiciones y demostraciones por la causa formal, ya que tiene por objeto las segundas intenciones cuya razón proviene de las cosas en cuanto están en el intelecto, es decir, abstraídas universalmente de la materia singular o *signata* y haciéndolas aptas para predicarse de muchos. De este modo, estas intenciones segundas no se atribuyen a las cosas en cuanto son en sí mismas sino porque sólo son en el intelecto, como sucede con la razón de género y especie: no hay nada en las cosas, que existen fuera del alma, de cuya semejanza sea la razón de género o especie. Estas intenciones son fruto de la reflexión que el intelecto hace de sí mismo y por eso no se atribuyen a las cosas de la realidad extramental y, si bien, tienen un fundamento *in re* porque no son ficciones ni quimeras de la imaginación, éste es remoto porque el fundamento próximo es en el intelecto. Como bien se percató Santo Tomás a lo largo de *Super Boetium De Trinitate*, algo semejante ocurre con la *Matemática*, ya que ésta no considera a la cantidad como primer accidente de la substancia corpórea – como la *Physica* - sino única y formalmente como *mensurabilis*, que es la cantidad presente en el intelecto y abstraída de su estado real, pudiendo ser divisible y numerable: “Según la razón de su substancia, la cantidad no depende de la materia sensible sino sólo de la materia inteligible (...). La substancia, que es la materia inteligible de la cantidad, puede ser sin la cantidad de donde considerarla sin ella pertenece más al género de la separación que de la abstracción”²⁵⁴.

Ahora bien, la abstracción puede ser de dos modos: *totalis* o cuando el todo se abstrae de las partes y *formalis* o la forma de la materia. Sin embargo, la materia no puede ser completamente abstraída de la forma por el intelecto al intervenir en su razón de esencia, del mismo modo como es imposible separar de la substancia a todos los accidentes que se comparan y dependen de ésta. En efecto, los accidentes sobrevienen a la substancia en un cierto orden y así, por ejemplo, primero adviene la cantidad, luego la cualidad, las pasiones y el movimiento y de esta manera la cantidad se entiende *per prius* de la materia que actúa como sujeto, mientras que las cualidades sensibles sólo *per posterius* en cuanto se dicen de la materia sensible. Las matemáticas no abstraen la forma substancial de la materia - ya que una no puede

²⁵⁴ In BT, p.3, q.5, a.3, co.2-3

entenderse sin la otra - sino sólo la forma accidental, que es la cantidad o la figura. De esta manera, el Padre Ramírez explica la similitud entre ambas ciencias formales pues, al igual que las intenciones lógicas, las matemáticas tampoco son ficciones quiméricas sino que tienen fundamento remoto en la cantidad física, y próximo, en el intelecto que la abstrae matemáticamente:

De este modo, todas las intenciones lógicas y matemáticas, es decir, la universalidad, la singularidad y la predicabilidad por parte de la Lógica; y la divisibilidad y mensurabilidad por parte de la Matemática, son *puramente formales* y abstraídas de la materia, por eso una y otra ciencia no define ni demuestra algo sino a través de la causa formal²⁵⁵.

Tampoco debe olvidarse a la *Ética* o Filosofía Moral que define y demuestra por todas las causas; no obstante, las causas material y formal no se toman estrictamente como materia y forma, porque la moralidad no es una substancia compuesta hilemórficamente. La materia está supuesta de modo análogo como *in qua* o *circa quam* en el sujeto psíquico, mientras que la forma lo especifica por los actos y los hábitos virtuosos o viciosos. Como consta por la experiencia, la causa eficiente de la moralidad son nuestros actos humanos que producen hábitos operativos y así, por ejemplo, un pianista sólo puede llegar a serlo a través de actos de tocar el piano que formen en él un hábito. Clásicamente, la *Ética* – como la Medicina y la Biología - siempre se subordinó a la Psicología, porque no podemos obtener una ciencia moral perfecta si desconocemos las potencias humanas, que son los sujetos de los hábitos y de donde se generan los actos humanos: la moralidad, es decir, la bondad o malicia moral de un acto, es como un accidente del ser natural, del mismo modo como la cualidad lo es de la substancia y, por eso, la *Ética* no puede poseer la razón de ciencia sino recibe sus principios de la Psicología y se continúe por aquélla²⁵⁶. Ahora bien, la ciencia moral demuestra y define máximamente a través de la causa final, porque la bondad o malicia moral se definen según la conformidad o disconformidad con el objeto, los actos y los hábitos con las reglas y principios moral, los cuales se toman *ex fine* y sobre todo del fin último del hombre, que tiene razón de principio supremo de todo el orden moral:

²⁵⁵ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, n.586

²⁵⁶ “*Quod ille qui habet scientiam subalternatam non perfecte attingit ad rationem sciendi nisi in quantum eius cognitio continuatur quodammodo cum cognitione eius qui habet scientiam subalternantem*” (DV, q.14, a.9 ad 3).

Este principio lo recibe el filósofo moral de la psicología, como bien advirtió Averroes, porque tan grande es el fin propio del alma humana y de todo el hombre, en cuanto es su principio propio y causa. Pues, consta que sólo Dios es causa eficiente del alma humana por creación, por lo cual es espiritual y trasciende a su cuerpo. Por eso, sólo Dios es el fin propio y último de toda el alma y vida humana²⁵⁷.

Finalmente, la *Metafísica* también define y demuestra a través de todas las causas aunque no por las causas material y formal *stricte dicta* como sucede en la *Physica*, ya que la Metafísica trasciende y abstrae toda materia; sino que, aplica estas causas de modo analógico para explicar la composición acto-potencial del ente finito y de todos sus géneros: la potencia tiene razón de sujeto receptivo, mientras que el acto es razón de la perfección recibida y ambos se comparan analógicamente como la materia y la forma. Esta ciencia define y demuestra en mayor grado por la causa formal, ya que su objeto directo es el *ens reale* o esencia común que pertenece a los diez predicamentos y por eso esta parte de la Metafísica puede denominarse Ontología. Ahora bien y como el ente puede decirse de muchas maneras, debe aclararse que el ente real es el que se encuentra *extra animam* y puede ser dividido en categorías: por esta razón, el *ens reale* se distingue analógicamente del *ens rationis* cuyo ser no es sino en el intelecto y también del mismo *esse* que, si bien es real, no se identifica con la esencia:

La esencia de toda creatura no es el *esse* de existencia actual, sino más bien la cosa a la cual se debe o compete tal *esse*: ya sea en otro como sujeto, como el accidente; ya sea ni en otro ni en un sujeto, como le compete a la substancia²⁵⁸.

Ciertamente, el *esse* no puede ser recibido en algo que no sea finito y, por eso, toda creatura tiene necesaria y eficientemente el *esse* recibido por otro debido a su finitud. En efecto, lo recibe no por el modo de eficiencia *propie*, porque el ser es mayor y más perfecto que la esencia pura como el acto lo es de la potencia; empero, ninguna causa eficiente puede producir un efecto superior a sí, ya que siempre la causa es más noble que lo causado. Tampoco por el modo de eficiencia *reductive*, porque la dimanación es de los accidentes propios de una substancia específica -

²⁵⁷ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, n.605

²⁵⁸ *Ibidem*, n.611: Como bien señala el Padre Ramírez, la Metafísica tiene por objeto el ente creado: “*Ergo ens reale ut essentia, commune omnibus praedicamentis in eaque divisibile, est obiectum directum Metaphysicae in ea parte quae Ontologia audit. Atqui essentia nominat causam formalem, quia essentia significat quidditatem ut est forma totius*” (n.612).

como sucede con las potencias espirituales y el alma humana – pero el ser no es accidente de la substancia predicamental; ni tampoco nada dimana de algo en lo cual no se contiene formal o eminentemente porque nadie da lo que no tiene: sin embargo, la pura esencia está en impotencia e indigencia. Por lo tanto, el *esse* debe advenir a la esencia predicamental – que es esencia por participación - por causa de algo que esté fuera y exista por sobre toda esencia predicamental, es decir, del ente *per essentiam* o cuya esencia se identifique realmente con su ser y en el cual no haya ninguna potencia receptiva ni acto recibido. Ésta es la razón de la creación por la que Dios produce todo aquello que pertenece a la creatura, es decir, produciendo al mismo tiempo la potencia receptiva y el acto recibido porque crear es producir desde la nada; mientras que el agente creado puede producir la forma pero no la materia prima que siempre presupone. De esta manera y como decíamos en el *capítulo segundo*, la Metafísica tiene por objeto directo al ente creado y sólo oblicuamente a Dios como causa de éste, según estas palabras del teólogo salamantino:

El ente creado común en los diez predicamentos y compuesto de potencia y acto, que dividen a aquel ente y cualquier género de entes contenidos bajo él, es objeto propio y directo de la Metafísica. Necesariamente se sigue que la causa propia de tal *esse*, ciertamente Dios, no cae bajo esta ciencia sino indirectamente y en oblicuo, es decir, como causa propia de su objeto directo. En esto la Metafísica difiere absolutamente de la Teología Sagrada, que trata acerca de Dios mismo como objeto propio, mientras que no habla del ente creado sino en oblicuo, es decir, como efecto de Dios o en cualquier modo relacionado a Dios²⁵⁹.

Según el grado de los entes, todos se ordenan y dependen de principios cada vez más simples, como sucede con los accidentes en relación a la substancia o los cuerpos corruptibles con los incorruptibles, hasta llegar a los *principium essendi* de todos y a los que necesariamente les compete, por un lado, la máxima entidad y actualidad; y, por otro, la máxima separabilidad de la materia e inmovilidad: por esta razón, decimos que la Metafísica es ciencia divina en cuanto no trata directamente de

²⁵⁹ *Ibidem*, n.624: Ciertamente, la Metafísica debe referirse a Dios en cuanto es causa propia del ente creado y por eso comparte con la Teología la dignidad de ser realmente divina: “*Theologia sive scientia divina est duplex. Una, in qua consideratur res divinae non tamquam subiectum scientiae, sed tamquam principia subiecti, et talis est theologia, quam philosophi prosequuntur, quae alio nomine metaphysica dicitur. Alia vero, quae ipsas res divinas considerat propter se ipsas ut subiectum scientiae et haec est theologia, quae in sacra Scripturae traditur*” (In BT, p.3, q.5, a.4 co.4).

Dios *ut subiectum*, sino de los principios de todas las cosas y por las cuales son entes²⁶⁰.

Tanto la Metafísica como la Matemática y la Filosofía de la Naturaleza son las tres partes principales en las que se divide la filosofía al ser estrictamente ciencias teóricas cuyo fin no es la acción – como la Ética – sino la verdad, en cuanto ésta no es operable por nosotros. No obstante, todas se subordinan a la Metafísica por analogía de atribución intrínseca, siendo necesario distinguir en ellas distintos modos de proceder. Así, por ejemplo, la *Physica* procede *rationabiliter* en cuanto sigue el modo propio del alma racional en el conocimiento, es decir, procediendo desde lo sensible porque es lo más evidente para nosotros y discurriendo de los efectos a las causas, demostrando una cosa a partir de otra. En cambio, la Matemática procede *disciplinabiliter* y sólo demuestra a partir de la causa formal, es decir, a partir de las definiciones de los entes matemáticos porque no discurre causalmente. Mientras que la Metafísica procede *intellectualiter*, porque es ciencia divina en la que culmina toda la actividad racional humana, considerando a las substancias separadas y a los principios comunes a todos los entes: “El término último de resolución (= fin último) en esta vida es que se llegue hasta las causas supremas más simples, que son las substancias separadas (...). Por lo que su consideración es máximamente intelectual y de ahí también es que ella proporciona los principios a las otras ciencias, por lo que se dice filosofía primera en cuanto la consideración intelectual es principio de la racional”²⁶¹.

Por este modo de proceder, la Metafísica no puede deducirse de la imaginación porque el sentido es inferior al intelecto. Si bien, el principio de cualquier conocimiento comienza en los sentidos de los que procede la fantasía, el término del conocimiento no necesariamente debe ser su principio. En otras palabras, acerca de las propiedades y accidentes de las realidades naturales demostrados por la *Physica*, ciertamente el juicio intelectual debe conformarse a aquéllas porque las juzgamos en cuanto dependen del sentido; mientras que las realidades matemáticas, aunque pueden darse en la materia sensible, su razón es abstraída de ella y por eso no dependen del sentido externo como sí de la imaginación, debido a que sus

²⁶⁰ Cf. *Ibidem*, n.626

²⁶¹ In BT, p.3, q.6, a.1 co.22

condiciones sensibles permanecen como imaginables: así, por ejemplo, el juicio acerca de la línea matemática no es el mismo que el de la línea sensible, porque aquél conocimiento termina en la fantasía mientras que éste lo hace en el sentido externo. Ahora bien, el conocimiento las realidades metafísicas excede no sólo al sentido sino también a la imaginación y, aunque son aprehendidas por éstos, llegamos a ellas tanto a través de los efectos que se remontan a una causa excelente, como por el exceso o remoción de las cosas aprehendidas por estos sentidos y así decimos que los ángeles son simples e incorpóreos o que Dios es bueno y sabio de acuerdo a las semejanzas que tomamos de las realidades sensibles.

Si Dios es el la causa eficiente primera del ente común predicamental en cuanto Acto Puro, necesariamente también debe ser su causa final en cuanto Sumo Bien, porque el orden de los fines responde al orden de los agentes. De esta manera, el metafísico demuestra que la causa primera no sólo crea todas las cosas, sino también, realmente las conserva en el *esse* recibido y las mueve en todas sus operaciones porque está presente íntima e inmediatamente en ellas al sostenerlas. Además, como es el fin de todas ellas, tiene providencia de todas y cada una porque las gobierna sapientísimamente dirigiéndolas a Sí mismo: en efecto, como el fin es la causa de la causalidad eficiente, la bondad divina es como la razón motora de la creación que se difunde copiosamente y de diverso modo en todas las cosas:

En mayor grado, el metafísico como sabio y escrutador de las primeras raíces y causas de su propio objeto, demuestra por la causa final porque Dios mismo mueve todas las cosas por el modo del fin, como percibió el mismo Aristóteles. Y adecuadamente, Santo Tomás dijo que el nombre sabio *simpliciter* se reserva únicamente para aquellos que se ocupan del fin del universo, principio también de todos los seres²⁶².

²⁶² S. RAMÍREZ, *op. cit.*, n.630: Cuando el metafísico penetra en la composición del ente creado simultáneamente debe hacerlo en su intimidad causal: “*Licet causa prima, quae Deus est, non intret essentiam rerum creatarum, tamen esse, quod rebus creatis inest, non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino, sicut nec proprius effectus potest intelligi nisi ut deductus a causa propria*” (DP, q.3, a.5 ad 1).

c) La noción analógica de *beatitudo*

La beatitud no sólo puede decirse de varias maneras sino también en distintos órdenes y, por esta razón, a lo largo de este párrafo revisaremos dos artículos del Padre Ramírez en los cuales explica el uso recto de la analogía para distinguir el ámbito filosófico del teológico, como también su pensamiento definitivo acerca de este tema donde se separa del Cardenal Cayetano.

Por un lado, el teólogo salmantino hizo una aguda crítica en “Boletín de Metafísica” (1923) de *Analogie et symbolisme. Etude critique de l’Analogie comparée au Symbolisme dans la connaissance métaphysique et religieuse* (1921) de Maurice Debaisieux, donde el autor señalaba que las nociones de símbolo y analogía pueden resolver el agnosticismo y ofrecer a nuestro conocimiento un valor positivo y objetivo, utilizando particularmente el método de la analogía no desde una perspectiva metafísica o estático sino psicológica o dinámico: “(...) Es estudiarlo en aspecto psicológico *antes* de considerarlo en su aspecto metafísico; es, en una palabra, tratar la analogía no como el término de la marcha del espíritu, sino en su progreso mismo, en su formación, como un procedimiento de investigación, como un medio de elaborar conocimiento”²⁶³.

Según el Padre Ramírez, este aspecto puede ayudar a combatir el simbolismo moderno y agnóstico en el campo de la Metafísica, porque la razón humana no es capaz de elevarse directamente a las alturas del pensamiento si primero no comienza a deslizarse modestamente sobre su base sensible; empero, esto no significa una solución definitiva, porque en Debaisieux existe una división inexacta de la analogía, debido a la ausencia de alguna teoría general acerca de aquélla, además de concebirla como una relación predicamental y no trascendental. En efecto, señalará que sólo la analogía de atribución es fecunda por sí misma a diferencia de la de proporcionalidad: “La **analogía de atribución** será pues, un procedimiento de investigación eminentemente científico, si se establece que hay correspondencia, proporción, analogía entre la causa y el efecto, entre la naturaleza de la causa y la naturaleza del efecto (...). La **analogía de proporcionalidad**, empleada sola, no nos

²⁶³ M. DEBAISIEUX, *Analogie et symbolisme. Etude critique de l’Analogie comparée au Symbolisme dans la connaissance métaphysique et religieuse*, Paris, Beauchesne, 1921, p.45.

saca del agnosticismo: ella deja la naturaleza divina completamente fuera de nuestro alcance”²⁶⁴.

Según Debaisieux, la analogía de proporcionalidad - que es infecunda en la Filosofía - se torna la más propia en la Teología donde es utilizada para explicar verdades que superan nuestra razón. Sin embargo, como sabemos que la Teología se sirve de la razón para explicar sus conclusiones, la amenaza del agnosticismo estará siempre latente pues – según este autor – la analogía de proporcionalidad es por sí sola incapaz de hacernos conocer algo objetivo, de manera que Santo Tomás, el Cardenal Cayetano y otros tantos tomistas – en cuanto teólogos - no serían más que ciertos nominalistas y agnósticos. Ante lo absurdo de lo que se desprende, Debaisieux responde: “Ellas (ambas analogías) no permanecen por eso en menos relación íntima, porque no son más que las dos etapas, los dos momentos sucesivos de un mismo proceso racional”²⁶⁵.

Evidentemente esta solución es rechazada por nuestro autor, para quien es necesario primero distinguir el orden natural del sobrenatural. En ambos órdenes existen las dos clases de analogía, las que deben emplearse en uno y otro, aunque de modo inverso: mientras en uno se procede analógicamente de modo *inductivo*, es decir, de los efectos a las causas; en el otro, de modo *deductivo* ya que procede directamente de la Causa Primera, pues las verdades que Dios revela son *principaliter a Seipso*: “En el **orden natural** – explica el Padre Ramírez - la analogía de *atribución, junta con la de proporcionalidad entre los seres creados*, nos va elevando hasta Dios, que es el Supremo analogado, como causa primera eficiente, ejemplar y final de los demás seres. Una vez puesta la existencia de Dios por vía de causalidad, es necesario resolver los atributos divinos, que aparecieron los primeros en el término de la vía ascendente, a su propio Ser, y entonces se abre la puerta a la analogía de proporcionalidad en el orden natural, que es la analogía propia metafísica capaz de *extender* nuestros conocimientos, no *de una re in aliam rem*, como la

²⁶⁴ *Ibidem*, pp.96 y 219 (las negritas son nuestras)

²⁶⁵ *Ibidem*, p.222

analogía de atribución sino *de una ratione in aliam rationem*, que es el procedimiento *inclusivo* propio de las ciencias superiores”²⁶⁶.

Por esta razón, no sólo la analogía de proporcionalidad es complemento de la de atribución, sino además y a diferencia de Debaisieux, de nada valdría la atribución si no estuviese latente la proporcionalidad, del mismo modo como la causalidad mendiga del ser toda su fuerza y virtud. En efecto, el agnosticismo no se produce solamente cuando se niega la atribución, sino y principalmente, la proporcionalidad; porque de esta manera, no conoceríamos la naturaleza de Dios en sí misma, sino sólo tendríamos un conocimiento *extrínseco* relativo a sus efectos y, por consiguiente, Dios no sería vivo o inteligente sino sólo en cuanto *causa* en nosotros la vida o la inteligencia, como ya fue refutado por el Santo Doctor²⁶⁷.

Aun así, ni una ni otra analogía son capaces de vislumbrar el orden sobrenatural, donde se procede inversamente, como es señalado por el teólogo salamantino: “(En el orden sobrenatural) se procede de dentro a fuera por vía deductiva, considerando primeramente la causa en sí misma en la plenitud de su ser, y después sus efectos, no en sí mismos, sino en relación con el Ser propio de Dios tal como es *ad intra*. Porque en Dios hay ser, o mejor dicho, formalidad de ser, natural y sobrenatural, y Dios produce efectos naturales y sobrenaturales, correspondiendo la diversidad de efectos a la formalidad diversa de la causa divina”²⁶⁸. Ciertamente, el modo tradicional de procedimiento de la Ciencia Sagrada se funda en la fe y en la Revelación y, por lo tanto, el conocimiento que nos entrega no se resuelve formal e intrínsecamente en una verdad natural - como es el principio de causalidad - sino en la primera verdad reveladora. Solamente a partir de esta consideración, la Teología descende también a considerar a los efectos naturales o criaturas como sujetos de los efectos sobrenaturales.

Por otro lado, en su artículo “En torno a un famoso texto de Santo Tomás sobre la analogía” (1953) publicado en *Sapientia*, el teólogo salamantino no sólo

²⁶⁶ S. RAMÍREZ, “Boletín de Metafísica” en *La Ciencia Tomista* 27 (1923), Salamanca, p.253: Es necesario precisar que en el texto, la analogía de atribución se está emparentando con su especie *extrínseca*; mientras que la de proporcionalidad lo hace con su especie *propia*.

²⁶⁷ “*Cum igitur dicitur Deus est bonus, non est sensus, Deus est causa bonitatis, vel Deus non est malus, sed est sensus, id quod bonitatem dicimus in creaturis, praeexistit in Deo, et hoc quidem secundum modum altiore*” (I, q.13, a.2).

²⁶⁸ S. RAMÍREZ, “Boletín de Metafísica, ed. cit., p.253

analiza el pasaje del libro primero de *Super Sententiis* (SS, I, d.19, q.5, a.2 ad 1) que fue citado y traducido en el primer párrafo, sino también, corrige la interpretación de Tomás de Vío en su opúsculo *De Nominum analogia* (1498) y que ha sido repetida unánimemente por los tomistas durante siglos. Para el ilustre Cardenal, existe una equivalencia entre los tres tipos de analogía con los enumerados por Santo Tomás en el referido texto, donde la analogía *secundum intentionem et secundum esse* corresponde particularmente a la analogía de proporcionalidad²⁶⁹. Sin embargo y como bien se encargará de demostrarlo a lo largo del artículo, el Padre Ramírez explica que esta analogía pertenece al modo intrínseco de la analogía de atribución o *ab uno vel ad unum*.

El famoso texto se halla encuadrado en la cuestión consagrada a la verdad destinado a resolver su naturaleza, pues toda verdad es analógica: “El primer analogante de la verdad en el orden creado y humano es la verdad del juicio. Porque, en este orden, la verdad se dice de las cosas u objetos, de nuestro conocimiento de los mismos y del signo oral o escrito de dicho conocimiento, esto es, de las palabras o proposiciones con que expresamos exteriormente ese conocimiento”²⁷⁰.

En consonancia con la correcta interpretación del Cardenal Cayetano, la verdad sólo puede decirse de las cosas y las palabras en cuanto causan o expresan respectivamente el conocimiento de la misma y, por lo tanto, se dirán verdaderas en referencia al juicio, según un orden o relación de prioridad y posterioridad; del mismo modo como decimos *sano* principalmente del animal y luego a la medicina o el color en cuanto causan o expresan la salud. Por esta razón, cuando Santo Tomás habla de analogía de atribución en el famoso texto, se referiría exclusivamente a su modo *extrínseco* y de ninguna manera al *intrínseco*. Sin embargo y como bien señala el Padre Ramírez, la verdad creada de las cosas y del juicio que acerca de ellas formamos, no es la verdad absolutamente primera sino que depende de la verdad de Dios, pues la verdad objetiva de aquéllas deriva del Ser divino, mientras que la verdad formal de nuestro conocimiento deriva igualmente del Primer conocimiento que es su propio conocer: “Como se da un Ser divino por el cual como por su

²⁶⁹ Cf. CAYETANO, *De nominum analogia*, Roma, Editorial Zammit, 1934, nn.3, 6, 21 y 30.

²⁷⁰ S. RAMÍREZ, “En torno a un famoso texto de Santo Tomás sobre la analogía” en *Sapientia* 8 (1953), Buenos Aires, p.168.

principio efectivo y ejemplar existen todas las cosas que son y, sin embargo, cada cosa tiene su propio ser por el cual existe y es tal ser; de igual modo se da también una Verdad, la del divino entendimiento, por la cual como por su principio eficiente y ejemplar son verdaderos todos los juicios ajustados a la realidad de las cosas y, no obstante, cada juicio de cada entendimiento conforme a la realidad tiene su verdad propia por la cual es formalmente como tal”²⁷¹.

De acuerdo a estas palabras, es posible extraer dos conclusiones: la *primera*, las cosas conocidas tienen razón de medida respecto de nuestro intelecto y, por lo tanto, se darán tantas verdades formales cuantos sean los juicios verdaderos de todos y de cada uno de los entendimientos creados; la *segunda*, la analogía de la verdad se compara pero no se identifica con la analogía de la sanidad como sucede en el artículo primero de esta cuestión, porque aquélla no lo es sólo por denominación extrínseca en referencia al juicio del intelecto creado, sino también, por participación intrínseca y formal cuando se trata de diversas verdades formales del entendimiento que dependen – en última instancia – del entendimiento divino como su primer principio eficiente y ejemplar. En efecto, ni la sanidad ni la verdad formal se multiplican en sus analogados secundarios como la medicina y las palabras; no obstante, la verdad formal - en la cual convienen analógicamente la Verdad increada y creada - se multiplica en proporción de los entendimientos y de los juicios verdaderos.

En el artículo segundo de esta cuestión, Santo Tomás confirma que las verdades creadas se dicen verdaderas con respecto a la Verdad Increada *secundum intentionem et secundum esse*; del mismo modo como el ente se dice de la substancia y del accidente en cuanto tienen algo en común, aunque se diferencien en la razón de mayor o menor perfección²⁷². Entonces y a lo largo de este famoso texto, Santo Tomás nunca trató la analogía de proporcionalidad sino únicamente los dos modos de analogía de atribución, donde la verdad se dice las creaturas no sólo por

²⁷¹ *Ibidem*, p.170; Santo Tomás señala que la verdad se dice principalmente del juicio del intelecto del mismo modo como la salud se dice del animal: “*animal per prius dicitur sanum, verum per prius dicitur de veritate intellectus*” (SS, I, d.19, q.5, a.1). No obstante, el Padre Ramírez remarca que el Santo Doctor está hablando de la verdad como ejemplo de la **analogía de atribución** y no de **proporcionalidad**.

²⁷² “*Et similiter dico quod veritas et bonitas et omnia huiusmodi dicuntur analogice de Deo et creaturis. Unde oportet quod secundum suum esse omnia haec in Deo et in creaturis, secundum rationem maioris perfectionis et minoris*” (SS, I, d.19, q.5, a.2).

denominación extrínseca, sino también, por participación formal e intrínseca de las perfecciones de Dios a quien imitan y se asemejan, de acuerdo a la respuesta enfática del Padre Ramírez: “Que, además esa analogía (= de la verdad) no sea por mera denominación extrínseca como la analogía de la sanidad, es patente a quien considere uno y otro texto: la sabiduría y la ciencia creadas en el hombre o del ángel no son pura denominación extrínseca de la Ciencia y de la Sabiduría Increada de Dios, sino que son formal y realmente sabiduría y ciencia, que imitan a su modo la Sabiduría y la Ciencia de Dios, como el ser, la bondad, la hermosura y otras perfecciones semejantes. Que, finalmente, lo que se dice de la noción de ciencia y sabiduría valga también de la noción de verdad, no necesita demostración porque tanto la ciencia como la sabiduría *pertenecen esencialmente al conocimiento intelectual perfecto y concluso en el juicio conforme a la realidad objetiva*”²⁷³. Evidentemente, estas conclusiones valen para la noción de beatitud creada, que es el acto procedente del hábito de la Sabiduría además de ser sumamente verdadero, pues consiste en el conocimiento intelectual perfecto y, por lo tanto, también participa formal e intrínsecamente de la Beatitud Increada.

La exégesis del Padre Ramírez también es corroborada en *De Veritate* (q.21, a.4) donde señala que las cosas y proposiciones se dicen verdaderas *impropiamente*, es decir, no formal ni esencialmente, a diferencia del juicio que se dice verdadero *propriamente* al igual que la salud en el animal. Mientras que la verdad del entendimiento humano y angélico se dicen con analogía de atribución intrínseca respecto a la Verdad divina, ya que es su causa formal extrínseca o ejemplar. Por esta razón, Aquélla no debe ser entendida como su causa formal intrínseca, es decir, la forma esencial de todas las verdades creadas porque eso implicaría panteísmo; como tampoco la Sabiduría y Beatitud increadas son causa formal intrínseca de la sabiduría y beatitud creadas de acuerdo a lo que veremos más adelante. La razón formal de verdad existente en el Intelecto increado – del mismo modo como la razón de sabiduría y beatitud – se participa formalmente por los intelectos creados en sus

²⁷³ S. RAMÍREZ, “En torno a un famoso texto de Santo Tomás sobre la analogía”, ed. cit., p.177: Aun así, el Padre Ramírez reconoce que - en un gran número de casos - una misma realidad es susceptible de ambos modos de analogía y así, por ejemplo, sucede con la noción de ente dicho de la substancia y el accidente o de Dios y las creaturas, como seguramente le ocurrió al ilustre Cardenal. Sin embargo, estos casos no suceden siempre ni necesariamente (Cf. 191).

juicios certeros de las cosas como explica el Padre Ramírez: “Por eso dice el Santo Doctor que la verdad ontológica es inherente e intrínseca a las mismas cosas creadas, y la verdad formal al entendimiento”²⁷⁴.

Cuando el Santo Doctor habla particularmente de la verdad – aunque su doctrina sea aplicable a cualquier perfección divina - establece que su naturaleza puede ser explicada utilizando la analogía de atribución; mas, no omite explicitar sus dos modos ya sea extrínseco o *quando ipse respectus est ratio denominationis*, ya sea intrínseco o *quando respectus non est ratio denominationis sed causa*. En el género de la atribución, la analogía de atribución intrínseca goza de una primacía debido a la ejemplaridad y eficiencia de su causa y de la cual los analogados secundarios – como efectos - participan formal e intrínsecamente, tal como es ejemplificado por nuestro autor a propósito de las perfecciones en la creatura intelectual: “El ángel o el alma humana se dicen seres necesarios por analogía de atribución al Ser divino, que es necesario por esencia; mas no por pura denominación extrínseca, sino por verdadera participación real e intrínseca de la razón de necesario”²⁷⁵.

Luego de haber comprendido los aspectos más importantes de la analogía según el teólogo salmantino, estamos en condiciones de entenderla en referencia a la beatitud e indagar profundamente en la relación entre una y otra, debido a que la beatitud es un nombre análogo:

Tanta es la excelencia de la beatitud y tan del orden divino, que no puede ser nombrada adecuadamente con un solo nombre por los hombres en esta vida, sino que éstos deben multiplicar los nombres que siempre la han significado de diversas maneras y de muchos modos²⁷⁶.

Generalmente, estos distintos nombres han sido tomados de las cosas sensibles para expresar una realidad propiamente inteligible, tal como lo indica la misma palabra *beatitudo*, que al parecer y según Cicerón, proviene de un verbo

²⁷⁴ *Ibidem*, p.179: A través de la forma, los entes son real e intrínsecamente buenos y verdaderos, lo que no implica confusión con la substancia divina: “*Omnia sunt bona bonitate creata formaliter sicut forma inhaerente, Bonitate vero Increata sicut forma exemplari (...). Et similiter distinguendum est de veritate, scilicet quod omnia sunt vera Veritate Prima sicut Exemplari Primo, cum tamen sint vera Veritate creata sicut forma inhaerente*” (DV, q.21, a.4; ad 5).

²⁷⁵ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, p.185

²⁷⁶ S. RAMÍREZ, *Opera Omnia* (tomus III: *De Hominis Beatitudine*, 5 vol.), editada por Victorino Rodríguez, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Instituto Filosófico “Luis Vives”), 1970-1972, II, n.2: Recordemos que sólo Dios es naturalmente beato porque es el Sumo Bien; en cambio, el ángel y el hombre se dicen *beatos* sólo por analogía de atribución intrínseca.

primigenio llamado *beare* y que literalmente significa: *bonum reddere* o *cumulare* refiriéndose a la posesión copiosa de bienes acompañada de gozo²⁷⁷. Otro sinónimo de la beatitud es *felicitas*, que proviene del verbo *ferendo fertilitatem* o *fecunditatem* y se refiere a la abundancia de frutos. Este mismo paralelo se encuentra en la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles, pero con mayor profundidad filosófica y en quien distinguimos dos términos que participan de la razón de beatitud: $\mu\acute{\iota}$ y $\mu\acute{o}$, los que pueden parangonarse a la *felicitas* y *beatitudo* latinas respectivamente; sin embargo, se diferencian notoriamente como lo explica el teólogo salamantino:

$\mu\acute{o}$ es la felicidad con plena y perfecta delectación connatural, la cual aumente o dilata el corazón del beato: pues, se dice $\mu\acute{\alpha}$ por la raíz μ , agrandar, y el verbo $\acute{\iota}$, gozar; que literalmente significa *mucho gozo* tal como explica Aristóteles: $\acute{o}\ \mu\acute{\alpha}\ \acute{\omega}\ \mu\acute{\alpha}\ \acute{\alpha}\ \acute{o}\ \acute{\nu}$. Esta diferencia entre la simple felicidad (= $\mu\acute{\iota}$) y la beatitud propia y plenamente dicha (= $\mu\acute{o}$) fue conocida por San Alberto Magno cuando dice que la mera felicidad puede permanecer junto con los infortunios y las calamidades, mientras que por el contrario, la beatitud excluye toda miseria porque se opone a todo lo que hace miserable según algún estado de miseria verdadera. Por eso, la beatitud es más perfecta que la mera felicidad²⁷⁸.

Mientras los filósofos en la Antigüedad han distinguido en la beatitud, una parte *activa* y otra *contemplativa* donde la primera consiste principalmente en el acto de la Prudencia y la segunda se refiere al acto de la Sabiduría o Metafísica; los teólogos han enriquecido la razón de beatitud distinguiendo una parte *material* (u objetiva) y otra *formal* (o subjetiva). Es importante precisar esto porque, cuando decimos que la beatitud es un concepto análogo, nos estamos refiriendo principalmente a su parte material y formal, aunque ésta última se diga propiamente con respecto a aquélla. En efecto, la beatitud se define *formalmente* como vida beata: la vida se dice del sujeto viviente – así como la salud es una cualidad del viviente – y la formalidad, en cuanto significa primera y propiamente; mientras que *materialmente*, la beatitud se define por analogía de atribución extrínseca por el

²⁷⁷ Cf. CICERÓN, *Opera Omnia* (tomus II: *De finibus bonorum et malorum*), ed. Olivet, Genevae, 1753, p.190 en S. RAMÍREZ, (ed.), *op. cit.*, II, n.11.

²⁷⁸ S. RAMÍREZ, *De Hominis Beatitudine*, ed. cit., II, n.11; Cf. ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, introducción por T. Martínez Manzano, traducción y notas por Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 2008, I, 1098b-1099b.

objeto beatificante, del mismo modo como la salud se dice secundariamente del medicamento o la comida.

Ahora bien, la beatitud objetiva no puede entenderse según la misma razón si hablamos tanto de beatitud *natural* como *sobrenatural*²⁷⁹. Ciertamente, ambas tienen a Dios por objeto aunque de distinta manera: mientras la primera lo tiene bajo la razón exterior de Sumo Bien en cuanto es la Causa Primera y Fin Último de todas las creaturas; la segunda lo tiene bajo razón íntima de *deidad* en cuanto Dios uno y trino. De este modo, la analogía de proporcionalidad propia le conviene a ambos conceptos de beatitud objetiva, porque así como ésta se dice en orden a la beatitud formal, así también Dios como Causa Primera y Fin Último se dice en orden a su razón íntima de deidad como Dios Uno y Trino.

Sin embargo y tal como hemos visto más arriba, en esta analogía se indica que las proporciones pueden diferir esencialmente, en cuanto existe una comunicación del nombre *beatitud* a objetos diversos aunque puedan relacionarse de forma parecida y, por eso, debe señalarse que la beatitud sobrenatural difiere substancialmente de la natural. Porque mientras ésta es una participación intrínseca de la vida intelectual como supremo grado de vida y que a Dios le conviene eminentemente, aquélla participa íntima y realmente de la misma substancia divina por medio de la gracia y el *lumen gloriae*. De este modo, sólo el uso apropiado de la analogía nos permite entender la beatitud y los órdenes a los cuales se está refiriendo, evitando caer así en excesos y errores en los cuales cayó el Padre de Lubac como veremos más adelante:

Torpemente se engañan, quienes conciben la analogía uniforme o unívocamente. Pues (los distintos tipos de beatitud) no sólo contiene todos los modos de analogía según miembros diversos considerándolos en forma diversa, sino también dentro del mismo modo de analogía se

²⁷⁹ “*Finis autem humanorum actuum potest accipi dupliciter: vel finis proprius et proximus; vel communis et ultimus; et hic est duplex. Quia vel excedit facultatem naturae, sicut felicitas futura in patria; et in hunc finem ostendendo dirigit fides, et inclinando dirigit caritas (sicut aliqua forma naturalis inclinatur in suum finem), quia ad hunc finem non sufficit dirigere naturalis potentia neque per se, neque perfecta per habitum naturalem vel acquisitum; et quia ad hunc finem, cum sit ultimus, sunt omnes alii fines ordinati; ideo fides et caritas dicuntur dirigere intentionem universaliter in omnibus. In finem autem communem proportionatum humanae facultati dirigit ratio, ostendendo, perfecta per habitum sapientiae acquisitae, cujus actus est felicitas contemplativa*” (SS, II, d.41, a.1, las negritas son nuestras). En este pasaje de las Sentencias, como en tantos otros que iremos viendo a lo largo de este trabajo, Santo Tomás fundamenta la existencia de una beatitud natural y otra sobrenatural.

tocan diversos órdenes, es decir, el orden natural y el orden sobrenatural, los cuales no pueden convenir unívocamente²⁸⁰.

No obstante, tanto la beatitud natural como sobrenatural formales se dicen por analogía de atribución intrínseca en cuanto es una participación de la beatitud divina, tanto en los ángeles como en los hombres ya que - tal como decíamos más arriba - las cosas que convienen a Dios y a las creaturas no se dicen unívocamente sino en forma análoga. En efecto, la beatitud formal ampliamente considerada, no sólo es algo exterior sino que propiamente es una cualidad en la vida de la creatura, del mismo modo como decimos que el hombre es sabio por relación causal y participativa de la Sabiduría divina basándonos en la atribución intrínseca²⁸¹. Así, por ejemplo, esta relación - que es intrínseca - puede quedar ejemplificada en la beatitud formal activa, ya que nos dispone a la beatitud formal contemplativa. En efecto, aquélla se deriva y participa de esta última en forma de extensión, del mismo modo como las virtudes morales participan real e intrínsecamente del orden intelectual²⁸².

Si bien, el *De Hominis Beatitudine* tiene una finalidad teológica tal como el Padre Ramírez incansablemente no cesa de recordarlo a lo largo de la obra²⁸³, el uso de la analogía nos permitirá descubrir y penetrar aspectos esencialísimos de la beatitud natural y que los filósofos sin la ayuda de la Revelación, o simplemente no pudieron vislumbrar u oscuramente pudieron entrever tal como dice Santo Tomás: “Aunque la beatitud sea oculta en cuanto a la sustancia, sin embargo la razón de beatitud es evidente pues todos los hombres entienden por ella un estado perfectísimo, pero aquello en lo cual consiste aquel estado perfecto, si en la vida o

²⁸⁰ S. RAMÍREZ, *De Hominis Beatitudine*, ed. cit., II, n.24

²⁸¹ “*Nomen divinitatis communicatur aliquibus non per aequalitatem, sed per participationem. Et ideo nec aequalis honor eis debetur*” (II-II q.85 a.2 ad 1). Esto puede ser aplicado no sólo al nombre de Dios sino a toda perfección trascendental que se desprende del Ser divino, como ser el Sumo Bien y, por eso, esta analogía es la más adecuada para hablar de la beatitud.

²⁸² “*Omnes omnino acceptiones huius nominis beatitudo, dicuntur analogice per ordinem ad beatitudinem formalem per essentiam ipsius Dei, quae est summum analogatum beatitudinum actualium et possibilium*” (S. RAMÍREZ, *op. cit.*, II, n.24).

²⁸³ “*Quia vero proprium es Sacrae Theologiae loqui de beatitudine hominis supernaturali, de qua unice loquuntur Sacrae Litterae, et non nisi per extensionem quandam de beatitudine naturali, ad maiorem manifestationem supernaturalis*” (S. RAMÍREZ, *op. cit.*, IV, n.155).

después de ella, o en los bienes corporales o espirituales y en cuáles de éstos, es oculto”²⁸⁴.

Finalmente, el aporte de nuestro autor en el tema de la analogía donde distingue y define claramente sus distintos modos y relaciones, tiene un valor inestimable que sacude todo tipo de displicencia para quienes nos detenemos a investigar su obra. Porque aquello que está en juego no es la aceptación o rechazo de una alguna especie de analogía, lo cual está inmerso en la discusión - aparentemente estéril - entre muchas escuelas que se dicen continuadoras de la doctrina de Santo Tomás; sino la posibilidad misma de fundamentar la ciencia y, sobre todo, la Metafísica y la Teología. Si bien, el Padre Ramírez se convirtió en un crítico del Cardenal Cayetano - quien fuese su guía durante su juventud en los estudios de Santo Tomás - al negar la analogía de atribución intrínseca, consideró más grave aún la posición del Padre Suárez quien, con su interpretación metafísica y gnoseológica de Santo Tomás, socavó los cimientos de la doctrina de su maestro al negar la analogía de proporcionalidad propia. De este modo, el teólogo salamantino hace su descarga:

Porque Cayetano admite en realidad *toda la doctrina* de Santo Tomás, aunque no logró interpretarla *en todo* conforme a la mente de su autor; Suárez, en cambio, al negar obstinadamente toda analogía de proporcionalidad propia, seccionó de su tronco la mayor y mejor parte de la analogía tomista, con enorme daño de las ciencias filosóficas y teológicas²⁸⁵.

Mientras la ciencia física como la matemática, razonan con conceptos que les permiten acercarse a razonamientos más o menos unívocos, la Metafísica debe recurrir a conceptos analógicos para constituirse como ciencia, debido a que las proporciones comparadas están separadas de la materia y por eso el conocimiento que obtenemos a partir de los razonamientos analógicos es más imperfecto que el conocimiento procedente de lo unívoco:

El término análogo no sólo es sino que debe ser el medio de demostración. Por eso, la analogía constituye o funda la demostración análoga. Por lo mismo, la ciencia cuyo objeto *formal* es *análogo*, como la Metafísica, sólo incluye demostraciones *formales* análogas y lo mismo sucede con la Sagrada Teología para nosotros en cuanto viadores²⁸⁶.

²⁸⁴ SS, II, d.38, q.1, a.2 ad 2: Por otro lado, el Padre Ramírez agrega: “*Latet enim analogia beatitudinis formalis naturalis et supernaturalis, qua theologus valide transferre potest modo suo ad suum ordine ea quae Philosophus suo modo de suo ordine dixerat*” (S. RAMÍREZ, *op. cit.*, III, n.130).

²⁸⁵ S. RAMÍREZ, *De Analogia*, ed. cit., IV, n.1850

²⁸⁶ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, II, n.1686

Sin embargo, el uso de los términos análogos debe hacerse con mucha cautela para evitar dos extremos como son el creer que se obtiene una conclusión unívoca o cometer inescrupulosamente falacias de diversa índole. Por eso, para Aristóteles y Santo Tomás, las metáforas poéticas pueden satisfacer las exigencias de un poema o de situaciones puntuales, pero para la ciencia son insatisfactorias.

Capítulo 5 – El Orden y su relación con la beatitud

Santo Tomás de Aquino es Doctor Común de la Iglesia no sólo para cuestiones de índole teológico sino también filosófico; y, según el Padre Ramírez, el Angélico vio mejor que ningún filósofo el orden del universo y sus causas, como lo demuestra la exposición ordenada de todas sus obras, especialmente la *Summa Theologiae* y, por esta razón, debe saludárselo como *doctor ordinis et sapientissimus* por antonomasia, porque la función propia del sabio es ordenar y conocer el orden. Del mismo modo, nuestro autor escribe *De Ordine* (1963) a pocos años de su muerte y como recopilación de toda su obra filosófica, pues el conocimiento del orden - que es reflejo de la Sabiduría – se obtiene en la madurez.

El orden - noción analógica y trascendental - puede decirse muchas cosas y así, por ejemplo, es posible describir cómo el sistema de causas intrínsecas y extrínsecas o la relación entre naturaleza y sobrenaturaleza se relacionan como partes en la constitución del bien común *inmanente* del Universo que, al mismo tiempo, se ordena a Dios como bien común *trascendente*. Ciertamente, el bien común posee razón de fin último porque es apetecible por sí mismo, pero sólo es aprehensible en su razón formal por las criaturas intelectuales como el ángel y el hombre mediante el conocimiento y el amor de Dios, al cual imitan mediante estos actos. Ahora bien, la inefable generosidad divina ha dispuesto que estos seres no sólo alcancen su fin último propio conociéndola y amándola, sino también viéndola facialmente. Para esto es necesario que Dios participe su naturaleza no sólo a modo de imagen, como sucede con la potencia intelectual; sino también de semejanza, mediante la gracia santificante y los hábitos infusos. Entonces surge necesariamente la distinción entre aquello que es debido a la naturaleza y aquello que le es sobreañadido, revelando la perfecta consonancia y especificidad que impera entre el orden natural y sobrenatural.

Sin embargo, un autor contemporáneo al nuestro como fue el Padre de Lubac, considera que esta distinción es dualista porque concebiría al don sobrenatural como intruso en una naturaleza humana autónoma en su orden, fruto del excesivo influjo de la filosofía aristotélica y del racionalismo en la antropología teológica. No obstante y analizando los argumentos lubaquianos, nos daremos cuenta que esta

distinción es necesaria no sólo para salvar la gratuidad de estos dones, sino también, los principios de una sana filosofía.

a) La noción de orden

El orden puede decirse acerca de muchas cosas en diferentes géneros con la condición de que exista alguna unidad y conveniencia, por eso *ordo* no es una noción unívoca ni equívoca sino análoga. Su uso proviene del arte textil para significar tanto la serie de hilos paralelos en línea recta como también la serie dispuesta transversalmente constituyendo una trama que se denomina *orditura*²⁸⁷. Luego, el término se extendió para significar cualquier serie de cosas y personas y así, por ejemplo, la serie de dientes superiores e inferiores se denominan órdenes dentales y, de manera semejante, los soldados en un ejército y los pretores, cónsules y obispos se llaman *ordinarios* al estar insertos en una ordenación jerárquica donde prestan un oficio tanto obedeciendo como mandando. De este modo, el nombre *orden* también comenzaría a ser utilizado en la filosofía para encontrar relaciones en aquellas cosas que difieren formalmente:

Pues, como a partir de las unidades repetidas se hace la serie y el orden de los números, así también de las diversas formas o esencias comparadas recíprocamente resulta la serie u orden de perfección. En efecto, las formas o especies constituyen esencialmente los grados de la naturaleza y ciertamente entre los cuales el orden surge según una mayor o menor perfección²⁸⁸.

El orden se compone tanto de las cosas que se ordenan como su misma ordenación, al modo de materia y forma: por un lado, estas cosas deben ser entes - no sólo de razón - sino principalmente reales, que sean ordenables entre sí y a un tercero de manera que se fundamente una relación, porque ésta no se da sino en la pluralidad. Además, estas cosas implican al mismo tiempo distinción y conveniencia ya que si todas fuesen iguales, existiría un solo ente; aunque esta desigualdad tampoco es sinónimo de inconexión, porque no podría darse un orden como sucede con los equívocos. Por otro lado, la ordenación supone la existencia de un primero o

²⁸⁷ Cf. S. RAMIREZ, *De Ordine placita quaedam thomistica*, Biblioteca de Teólogos Españoles, Salamanca, 1963, n.3

²⁸⁸ *Ibidem*, n.16: El Padre Ramírez insiste constantemente en señalar la naturaleza analógica - o *aequivoca a consilio* - del orden: “*In aequivocis a consilio sive ad unum vel ab uno, semper datur aliquis ordo, quia nomen analogum de diversis praedicatur secundum prius et posterius, atque ideo in eius praedicatione ordo attenditur*” (n.28).

máximo en la serie de cosas ordenadas debido a que el orden siempre se dice por comparación a algún principio. Así también, en estas cosas se establece una relación de prioridad y posterioridad de acuerdo a la cercanía o lejanía con el primero, como explica el Padre Ramírez cuando define al orden:

Es la relación de muchos distintos y desiguales y al mismo tiempo en cierto punto convenientes hacia algo uno y primero, según una prioridad y posterioridad o según un más o un menos. Sin embargo, la correlación o coordinación de aquellos muchos entre sí es secundaria y depende de la primaria, que es de ellos (referidos) hacia aquel primero y máximo²⁸⁹.

Por esta razón, la analogía de atribución intrínseca es la que mejor explica el orden, porque la razón fundamental de toda la serie de cosas ordenadas depende de un principio primero hacia el cual se refieren y dicen relación, señalando simultáneamente la distinción y diferencia de perfección que existe entre unas cosas y otras.

Sabemos que la razón de principio le conviene máximamente a la causa y según los diversos géneros de causas es posible distinguir diferentes órdenes como señala el Santo Doctor: “De toda causa se deriva algún orden a sus efectos, puesto que toda causa tiene razón de principio: de ahí que sea varios los órdenes según sean varias las causas”²⁹⁰. Según la *causa final*, el orden y analogía de los bienes se refiere a un primer y máximo bien que es por esencia, en cuanto fin último objetivo de todas las cosas. Por analogía de atribución, tanto el bien útil como el deleitable se dicen en orden y respecto del bien honesto. En efecto, el fin siempre posee bondad y por eso es apetecible en sí mismo aunque no del mismo modo, porque no todos participan de la misma razón de fin: mientras uno es último y *simpliciter*, otros son intermedios o próximos. Al fin último *simpliciter* le conviene esta razón de máximo analogante sobre todo en cuanto real u objetivo (o *qui*); en cambio, la posesión del mismo es el fin último subjetivo (o *quo*) y que Santo Tomás entiende por *finis sub fine*. De esta manera, el fin último objetivo es el máximo bien honesto, pero el fin último subjetivo es el máximo bien deleitable. Lo mismo sucede en el género de la *causa eficiente* donde las causas segundas o participadas se dicen en orden a la causa primera y por esencia. Ciertamente, la causalidad segunda es real, porque su virtud directamente

²⁸⁹ *Ibidem*, n.39

²⁹⁰ I, q.105, a.6

produce un efecto proporcionado y, de esta manera, el agua es causa del refrigerio como señala el Padre Ramírez:

El efecto propio de la causa primera y de la causa segunda no convienen unívoca sino analógicamente. Porque el efecto propio de la causa primera es la creación de todo el ser desde la nada, mientras que el efecto propio de la causa segunda es la producción a partir de algún sujeto preexistente por su transformación²⁹¹.

Ahora bien, el ser propio de la *causa material* es la potencialidad y la determinabilidad y, por esta razón, su uso no es equívoco sino análogo, distinguiendo una triple acepción de materia: *ex qua* de la cual se hace algo y así, por ejemplo, una casa se hace de madera, fierro y piedras; *in qua* que indica el sujeto de inhesión o susceptible de alguna forma accidental como el cuerpo recibe el color; y *circa quam* sobre el cual versa el acto de alguna potencia o hábito, como la visión lo es acerca del blanco o el negro. La materia *ex qua* es el supremo analogado de materia porque le conviene ser realmente potencia pasiva y, por eso, se dice principalmente de la materia prima que es sumamente determinable; a la que se subordina la *in qua*, porque se dice de la substancia que ya está actualizada por la forma substancial y, finalmente, la *circa quam* se dice analógicamente materia sólo en cuanto participa de su receptividad y potencialidad, ya que puede prescindir de los objetos corpóreos y así decimos que la intelección es acerca de lo verdadero o lo falso²⁹².

En el género de la *causa formal* puede distinguirse una forma intrínseca y otra extrínseca o *ejemplar*, dándose una relación de analogía de atribución intrínseca entre ambas. La causa ejemplar influye como forma para que la cosa se forme, o más bien, se conforme a la razón formal de aquélla y del mismo modo como la forma - cuando es intrínseca de la cosa - se dice especie como analogado principal; así también, cuando es extrínseca se dice ejemplar y del cual las cosas buscan hacerse semejantes:

La forma intrínseca forma *informando* (la cosa) directamente, mientras que la forma extrínseca y ejemplar la forma *conformándola* a algo fuera de ella; aquélla forma al modo de *inherencia*, ésta al modo de *imitación*²⁹³.

²⁹¹ S. RAMÍREZ, *De Ordine*, ed. cit., n.63

²⁹² Cf. *Ibidem*, nn.71-75

²⁹³ *Ibidem*, n.91: Por otro lado, la ejemplaridad divina se extiende a todo el universo, pues Dios es causa ejemplar de todo lo que existe no sólo de las esencias sino también de los individuos. Estos ejemplares se encuentran en la esencia divina *ut intellecta a Deo* en cuanto son imitables por parte de

Aclaradas estas relaciones entre las causas, el Padre Ramírez procede a explicar que el bien de todo el universo consiste en el orden de todas sus partes - tanto naturales como sobrenaturales y entre las cuales destaca el ángel y el hombre - excepto Dios, quien está por encima de todo lo creado. Este bien del universo puede entenderse como *trascendente* y se identifica con Dios a la manera de un general al mando de un ejército; y como *inmanente*, es decir, que está presente en las mismas cosas y éste es el orden de las partes del universo, del mismo modo como las partes de un ejército constituyen su propio bien:

Uno y otro es un bien común. Ciertamente Dios, en cuanto principio y fin de todas las creaturas y de su orden entre sí, es el bien común trascendente; pero el orden o coordinación de las creaturas entre sí, es el bien común inmanente²⁹⁴.

Tal como mencionásemos más arriba, este bien común inmanente se funda en el orden y la conexión de las causas, en cuanto las creaturas obran constantemente sobre otras, incluso formando otra semejante tal como sucede en la generación de los individuos de una especie. Esta concatenación de causas no sólo se debe entender dentro del mismo género de causa, donde una inferior y particular se contiene bajo una superior y universal; sino que - en los distintos géneros de causas - existe una ordenación a una primera que es la causa de las causas, como suele denominarse a la causalidad final pues todo agente obra por un fin²⁹⁵.

En el orden total del universo creado podemos distinguir dos series fundamentales de entes: tanto el orden las realidades naturales que incluye las cosas puramente corporales, las compuestas de alma y espíritu y las puramente espirituales; como el orden de las realidades sobrenaturales que comprende el mundo de la gracia

la creatura: “*Formae autem exemplares intellectus divini sunt factivae totius rei, et quantum ad formam et quantum ad materiam (...). Universum autem est primum et maximum exemplatum a Deo, qui totum universum constituit optimum, secundum modum creaturae*” (n.460).

²⁹⁴ *Ibidem*, n.656: Si bien, ambos constituyen el bien común, existe una subordinación de uno con respecto al otro: “*Finis quidem universi est aliquod bonum in ipso existens, scilicet ordo ipsius universi, hoc autem bonum non est ultimus finis, sed ordinatur ad bonum extrinsecum ut ad ultimum finem; sicut etiam ordo exercitus ordinatur ad ducem*” (I, q.103, a.2 ad 3). No obstante, el bien común inmanente es lo óptimo entre las cosas creadas y el máximo bien después de Dios, otorgándole al universo como una forma última.

²⁹⁵ “*Nam bonitas quae in Deo est simpliciter et uniformiter, in creaturis est multipliciter, et divisim. Unde perfectius participat divinam bonitatem et repraesentat eam totum universum, quam alia quaecumque creatura*” (I, q.47, a.1). Dios - como bien común del universo - es causa de la bondad puesto que comunica el *esse* a las creaturas aunque no de cualquier modo sino ordenadamente, reflejando la simplicidad de su esencia en la multiplicidad de las cosas.

tanto *gratis datae* como *gratum facientis*. Evidentemente, en el **orden natural**²⁹⁶ encontramos cosas puramente corporales como son aquellas que se componen de substancia y accidente: en la serie de las substancias encontramos a la especie y a los individuos que responden a la forma y la materia respectivamente y, por lo tanto, la especie debe ser lo principal en lo que respecta al bien del universo porque es en sí misma, mientras que los individuos en la generación sólo cooperan a la conservación y perfeccionamiento de aquélla. Los accidentes que responden a la especie se dicen propios y así la risibilidad se encuentra en todos los participantes de la naturaleza humana; en cambio, los accidentes de los individuos se dicen comunes, como lo muestran las diferentes razas que existen en las especies animales. Aún así, los accidentes naturales no pertenecen al orden y perfección del universo, sino por razón de las especies y los individuos que actúan como sus principios y causas.

De esta diversidad de especies, se sigue una diversidad de fines naturales porque el orden de los fines responde al orden de los agentes, de donde los inferiores buscan asimilarse a los superiores como lo imperfecto a lo perfecto y así los minerales se ordenan finalmente a los vegetales, éstos a los animales y éstos - como todo el mundo visible - a la vida del hombre. En efecto, el hombre no sólo es el animal más perfecto, sino que es la única especie compuesta de cuerpo y espíritu debido a su forma substancial que trasciende la materia. El Padre Ramírez señala el motivo por el cual hombre excede al resto de las creaturas corpóreas:

Las creaturas inferiores sirven al hombre no sólo en cuanto animal para el alimento, el vestido y la ayuda en el trabajo de producir o procurarse provisiones; sino también objetivamente en cuanto racional para conocer al autor de éstas y del mismo hombre, y consecuentemente amarlo y alabarlo religiosamente²⁹⁷.

Por esta razón, el hombre no pertenece a cualquier parte del universo de las creaturas sino que es su parte principal y a quien las otras se ordenan; ya que es el único que puede ordenarse directa e inmediatamente a Dios como a su fin propio.

²⁹⁶ Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, nn.663-698.

²⁹⁷ *Ibidem*, n.682: “*Sic igitur et in partibus universi, unaquaque creatura est propter suum proprium actum et perfectionem. Secundo autem, creaturae ignobiliores sunt propter nobiliores sicut creaturae quae sunt infra hominem, sunt propter hominem. Ulterius autem, singulae creaturae sunt propter perfectionem totius universi. Ulterius autem, totum universum, cum singulis suis partibus, ordinatur in Deum sicut in finem, in quantum in eis per quandam imitationem divina bonitas repraesentatur ad gloriam Dei, quamvis creaturae rationales speciali quodam modo supra hoc habeant finem Deum, quem attingere possunt sua operatione, cognoscendo et amando*” (I, q.65, a.2).

Del mismo modo, el cuerpo humano se ordena al hombre no para la perfección de su vida animal sino de su naturaleza, porque el bien principal del universo consiste en la naturaleza racional y hacia la cual todas las creaturas se ordenan por ser la única capaz de la beatitud. Ahora bien, toda la dignidad atribuida al hombre *a fortiori* debe afirmársela de las cosas puramente espirituales como son los ángeles, quienes constituyen el vértice de toda la creación. En ellos resplandece el orden porque, al ser formas puras desprovistas de materia, difieren específicamente y son esencialmente desiguales, siendo individuos que agotan cada uno su especie sin la necesidad de multiplicarse, como sucede con las cosas puramente corporales. Sólo la substancia intelectual es querida por sí misma en el universo, todas las demás lo son en virtud de ella y, por esta razón, Dios la creó abundantemente en cuanto refleja como ninguna otra su semejanza, erigiéndose en ejemplaridad con respecto al resto de las realidades naturales. Entre los ángeles y las creaturas inferiores se da un orden de causalidad eficiente que responde a la ley de gobierno universal y, de esta manera, los ángeles superiores obran sobre los inferiores iluminándolos y confortándolos, como también en el hombre al custodiarlo, e influyendo en el resto de las cosas puramente corpóreas. Pues, así como la virtud intelectual supera la sensitiva; así también, la virtud angélica influye con mayor eficacia sobre los cuerpos inferiores que la fuerza natural de los mismos cuerpos superiores:

Así, todo el orden natural del universo consiste en el orden de las causas de una creatura a otra, sobre todo en el orden de la causa formal, final y eficiente. Pues, las mismas creaturas superiores – que tienen la mayor parte en tal orden – ejercen en las otras todo el influjo de la causa final, eficiente y ejemplar, ya que sobre su propia forma o esencia constituyen el orden *per se* y principal del universo, que las formas o especies de las cosas corporales participan e imitan a su modo²⁹⁸.

En el **orden sobrenatural**²⁹⁹ también se da un orden de realidades que incluso superan la serie del orden natural, puesto que cualquier bien de la gracia es mayor que el bien natural de todo el universo como explican el teólogo salamantino y el Aquinate:

Sin embargo, se establece que entre el orden natural y sobrenatural no existe oposición sino mutua armonía y concordancia según cierta analogía de proporcionalidad. Pues uno y otro procede de la sabiduría

²⁹⁸ *Ibidem*, n.697

²⁹⁹ Cf. *Ibidem*, nn.699-727.

divina, la cual siempre y en todas las cosas procede ordenadísimamente (...). La gracia y la virtud imitan el orden de la naturaleza instituido por la sabiduría divina³⁰⁰.

Ahora bien, el mundo de la gracia se puede dividir en dos géneros: *gratis datae* y *gratum facientis*. En efecto, ésta se recibe absolutamente gratis por parte de Dios y sin el concurso de nuestros méritos, haciéndonos verdaderamente gratos a Él porque nos justifica inmediata y formalmente, deificándonos y transformándonos en sus hijos adoptivos, además de constituirnos en herederos de la vida eterna. La recibimos en nuestra alma según su potencia obediencial, con el fin de participar de la naturaleza divina y asemejarnos a la imagen increada del Verbo. Mientras que aquélla puede recibirse de acuerdo a nuestros méritos y a las exigencias de la naturaleza, pero esto no significa que nos hace ser gratos a Dios como la gracia *gratum facientis*. La gracia *gratis datae* sólo se compara como medio con respecto a la *gratum facientis* y no concurre a la santificación personal sino sólo de los otros, mediante la enseñanza, los milagros, la profecía o el conocimiento de los secretos del corazón, disponiendo eficazmente sus almas para que reciban la divina revelación. Sin embargo, no puede decirse que esta gracia lo sea por mera denominación extrínseca, sino que existe una verdadera participación intrínseca, debido a que pertenece real y verdaderamente al género de gracia del mismo modo como el ente puede predicarse tanto de la substancia como del accidente.

Tanto los hombres santos en la tierra, como los ángeles y las almas beatas en el cielo, son partes de todo el universo de las creaturas y por eso se supeditan a su bien común inmanente. Esta universalidad señala una cierta unidad que no es substancial sino accidental, en cuanto *unitate ordinis* donde cada una de sus partes están ordenadas entre sí y todas éstas a Dios. De acuerdo a la analogía de atribución intrínseca, todas las creaturas están inmersas en un orden hacia algo uno que es el primer principio universal de toda ordenación, ya que la unidad del universo procede de la unidad de la mente divina. Por consiguiente, necesariamente el universo de todas las creaturas se relaciona con Dios como a su propia causa ejemplar, eficiente y

³⁰⁰ *Ibidem*, n.699; II-II, q.31, a.3: En el género de la causa final, todo el orden natural se subordina al orden de la gracia y de la gloria: “*Ponimus enim quod motus caeli est propter implendum numerum electorum. Anima namque rationalis quolibet corpore nobilior est, et ipso caelo. Unde nullum est inconueniens si ponatur finis motus caeli multiplicatio rationalium animarum*” (DP, q.5, a5).

final. Ciertamente es *ejemplar* porque Dios es *agens per intellectum* y todas las cosas que encontramos en el universo tienen su idea ejemplar en el intelecto divino, a cuya imagen fueron hechas. También es *eficiente* porque tanto el universo - como efecto óptimo - y su orden - como bien común - deben reducirse a Dios como causa primera, universal y común a quien responden proporcionalmente estos efectos. Y, por supuesto, es *final* porque la unidad de orden inmanente en tanta diversidad de cosas no tiene su razón suficiente en ellas mismas al ser tan dispares, sino que su unidad debe reducirse a una causa exterior como fin único y propio, tal como es explicado por el teólogo salamantino:

Esto exige el principio universal de correlación y proporción entre la causa final y la causa eficiente, donde el orden de los fines responde al orden de los agentes. Por eso, ya que todo el orden del universo es por una causa eficiente primera que es Dios, es necesario que también sea por una causa final primera en su género, indudablemente como fin último de todas las cosas quien es el mismo Dios³⁰¹.

De esto se sigue que todo el universo y cada una de sus partes están ordenadísimas porque todas son efectos de la sabiduría divina que obra y gobierna sus efectos, pues es propio del sabio conocer el orden y disponer cada cosa en su lugar³⁰².

Por esta razón y según el Santo Doctor, Avicena vislumbró la verdad cuando sostenía que el fin último natural del hombre es contemplar el orden del universo a través del hábito de la Sabiduría, es decir, que el alma se haga como un espejo inteligible y se describa en ella la forma y el orden de todas las cosas que fluyen desde la bondad al ser³⁰³. En efecto, cualquier cosa puede encontrarse en estado perfecto de dos modos: por un lado, según la perfección de su ser que le compete por la especie propia haciéndolo distinto de otras; y, por otro, cuando una cosa se encuentra en otra como sucede con la perfección del cognoscente en cuanto conoce y, de este modo, es posible que el universo se refleje completamente en nuestra alma puesto que nuestro intelecto posible puede ser todas las cosas cuando se actualiza. No obstante, durante esta vida es imposible alcanzar este conocimiento y mucho menos comprender perfectamente la sabiduría divina, aunque las luces de la

³⁰¹ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, n.734

³⁰² Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, ed. cit., I, 982a

³⁰³ Cf. QDA, a.18 co.

Revelación hayan ayudado eficazmente al género humano a descubrir los misterios que son inalcanzables para la razón natural. La sabiduría humana se perfecciona en cuanto participe y asemeje a la sabiduría divina, conociendo de un modo más profundo el orden del universo y sus causas de acuerdo a las capacidades naturales del intelecto humano, de manera que finalmente el hombre alcance su beatitud: “Entre todas las criaturas, las que principalmente están ordenadas al bien del universo son las racionales, que, en cuanto tales, son incorruptibles. De entre ellas, de modo especial, las destinadas a la beatitud que son las que alcanza el último fin de un modo más inmediato”³⁰⁴.

La Filosofía, a través del hábito de la Sabiduría, tiene por objeto formal propio el orden natural al cual considera de modo *activo* o haciendo el orden que contempla; y *pasivo*, donde sólo lo contempla: pues, tanto hacer como contemplar el orden, es propio de la universalidad de la filosofía y esto puede ser efectuado exclusivamente por las potencias espirituales del hombre porque sólo ellas son universales. De este modo, el orden está presente activamente cuando el sabio determina si los actos de la voluntad son conformes o no con la recta razón, como también clasifica según universalidad o singularidad y mensurabilidad o numerabilidad las segundas intenciones que constituyen las formas lógicas o matemáticas. Mientras que el orden está presente pasivamente cuando el sabio contempla el orden objetivo de las cosas constituido fuera de su alma y así estudia a las realidades corporales y sensibles del mundo visible, como también las inmateriales mediante el cultivo de la *Physica* y la *Metafísica* en las que resuena con mayor eco el oficio propio del sabio que es ordenar³⁰⁵.

³⁰⁴ I, q.23, a.7

³⁰⁵ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, nn.641-647.

b) ¿La distinción de órdenes es propiamente tomista?

Esta distinción tan clara y precisa de órdenes fue severamente criticada por Henri de Lubac, no sólo por considerarla infiel a los textos de Santo Tomás, sino también, fruto de la influencia del racionalismo que infectó a la Escolástica a partir del siglo XVI: así como empezó la separación entre razón y fe, así también sucedió con el orden natural y sobrenatural, planteando en cada uno dos fines últimos autónomos. Aunque entre el Padre Ramírez y el Padre de Lubac no hemos encontrado ni referencias mutuas ni intercambios epistolares³⁰⁶ – algo tan común entre los dominicos y jesuitas de ese tiempo - en lo que respectaba a un tema tan candente como la distinción entre órdenes; es claro que se ubicaron en dos veredas absolutamente opuestas, como puede observarse a lo largo de estas dos obras monumentales *De Hominis Beatitudine* y *Surnaturel*. En este capítulo analizaremos las dos primeras partes de este último, mientras que en el *capítulo primero* de la **Tercera Parte**, las dos partes restantes y la conclusión.

La primera parte se titula *Agustinismo y Bayanismo* donde Henri de Lubac señala que así como Lutero (1483-1546), Bayo (1513-1589) y Jansenio (1585-1638) alteraron el pensamiento de San Agustín para defender sus posturas heterodoxas; así también, Cayetano, Suárez y Juan de Santo Tomás pervirtieron el pensamiento de

³⁰⁶ No obstante, tenemos la certeza que ambos teólogos se conocieron personalmente durante el Concilio Vaticano II (1962-1965) en el que actuaron como peritos, aunque el Padre Ramírez sólo haga una mención del Padre de Lubac en toda su obra (Cf. S. RAMÍREZ, *Teología Nueva y Teología*, Madrid, Ateneo, 1958, p.56). Ambos teólogos cumplieron un rol protagónico en la redacción de la Constitución Dogmática *Lumen Gentium* (1964): en efecto, así como el teólogo salamantino fue determinante en la redacción del parágrafo 22 acerca de la colegialidad episcopal, además de su nota explicativa; así también, lo fue el teólogo lionés en el parágrafo 16 acerca del carácter social y comunitario de la gracia y que puede extenderse a los no cristianos. Por otro lado, la publicación de *Surnaturel* (1946) no constituye la irrupción de una obra completamente nueva sino que es el producto de un gran proyecto sugerido por el Padre Huby en 1924 y que comienza a cristalizarse en una serie de artículos publicados a partir de 1931. Antes de 1946, el Padre de Lubac no era un teólogo desconocido sino que ya gozaba de partidarios y detractores en todas las órdenes religiosas, con ocasión de grandes estudios y obras como *Catholicisme: aspects sociaux du dogme* (1938), *Drame de l'humanisme athée* (1944) y *De la connaissance de Dieu* (1945) en donde trasluce la influencia blondeliana y un cierto anti escolasticismo. Providencialmente y un año después de *Surnaturel*, el Padre Ramírez publica el tercer volumen de *De Hominis Beatitudine* (1947) en el que describe una hipotética beatitud natural *consummata*. Para esta época, el teólogo salamantino ya había volcado sus estudios centrados en la Metafísica hacia la Ética especulativa, interesándose específicamente por el fin último del hombre y consecuentemente la distinción entre órdenes, como lo prueba la publicación del primer y segundo volumen de aquella obra (1942 y 1945). Nunca sabremos si *De Hominis Beatitudine* tiene que ver implícitamente con el Padre de Lubac, pero al menos explícitamente no aparece citado en ningún lugar.

Santo Tomás concibiendo al orden natural y sobrenatural como separados y autónomos al introducir la idea de *natura pura*.

En *De prima hominis iustitia* (1565), Bayo sostiene que la naturaleza humana exige los dones divinos por derecho estricto, haciendo de la gracia un medio necesario que nos permite merecer humanamente, subordinándola a las exigencias de la naturaleza íntegra y contradiciendo su gratuidad como fue defendida por San Agustín en contra de Pelagio³⁰⁷. Por lo tanto, la elevación de la creatura racional al orden sobrenatural no sólo es una consecuencia necesaria de su creación; sino también, hace imposible concebir la idea de una naturaleza pura, de manera que la Redención operada por Cristo tuvo como fin principal devolvernos la perfección que habíamos perdido por el pecado de Adán y no hacernos consortes de la naturaleza divina como lo explica el Padre de Lubac:

Bayo naturaliza lo sobrenatural. Él transforma una doctrina espiritual en una tesis de ontología (...). Utiliza al Espíritu para los fines de la naturaleza; para instalar en esta naturaleza su intervención que ella misma reclama. Quiere que los dones recibidos por Adán se conviertan en su propiedad. Así, según Bayo, el hombre pretende servirse de Dios para desarrollar y perfeccionar su propia naturaleza³⁰⁸.

Ciertamente, como esta perfección es natural y debida a nuestra naturaleza, el hombre alcanza la visión beatífica por sus propios actos en detrimento de los hábitos infusos que son la causa real de éstos. La vida divina en el hombre es un término metafórico que designa una condición extrínseca para realizar algún acto meritorio y no nuestra adopción filial por parte de Dios. La gracia como hábito no informa al acto justo sino que lo sostiene desde fuera y, por esta razón, la doctrina bayanista sostiene que todo acto que no provenga de la gracia divina es pecaminoso. Porque la voluntad caída – al carecer de los dones divinos que son propios del alma intelectual - no puede querer efectivamente el bien moral.

Por otro lado, el agustinismo de Jansenio es más fiel que el de su precursor Bayo en cuanto a la letra aunque no tanto en el espíritu del obispo de Hipona. No obstante, ambos coinciden en interpretar la Revelación de acuerdo a las luces

³⁰⁷ Cf. M. BAYO, *Michaelis Baii Opera Omnia, cum bullis Pontificum et aliis causam spectantibus* (Tomus II: *De prima hominis iustitia*), editio a Gabriel Gerberon, Colonia, 1696, cc.1-4.

³⁰⁸ H. DE LUBAC, *Surnaturel. Études Historiques*, ed. e introd. por Michel Sales, Paris, Lethielleux / Groupe DDB, 2010, p. 32-33.

definitivas del Antiguo Testamento: mientras el primero parece retener el espíritu fariseo al concebir la relación entre Dios y el hombre como una convención jurídica; el segundo, hereda del judaísmo carnal el carácter exclusivista del alma que se cree elegida por Dios en perjuicio de otras. En su póstumo *Augustinus* (1646), Jansenio prolonga las ideas de Bayo con respecto al estado primitivo de la naturaleza humana donde la gracia era debida a la naturaleza sana e íntegra de Adán, como secuela de su creación. La naturaleza adámica fue tan excelsa que la gracia constituye un servicio a su libre albedrío, siendo necesaria sólo para evitar el pecado, asegurando el concurso eficaz de la libertad humana en una obra sobrehumana como es la visión beatífica³⁰⁹. Sin embargo, la Redención modificará este determinismo y la gracia permanecerá extrínseca al hombre porque no puede mezclarse con la naturaleza humana, que está corrompida y sometida a la esclavitud al haber perdido su libertad: por esta razón, es necesario que la gracia sobrevenga como una fuerza exterior suplente de las fuerzas de la voluntad caída, al modo de una santa delectación que se compara con aquella producida por la concupiscencia carnal, debido a que el jansenismo concibe e identifica cualquier *delectatio*³¹⁰ como algo corporal, herencia invencible e inherente en la naturaleza caída del hombre.

Utilizando la terminología agustiniana, Jansenio sostiene que Adán poseía un *adjutorium sine quo non* o una gracia suficiente para no pecar; mientras que para nosotros, no es suficiente esta gracia sino que necesitamos un *adjutorium quo* o una gracia eficaz – al modo de una delectación victoriosa - que dirige nuestra voluntad para alcanzar infaliblemente el bien. Sin embargo, el Padre de Lubac protesta contra esta interpretación porque Agustín señalaba que la gracia poseída por Adán y el justificado de nuestro tiempo es la misma, pues es un seguro sin el cual la

³⁰⁹ Cf. C. JANSENIO, *Augustinus* (3 vol.), Rothomagi, Port Royal des Champs dans les Yvelines, 1652, III, pp.307-553.

³¹⁰ Si bien, la concupiscencia es un término analógico, tiene como primer analogado a la *concupiscentia carnis* que es el defecto – actual o habitual – en la sujeción de la parte sensitiva a la razón y a la voluntad produciendo un apetito desordenado. Sin embargo, Lutero, Bayo y Jansenio la concibieron unívocamente y la identificaron simplemente con el pecado original; sin tener en cuenta que también existe una *concupiscentia spiritui y oculi*. Ciertamente, el don de integridad del que gozó Adán, le permitió no padecerla hasta que lo perdió por el pecado: aún así, la concupiscencia no se identifica con el pecado original porque éste se opone directamente a la gracia santificante que es la raíz de todos los dones. Sabemos que el bautismo remite la culpa y pena del pecado original, pero la concupiscencia está presente incluso en los hombres más justos aunque no como pecado actual, sino como consecuencia y mala inclinación del pecado de Adán.

perseverancia es imposible: la única diferencia entre ambos es que Adán poseía una naturaleza más sana e íntegra, lo que no significaba una mayor independencia de la acción eficaz de Dios. Tanto aquél como nosotros somos atraídos por la misma *delectatio veritatis*, la cual no es sensible sino que es producida en el fondo de los corazones, porque entre el hombre inocente y aquel rescatado por Cristo, existe una continuidad profunda que el obispo flamenco desprecia:

Es imposible admitir que su *adjutorium sine quo non* equivalga a la gracia suficiente que Jansenio parece querer dotar únicamente a nuestro primer padre. Por las mismas razones, no se puede asimilar su *adjutorium quo* a la gracia eficaz por ella misma que sería concedida únicamente por Dios, a través de Jesucristo, a los pocos elegidos a partir de la masa reprobada³¹¹.

En otras palabras, la gracia recibida por Adán y el justificado es la misma, sólo que en nuestro tiempo reviste un carácter más milagroso porque su infusión es necesaria y suficiente para alcanzar la visión beatífica y, además, se constituye en medicina en cuanto repara nuestra naturaleza remitiéndola de sus culpas: la gracia no sólo nos asegura querer eficazmente el bien, sino también querer perseverar en él, pero no asegura una impecancia continua.

Como bien remarca el teólogo lionés, Jansenio siempre reclamó por los efectos desastrosos que produjo la introducción de la razón filosófica en la teología, repudiando en bloque a la Escolástica y que sólo podía ser contrarrestada con el estudio de San Agustín. Aún así, el Padre de Lubac señala que la concepción jansenista de la naturaleza adámica tiene características más medievales que agustinianas en cuanto es considerada perfecta en sí misma: es decir, sin caer en el naturalismo pelagiano que prescinde de todo don divino; excluye la relación por la cual Dios obró y exaltó intrínsecamente su naturaleza. Mientras que la intención de San Agustín, al describir la naturaleza adámica, no fue encerrarse en disquisiciones antropológicas sino poner de manifiesto el rol de la gracia que permite una estrecha unión con el Creador. Si bien, Bayo y Jansenio negaron absolutamente la posibilidad de la naturaleza pura, paradójicamente sus reflexiones antropológicas permitieron el desarrollo de esta teoría:

³¹¹ H. DE LUBAC, *Surnaturel*, ed. cit., p.55: El mismo San Pablo señala que Cristo no vino a darnos los bienes que la humanidad nunca tuvo, sino a reconciliarnos y restituirnos en nuestro estado prístino (Cf. Gal. 4, 5)

Las especulaciones sobre Adán han servido de métodos a numerosos teólogos para desarrollar su concepción del hombre y de Dios, de la naturaleza y de su fin, para estudiar de alguna manera lo sobrenatural en estado puro, es decir, sin las complicaciones introducidas por el factor contingente del pecado. Este procedimiento, que tiene sus ventajas, no ha sido el de San Agustín³¹².

Como sigue explicando el teólogo lionés, para San Agustín la naturaleza creada fue hecha a imagen de su Creador, es decir, formada, iluminada y fortificada por la incesante acción de Dios y no como la concibe la filosofía al desgajarla de todo contenido sobrenatural³¹³. Aunque los teólogos refutadores de Bayo y Jansenio tienen razón al denunciarles el equívoco del vocablo *naturel*, no son fieles a los Santos Padres cuando trasladan el concepto *natura* al de naturaleza *histórica* como la denominó Cayetano.

La teología posterior habría utilizado el sistema de la naturaleza pura no sólo para rebatir a Bayo - que constantemente la había negado - sino también, defender la gratuidad del orden sobrenatural. No obstante, este sistema nunca tuvo la antigüedad ni la importancia doctrinal como es supuesto por muchos teólogos modernos:

Su origen era sobretodo filosófico. Al parecer, en un primer momento fue una de las muchas abstracciones que, desde la época de Guillermo de la Mare, a la especulación medieval le gustaba construir, uno de los muchos productos de la *potentia Dei absoluta* que enumeran las nuevas escuelas. Allí, el dogma de la gracia no tiene un interés especial. El primero, Cayetano, seguido casi de inmediato por sus cófrades Köllin y Javelli³¹⁴.

Para el Padre de Lubac, estos teólogos contradicen a Santo Tomás al negar que exista un deseo natural de la visión beatífica y, si bien los defensores del sistema argumenten que éste responde a la concepción antropológica de los filósofos

³¹² *Ibidem*, p.77

³¹³ Según el Padre de Lubac, los Santos Padres utilizaban el adjetivo *natural* para referirse a la naturaleza de Adán, en oposición al estado presente que es de naturaleza caída, pero nunca concibieron una naturaleza abstraída de todo don sobrenatural o *pura*. Esto es confirmado incluso por el Padre Gardeil: “*Augustin n’a jamais envisagé ex professo l’âme à l’état de pure nature. Pour lui, la nature de l’âme, c’est l’âme dans l’état de justice originelle*” (A. GARDEIL, “L’âme, sujet récepteur de la grâce. La «nature rationnelle informe» et la puissance obédientielle au surnaturel, selon saint Augustin” (2 séries), *Revue Thomiste* 8 (1925); 9 (1926), Toulouse, p.4). Sin embargo, esto no implicaba que el orden sobrenatural fuera debido a Adán ni tampoco tuviera un deseo naturalmente eficaz de la visión beatífica.

³¹⁴ H. DE LUBAC, *op. cit.*, p.105: Como explicaremos más adelante, el teólogo lionés concuerda con Bayo en negar la naturaleza pura y, por lo tanto, un amor natural eficaz de Dios: “*Si Baius, par exemple, se déclarait scandalisé par la doctrine des théologiens de son temps qui admettaient en l’homme deux amours différents de Dieu: un amour de Dieu considéré comme auteur de la nature intellectuelle et un amour de Dieu considéré comme béatifiant cette même nature*” (p.110).

antiguos atendiendo a la inmortalidad del alma, el teólogo lionés sostiene que la real y verdadera beatitud natural pertenece exclusivamente al horizonte terrestre y se realiza durante esta vida y en la ciudad, mediante las virtudes: en otras palabras, vislumbrar un fin que no consista en ver a Dios, permanece en la ficción.

Ciertamente, el sistema de la naturaleza pura obedece a una argumentación más filosófica que teológica en cuanto el hombre debe ser capaz de un fin proporcionado, es decir, dentro de los límites de su naturaleza que denominamos *beatitudo naturalis*, mientras que si ha sido llamado a un fin más alto, éste será desproporcionado porque está por sobre su naturaleza. Empero, el teólogo lionés critica esta argumentación, sobre todo cuando los teólogos aludidos consideran que el deseo de ver a Dios es una simple veleidad:

El razonamiento será repetido hasta la saciedad hasta nuestros días, sin que el principio sobre el cual se funda nunca sea sometido seriamente al examen³¹⁵.

Según el Padre de Lubac, el argumento aristotélico de la proporción de las causas es válido para explicar las relaciones del mundo físico pero no del espiritual, en el que se encuentran Dios, los ángeles y el hombre y que sólo la teología de los Padres ha sabido descifrar:

En la distinción clásica de las *naturalia* y las *divina*, el alma estaba clasificada entre las *divina*; ella se estudió en el marco de la *teología* y no en el de la *physica*. Antes de ser *animale rationale*, el hombre era *mens*³¹⁶.

El hombre está dentro de la naturaleza, pero no es un simple ente dentro de ésta sino que la domina y por eso se lo define como un *être paradoxal*. Para el teólogo lionés, incluso Santo Tomás se habría percatado de este punto esencial,

³¹⁵ *Ibidem*, p.115

³¹⁶ *Ibidem*, p.117/8: “Elle (l’âme) ne pouvait se maintenir dans son intégralité lorsque, avec l’avènement d’une speculation philosophique autonome, la méthode rationnelle et inductive eut été introduite dans l’anthropologie” (p.118). El Padre de Lubac critica constantemente la supuesta invasión de la filosofía aristotélica en la antropología; sin embargo, el Padre Labourdette señala que este vituperado *fisicismo* permite salvar la gratuidad del orden sobrenatural: “Le refus des notions devenues traditionnelles de nature et de surnaturel conduira à conclure que l’esprit créé, échappant à tout **physicisme**, ne peut être autre chose qu’ouverture sur Dieu, et que par conséquent Dieu ne pourrait, le laissant à une nature qui lui serait propre, à sa nature pure, ne pas l’ordonner et l’appeler à la vision béatifique dont on concède d’ailleurs qu’elle est don et grâce, puisque la créature, tout en ne pouvant avoir une autre fin ultime (...). Mais c’est là corrompre la gratuité de l’ordre surnaturel” (M. LABOURDETTE, “Les enseignements de l’encyclique *Humani Generis*” en *Revue Thomiste* 50 (1950), Toulouse, p.50).

concebido al hombre como una naturaleza intelectual no en cuanto animal de la especie más noble, sino como un ser espiritual y dinámico que no se deja encerrar por una esencia determinada, además de estar en constante desarrollo y propagación para conseguir su fin último *sobrenatural*, no por sus fuerzas sino sólo por la gracia. Cuando el Angélico - siguiendo a Aristóteles y a Avicena - sostiene que todo agente obra conforme al fin propio de su naturaleza, se referiría exclusivamente a la beatitud natural durante esta vida de acuerdo a los principios filosóficos – es decir, la contemplación del universo como reflejo divino - pero que es imperfecta con respecto a la visión beatífica. Por lo tanto y evitando poner en contradicción formal a Aristóteles con la fe cristiana, el Santo Doctor coloca un punto de inflexión: el deseo natural de la beatitud es propio de la naturaleza humana pero simultáneamente se identificaría con la visión de Dios y no con la contemplación o contuición perfecta de Dios en el estado de alma separada del que hablan Cayetano, Suárez o Juan de Santo Tomás. Según el Padre de Lubac, el deseo natural de esta beatitud natural *consummata* no satisface la profundidad de la *Mens*, ni tampoco la intromisión de la **potencia obediencial** explicaría nuestra destinación al fin sobrenatural³¹⁷. En efecto, Cayetano habría opuesto en el alma humana la potencia obediencial a la natural, describiéndola como una simple no repugnancia o no resistencia a la acción de la gracia en nuestra naturaleza, mientras que Santo Tomás sólo la habría utilizado para explicar el milagro de la ciencia infusa en el alma de Cristo.

A partir de la Reforma Protestante y el Renacimiento comenzaría una etapa de laicización creciente, que no sólo divide a las distintas ciencias como disciplinas autónomas, sino también, separa a la filosofía drásticamente de la teología y - con ello - el estudio del fin último del hombre se escinde en natural y sobrenatural. De esta manera y como el orden se designa en relación a una finalidad, el hombre inserto en un orden puramente natural necesariamente debe tener un fin como tal, sin tener en cuenta la concepción paradójica del hombre compuesto de un alma inmortal y de

³¹⁷ Aunque la *Mens* sea capaz de volverse hacia a Dios y ver en sí la imagen de la Trinidad; sin embargo, debe decirse que ella no puede efectuar por sí misma esta conjunción total con su Creador, según lo que dice Agustín en *De Trinitate*: “*Eo quippe ipso imago Dei est, quo ejus capax est (mens), ejusque particeps esse potest (...). Sapientia, quidem illi (homini) non est, nisi ab Illo cujus participatione vere sapiens fieri mens rationalis et intellectualis potest (...). Et hoc grandius enigma ut non videamus quod non videre possumus*” (SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* en *S. Aurelli Augustini Opera Omnia: Patrologiae Latinae Elenchus* (vol.42), editum ac Città Nuova Editrice et Nuova Biblioteca Agostiniana, XIV, nn.11, 26; XV, n.16).

un cuerpo corruptible. El sistema de la naturaleza pura – catalogado por bayanistas y jansenistas como pernicioso - aparece con Cayetano, se organiza con Suárez y triunfa con Juan de Santo Tomás:

Contra las ideas de Bayo sobre la corrupción original, que recordaba la teología de Lutero maldiciendo a la naturaleza como un fuego de pestilencia y a la razón como la prostituta del diablo, (el sistema de la naturaleza pura) ha contribuido a mantener los derechos de un sano humanismo³¹⁸.

Si bien, este sistema parece defender la gratuidad y exterioridad de lo sobrenatural evitando hacerlo surgir de la naturaleza, factor tan característico en el inmanentismo de la filosofía moderna, además de reaccionar contra el pesimismo bayanista acerca de la libertad humana, para el cual, los actos humanos de paganos siempre constituyen un pecado; es una concesión muy grande que se hace al laicismo cuando se admite la hipótesis de una estado – y, por consecuencia, reconociendo en nosotros toda una zona de actividad absolutamente naturalista – en la que la caridad cedería su lugar a la justicia conmutativa³¹⁹. Tanto los defensores como adversarios de Bayo coinciden en definir al orden sobrenatural como extrínseco y relativo a la naturaleza humana, por su carácter de inaccesibilidad o gratuidad:

Ya no se ve en lo sobrenatural más que una *sobre-naturaleza*, sin discernir lo que está inmediatamente por arriba de toda naturaleza (...). Sin remontarse a la razón última de esta gratuidad que lo vuelve para toda hipótesis innaturalizable - es decir, en su carácter intrínsecamente divino - para cualquier naturaleza que sea³²⁰.

Intentando ser fieles al pensamiento agustiniano y distinguirse del jansenismo, los Eremitas de San Agustín no sólo niegan la posibilidad metafísica de la naturaleza pura, sino también, afirman la ordenación positiva del hombre a la posesión de Dios ya que al haber sido creado a Su imagen, debe ordenarse a verlo³²¹. Existen dos modos complementarios de considerar al hombre: sea desde el punto de

³¹⁸ H. DE LUBAC, *op. cit.*, p.152

³¹⁹ Es tal el rechazo que el Padre de Lubac tiene a lo que denominó *système de la pure nature*, que no esconde su elogio a Jansenio quien catalogaba a la beatitud natural *consummata* como fruto del orgullo: “*Il (Jansénius) développe assez exactement la pensée du grand docteur (saint Augustin) sur le désir de la béatitude et il s’inspire encore de lui dans la critique qu’il institue de l’idée de béatitude naturelle. Imaginer avec quelques philosophes une telle béatitude, c’est, déclare-t-il, un orgueil singulier, car c’est attribuer le bonheur aux seules forces de la nature*” (*Ibidem*, p.160).

³²⁰ *Ibidem*, pp.154-155

³²¹ Cf. F. GAVARDI, *Schola aegidiana, sive theologia exantiquata iuxta doctrinam S. Augustini ab Aegidio Columna expositam*, Nápoles, 1688, I, pp.364/5 en H. DE LUBAC, (ed.), *Surnaturel*, ed. cit., p.307.

vista humano, en cuanto es una especie y nada en él postula el fin sobrenatural; sea desde el divino, en cuanto imagen y semejanza de Dios y por la que es ordenado a la visión beatífica. El cristianismo no sólo concibe al hombre en sus constitutivos específicos, sino también, en orientación dinámica hacia un destino que supera su naturaleza:

Así se nos advierte que el espíritu es más que un simple *naturaleza* y que mantiene con el Creador relaciones de pertenencia, es decir, a la vez de dependencia y parentesco que no tienen su análogo en el resto de la creación³²².

Por esta razón, el deseo de ver a Dios *sobrenaturalmente* constituye el primer principio explicativo del hombre, que se traslada a todos los entes de la creación, erigiéndose en el fundamento de la filosofía cristiana. El sistema de la naturaleza pura no sólo es poco filosófico sino también poco religioso, que tuvo utilidad en un determinado período histórico y - como fruto de una imaginación antropomórfica - pretendió garantizar la gratuidad del orden sobrenatural y el carácter misterioso de nuestro destino. Entonces, se hace necesario rediseñar un nuevo sistema antropológico simultáneamente humanista y teocéntrico, que no sólo defienda al dogma de los ataques del bayanismo u otra herejía similar; sino también, que explique de manera renovada la gratuidad del orden sobrenatural en su relación con la naturaleza humana. Según el teólogo lionés, este esfuerzo de reflexión reivindicaría a San Agustín, que fue la primera víctima de los errores de Bayo y Jansenio; y también a Santo Tomás de Aquino quien, permaneciendo substancialmente fiel al pensamiento agustiniano, fue malinterpretado por la Escolástica posterior a raíz de su lenguaje aristotélico y por la semejanza de sus fórmulas con el racionalismo de los filósofos árabes.

En la segunda parte titulada *Espíritu y Libertad*, el Padre de Lubac señala que algunos teólogos modernos como Cayetano y Juan de Santo Tomás, concibieron hipotéticamente un hombre dotado de inteligencia y voluntad, pero sin libertad moral: es decir, un ente que no tendría la posibilidad de elección en relación al bien o el mal. Esto se opondría a la doctrina de los Santos Padres para quienes todo ente racional creado es mutable – y por lo tanto pecable o con *flexibilitas ad malum* - a

³²² *Ibidem*, p.169

diferencia de Dios que es inmutable. En efecto, la libertad no implica esencialmente el poder pecar - puesto que Dios es libre e impecable – sino manifiesta la dignidad de la naturaleza racional, que puede determinarse a su fin propio aunque no de modo necesario. No obstante, durante el Medioevo hubo teólogos que - influidos por Aristóteles - se preguntaron acerca de la impecabilidad del ángel por analogía con los cuerpos celestes: esto es, si los astros - como lo más perfecto entre los cuerpos - son a la vez incorruptibles e invariables en su curso, cabe suponer que los ángeles - como lo más perfecto entre los espíritus – serían igualmente inflexibles en su actividad. Ante semejante hipótesis, el Padre de Lubac se opone enfáticamente:

No hay potencia creada que sea *inenarrable e impecable*. Si los antiguos filósofos han imaginado a las substancias separadas dotadas de esta doble prerrogativa, es porque ellos veían a los dioses en ellas. En efecto, la virtud puede ser substancial sólo en Dios³²³.

Los ángeles, el alma humana y los cuerpos celestes podrán ser incorruptibles, pero no por esto se puede concluir en la impecabilidad del querer y, si existe un libre arbitrio creado confirmado en el bien, no es por causa de la naturaleza sino de la gracia. Si bien, según el teólogo lionés tampoco existiría una impecabilidad natural para el Santo Doctor, su lenguaje está embebido por la filosofía aristotélica en el que defiende la inerrancia del ángel en el conocimiento de todo el orden natural, menos con respecto a su fin último que es la visión divina. Es decir, el ángel no puede equivocarse ni pecar en el grado de conocimiento y amor que tiene sobre los entes creados inferiores ontológicamente a él, sino sólo en relación a su fin, ya que por una *deficientia ab amore fine* se amaría más a sí mismo que a Dios. Aunque esta dosis de aristotelismo no sería nociva en sí misma, para Cayetano y Juan de Santo Tomás implicó el reconocimiento de una dualidad de fines últimos de manera que el pecado angélico se explicaría exclusivamente por relación al fin sobrenatural; mientras que en un hipotético estado de naturaleza pura, el ángel sería impecable debido a la perfección de su intelecto que no puede errar en el conocimiento de su fin natural

³²³ *Ibidem*, p.226: El teólogo lionés se apoya en las palabras del Aquinate para negar cualquier tipo de impecabilidad: “*Illa sola voluntas (Dei) est omnino impeccabilis, cuius natura est ipsa bonitas summa, quae est regula voluntatis. Omnis autem voluntas alia potest praeter hanc regulam agere. Unde, in voluntate angelica potest esse obliquitas et peccatum*” (SS, II, d.5, q.1, a.1).

propio³²⁴. En efecto, como el Padre de Lubac niega que el Santo Doctor hubiese esbozado la hipótesis de *natura pura*, la conversión del ángel al fin sobrenatural es necesaria porque es el único modo de colmar el apetito de su naturaleza:

Esta conversión es indispensable en la salvación de la creatura, que no puede permanecer cerrada en la contemplación y en el gozo de su bien *connatural*; pero, siempre es libre en rechazar esta conversión. Entonces, el principio se mantiene en su universalidad: para Santo Tomás como para todos sus antecesores ortodoxos – con los cuales él es consciente de estar allí en plena comunión de pensamiento – todo espíritu creado es naturalmente pecable³²⁵.

El Padre de Lubac no deja reconocer un amor natural del ángel o del hombre con respecto a su Creador aunque prácticamente lo identifique con el mismo apetito del fin que puede tener un animal o una piedra: es decir, por ningún motivo es un amor que provenga de la voluntad elícita. El espíritu creado, a diferencia del resto de los entes, contiene una *habilitas ad gratiam* en su apetito del fin y que reclama ser satisfecho por un *ordre gratuit* que supere a su naturaleza.

La negación de un amor natural efectivo por parte de la creatura, se debe a que el teólogo lionés aplica la distinción tomista *naturalia et moralia* de modo unívocamente opuestos y como sinónimos de necesario y libre respectivamente. En otras palabras, el amor elícito de Dios únicamente puede ser sobrenatural, porque sólo éste es meritorio en cuanto se relaciona con el Objeto de su beatitud y, por lo tanto, comporta moralidad; mientras que – como decíamos más arriba - el amor natural no es libre porque permanece necesariamente en el apetito del Principio de cada ente. Aún así, el Padre de Lubac aprovecha de criticar el lenguaje naturalista que parece abundar en algunos textos del Santo Doctor acerca del espíritu:

La distinción entre la naturaleza espiritual considerada puramente en sí, por así decir abstracta y estáticamente, y esta misma naturaleza relacionada concretamente a su fin, alcanzado así su beatitud y entrando

³²⁴ Cf. CAYETANO, *Commentaria in Summam Theologicam (In Primam Pars)* ed. Leonina, Ex Typographia Polyglotta Roma, 1888-1906, q.63, a.1; q.110, a.2; Cf. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus theologicus. Commentarius in Primam Pars*, Paris, Desclée, 1944, d.23, a.1.

³²⁵ H. DE LUBAC, *op. cit.*, p.243: No olvidemos que, negada la hipótesis de la naturaleza pura, **necesariamente** el ángel o el hombre tienen una *mutabilitas ad electionem* porque el fin sobrenatural supera todo conocimiento natural pudiendo equivocarse - y por lo tanto pecar - de acuerdo a la interpretación que el Padre de Lubac hace de estas palabras de Santo Tomás: “*Tam Angelus quam quaecumque creatura rationalis, si in sua sola natura consideretur, potest peccare, et cuicumque creaturae hoc convenit ut peccare non possit, hoc habet ex dono gratiae, non ex conditione naturae*” (I, q.63, a.1).

en posesión de los bienes que la exceden, pero para los cuales ella está hecha³²⁶.

Este lenguaje permitió que el concepto *naturalis* – abstracto y estático - ya no sea correlativo con *moralis* – libre y dinámico - sino simplemente con *supernaturalis*, abriéndose a la posibilidad de que exista una realidad que pueda ser moral pero no sobrenatural, es decir, un amor verdaderamente libre pero no meritorio. Es así que Dios ya no sólo sería Principio sino también Objeto de una hipotética beatitud natural, lo que no sólo contradeciría la doctrina de Aquinate - para quien la beatitud es únicamente sobrenatural - sino también sus textos y en los cuales jamás se afirmó la existencia de un fin último que no sea la visión de Dios:

Santo Tomás nunca consideró en el espíritu creado, ni siquiera como una simple hipótesis, un amor natural de carácter voluntario y moral y al mismo tiempo necesario e infalible, cuyo objeto fuese un Dios *Soberano Bien o Ser supremo de los filósofos*, entendido como fin último y beatitud del espíritu³²⁷.

Sin embargo, más adelante el Padre de Lubac baja el tono de confrontación cuando parece admitir que no es contradictorio suponer que el ángel hubiese permanecido impecable o el hombre destinado a un fin proporcionado a su naturaleza, cuando afirma:

Tales conclusiones no son ni conformes ni contrarias al pensamiento de Santo Tomás: sólo se inspiran en categorías que no son las suyas³²⁸.

Como debe suponerse, estas categorías fueron desarrolladas especialmente por el Cardenal Cayetano y Juan de Santo Tomás quienes - al igual que otros destacados dominicos como Capreolo y Báñez - sostuvieron que el ángel puede ser impecable en cuanto es incapaz de transgredir la ley natural debido a la simplicidad

³²⁶ *Ibidem*, p.250: Constantemente el Padre de Lubac insiste que puede malinterpretarse la concepción tomista del espíritu si sólo se lee a Santo Tomás en base a Aristóteles: “*Le baptême des philosophies profanes, comme toute baptême, laisse toujours subsister des traces du péché. Ce n’est donc pas condamner l’entreprise ni constater son échec, que de reconnaître la persistance de graves difficultés. Encore les exagère-t-on quelquefois, en interprétant trop rigoureusement d’après Aristote certaines formules aristotéliennes de saint Thomas, et sans tenir assez de compte d’autres formules complémentaires*” (p.259).

³²⁷ *Ibidem*, p.256

³²⁸ *Idem*: Como veremos más adelante, estas conclusiones no sólo no son contrarias a Santo Tomás sino se desprenden de su pensamiento explícita e implícitamente. Mientras que el Padre de Lubac sostiene que estas conclusiones son fruto de la *inflation ontologique de la potentia absoluta*, es decir, los tomistas modernos han recibido la influencia del nominalismo para el cual la sabiduría divina se reduce a su omnipotencia (Cf. p.269).

de su intelecto, el que sí puede fallar con respecto al fin sobrenatural: de acuerdo a la expresión escolástica *in puris naturalibus*, el intelecto angélico no puede elaborar un dictamen defectuoso y por lo tanto no puede pecar³²⁹. Para estos teólogos, el pecado del ángel no consistió en no ordenarse a Dios como Autor de la naturaleza angélica, ya que conocían perfectamente su fin natural, sino en rechazarlo sobrenaturalmente por el amor desmedido de su perfección propia. Para el Padre de Lubac, el problema de la impecabilidad necesariamente está ligado a la teoría de la dualidad de fines, remarcando la autonomía e independencia de dos órdenes como habría hecho Tomás de Vío. En efecto, el autor de la *nature historique* sostiene que en la naturaleza presente – tal como Dios la ha constituido históricamente – no existiría ningún deseo de la visión beatífica si Dios no lo hubiese revelado: es decir, la naturaleza humana sólo ambicionaría su fin proporcionado en el orden natural, sin suponer la existencia de otro orden posible y, si existe un deseo de la visión beatífica, este no es más que elícito, ineficaz y condicionado. Esta doctrina desata automáticamente la reacción del teólogo lionés:

Por su invención de la naturaleza *histórica*, por su teoría de la potencia obediencial y su negación de todo apetito natural de ver a Dios, es el autor responsable con sus dos acólitos Köllin y Javelli, de toda la teología dualista que siguió (...). La mayoría de los tomistas, infieles en este punto aún a la vieja escuela, no reconocieron en la naturaleza con respecto a lo sobrenatural más que una simple *potencia obediencial*³³⁰.

De esta manera, las nociones de *natura pura* y *potentia obediencialis* responderían a elucubraciones de un determinado período histórico-teológico, gozando de una limitada utilidad para contrarrestar el influjo bayanista y jansenista; sin embargo y al mismo tiempo, no serían tradicionales ni particularmente fieles no tanto al pensamiento sino a la intención de Santo Tomás, constituyendo las raíces

³²⁹ Si bien, el ángel no puede trasgredir la ley natural, sí puede pecar contra la ley positiva sobreañadida a su naturaleza, aceptando o rechazando ordenarse a la visión beatífica. Ciertamente, como el ángel y el hombre han sido ordenados actualmente *ad finem gratiae*, el rechazo de ésta puede considerarse no sólo un pecado contra su fin sobrenatural sino también natural, aunque no *antecedenter* sino *concomitanter*. Por otro lado, el Padre Suárez - como el resto de los jesuitas - no admite la impecabilidad del ángel ni en su defendida hipótesis del fin natural: a excepción de un beneficio de la gracia, tanto el ángel como el hombre son naturalmente pecables al ser creados y tener una voluntad mudable (Cf. F. SUÁREZ, *Opera Omnia* (tomus II: *De Angelis*), editio nova a M.D. André, Paris, Apud Ludovicum Vivès, 1856, d.7, s.3).

³³⁰ *Ibidem*, pp.312 y 317.

que permitieron la separación tajante e irreconciliable entre el orden natural y sobrenatural.

c) Las nociones de *natura pura* y *potentia obedientialis* salvaguardan la distinción entre órdenes

Un afamado crítico de Henri de Lubac, como fue su cófrade Charles Boyer (1884-1980), valoró elogiosamente su estudio histórico y su síntesis de los errores teológicos y doctrinales que encontramos en la primera parte de *Surnaturel*³³¹. Si bien, la creación de Adán manifestó el cuidado y dilección que Dios tiene sobre el hombre dotándolo de dones indebidos a su naturaleza, la herejía luterana - readaptada particularmente por Bayo y Jansenio – negó la gratuidad la gracia santificante y los dones preternaturales, de manera que después del pecado original, le fueron abstraídos dejando al descubierto una naturaleza humana corrupta e incluso incapaz del bien natural: por esta razón, las obras buenas de Adán hubiesen merecido naturalmente la vida eterna debido a la dignidad de su naturaleza; de lo contrario, la creación del hombre sería indigna si Dios no lo constituía naturalmente en gracia. Para estos autores, la Redención no sólo no nos devuelve el estado original, es decir, la adopción divina y la participación de la naturaleza divina; sino que permanece extrínseca al hombre, porque la gracia merecida por la Pasión de Jesucristo no puede mezclarse con la naturaleza humana sometida a la concupiscencia, sobreviniéndonos exteriormente y supliendo las fuerzas de la voluntad caída.

Para el teólogo lionés, esta negación del orden sobrenatural *quoad substantiam* y posteriormente la defensa de su gratuidad, traería como consecuencia la distinción y finalmente separación entre el orden natural y sobrenatural, permitiendo el florecimiento de una *théologie dualiste* que considera dos órdenes autónomos con medios y fines propios. Esta separación se materializa cuando

³³¹ Cf. C. BOYER, "Nature pure et surnaturel dans le *Surnaturel* du Père de Lubac" en *Gregorianum* 28 (1947), Roma, pp.379-395. Sin embargo y como señala el Padre Donneaud, su crítica es específicamente doctrinal y especulativa, siendo suficiente para demostrar las incoherencias que se producen cuando se niega la noción de *natura pura*, pero carece de referencia a los textos de Santo Tomás: "*He argues purely as a theologian against a Fr. De Lubac (...) never refers directly to St. Thomas, whom he nowhere quotes explicitly*" (H. DONNEAUD, "Surnaturel au crible du thomisme traditionnel" en *Revue Thomiste* 1-2 (2001), Toulouse, p.45).

Cayetano introduce y desarrolla dos nociones que, si bien tienen origen teológico, son propiamente filosóficas como *naturaleza pura* y *potencia obediencial*.

Aunque la noción de naturaleza pura no se encuentra literalmente en Santo Tomás y mucho menos en San Agustín o en el resto de los Santos Padres, tampoco el Padre de Lubac la entiende correctamente cuando critica a Bayo:

Un estado donde el hombre habría sido entregado a su propia sabiduría y reducido a sus propias fuerzas, donde tendría que desarrollarse y acabarse solo³³².

Sin embargo, la literalidad del término tampoco puede atribuírsele al ilustre Cardenal, ni puede decirse que él sea el creador de la distinción entre lo que hoy denominamos naturaleza pura y elevada: pues, la razón y contenido del término es incluso anterior al Medioevo³³³. En efecto, cuando el obispo de Hipona afirmó la necesidad de la gracia para conseguir la salvación en contra de la postura de Pelagio, nunca la entendió como exigida por el hombre³³⁴: es indudable que para Agustín, la gracia no se identifica con los principios esenciales de la naturaleza humana discerniéndola constantemente de ella y, el Doctor Angélico, parece rozar con la

³³² H. DE LUBAC, *op. cit.*, p.15: La incomprensión de la noción *natura pura* es recurrente en los lubaquianos como Monseñor Léonard: “*In this hypothesis, human nature would be an always unsatisfied quest for the Absolute, a desire for the infinite never fully quenched*” (A.M. LÉONARD, “La nécessité théologique du concept de nature pure” en *Revue Thomiste* 1-2 (2001), Toulouse, p.329).

³³³ Cf. R. MCINERNEY, *Praebula Fidei. Thomism and the God of the Philosophers*, Washington, Catholic University of America Press, 2006, pp.74/5: El Padre de Lubac reconoce que esta acusación puede atribuírsele primeramente a Dionisio Cartujano y no a Tomás de Vío; no obstante y sin tener en cuenta que aquél fue atacado por Santo Tomás, le atribuye al ilustre Cardenal el ser influido por el Cartujano cuando no existen evidencias historiográficas para afirmarlo.

³³⁴ En medio del auge de la *nouvelle théologie*, el Padre Boyer fue un destacado conocedor de los Santos Padres y sobre todo de San Agustín. A diferencia de lo que hicieron muchos teólogos, no opuso a estos autores contra Santo Tomás o el resto de los escolásticos, sino que vio en ellos a sus grandes precursores (Cf. C. BOYER, *Essais sur la doctrine de Saint Augustin*, Paris, Beauchesne, 1932). Si bien, para el Hiponense la noción *natura* no goza de la determinación y rigidez que encontramos en Santo Tomás y por eso nunca pudo esbozar la literalidad de la *natura pura*; sin embargo, en *De Trinitate* señaló no sólo una concepción del hombre netamente filosófica, sino también, la gracia es indebida a la naturaleza porque la adopción divina es producto de la inefable benevolencia de Dios: *quia gratis, ideo gratia; non est enim gratia, si non gratuita* (Cf. SAN AGUSTÍN, *op. cit.*, IX, n.10-12; X, n.6-16; XII, n.24; XV, n.11). Además, las dificultades tan familiares como la ignorancia y la concupiscencia pertenecen a los *primordia naturalia*, es decir, defectos de la misma naturaleza como tal y de cuya ausencia sólo pudo gozar Adán gracias a los dones de ciencia infusa e integridad. No hay ninguna razón que pueda aducirse para sostener que la carencia de dolor sea constitutivo de la naturaleza humana. Sin embargo y en el estado de naturaleza caída, la ignorancia y la concupiscencia - como penas del pecado - son más graves que en un hipotético estado de naturaleza pura: “*Augustinus semper tenuit ignorantiam et difficultatem quae sequuntur nunc de facto ex peccato originali potuisse in alio ordine inveniri, ut conditiones naturales hominis venientis in hunc mundum sine peccato ullo*” (C. BOYER, *Tractatus de Deo creante et elevante*, Romae, Apud Aedes Universitatis Gregorianae, 1948, p.272).

literalidad de la noción en *Super Boetium De Trinitate* cuando distingue entre *debitum* y *supra debitum* a propósito de la misma³³⁵. Ahora bien, lo que debemos entender realmente por naturaleza pura es un estado hipotético del hombre que, habiéndose podido dar de derecho aunque no de hecho, prescinde de todo medio y fin sobrenaturales: “Es el estado en el cual verdaderamente se conceden todos los bienes que resultan de los principios constitutivos de la naturaleza o se exigen para su fin; pero no se tiene ninguno que proceda más allá de la constitución o exigencias de la naturaleza”³³⁶.

Este estado antropológico fue concebido por muchos filósofos precristianos, especialmente Aristóteles, porque ignoraban y desconocían el dato revelado que señalaba la existencia de una naturaleza humana realmente divinizada por la gracia santificante y ordenada a un fin sobrenatural. Por esta razón, así como resulta imposible argumentar que toda filosofía necesariamente debe ser cristiana para ser considerada como tal; así tampoco podemos decir simplemente que el hombre descrito por el Estagirita en su *Ética Nicomáquea* sea erróneo porque no tiene en cuenta la Revelación. De acuerdo a los principios que señalásemos en el *capítulo segundo*, la Filosofía no es una ciencia subalterna sino subordinada a la Teología, porque goza de principios propios como la misma naturaleza humana. En esta obra, Aristóteles presenta a un hombre que no está destinado a la visión beatífica sino a la contemplación de Dios por medio de la Sabiduría, pero que también sufre la ignorancia, la concupiscencia y el flagelo de la muerte, porque su reflexión sólo tiene en cuenta lo que es propio de las exigencias naturales. No obstante y aunque la experiencia y la historia de la humanidad nos revelen un estado de tanta miseria, a tal punto que parece hacer evidente que éste no puede identificarse con el estado de

³³⁵ “*Deus in prima rerum conditione hominem perfectum instituit perfectione naturae, quae quidem in hoc consistit, ut homo habeat omnia quae sunt naturae debita. Sed supra debitum naturae adduntur postmodum humano generi aliquae perfectiones ex sola divina gratia, inter quas est fides quae est Dei donum*” (In BT, p.2, q.3, a.1 ad 2). Incluso el Padre Torrel reconoce que Santo Tomás admitió la posibilidad de la creación del hombre sin la gracia: “*Thomas teaches therefore, in a decide manner, that human nature never existed without sanctifying grace, but he also thinks that it was possible for God to create it without this grace, and hence it is useful to consider the possibility of a nature left solely to its own powers*” (J.P. TORREL, “Nature et grâce chez Thomas d’Aquin” en *Revue Thomiste* 1-2 (2001), Toulouse, p.186).

³³⁶ C. BOYER, *Tractatus de Deo creante et elevante*, ed. cit., p.298

naturaleza pura, no existe ninguna razón natural que pueda demostrarnos la presencia del pecado original en cuanto privación de un fin sobrenatural.

A pesar de no ser inmune a la ignorancia y a la concupiscencia, la naturaleza pura hubiese sido inocente debido a que el pecado original se relaciona sólo con el despojo y pérdida de los dones gratuitos que son extrínsecos, no con los constitutivos intrínsecos del hombre. Si bien, el desorden que encontramos en el actual estado de la naturaleza humana también podría encontrarse en un hipotético estado de naturaleza pura, la Divina Providencia habría procurado los auxilios naturales necesarios para sanar este desorden y así el hombre pudiese guardar toda la ley natural, permitiéndole alcanzar su fin propio. Sin embargo, debido al estado de naturaleza caída, Dios no tiene la obligación de prestar este tipo de auxilios, encontrándose impotente para alcanzar su fin: “En el estado de naturaleza caída, estos mismos auxilios del orden natural ya no son debidos: tanto porque Dios no tiene que mover al hombre hacia el fin natural, después de que fuese destinado al sobrenatural; como porque el hombre se encuentra ahora en estado de pecado habitual y, por eso, con aversión de Dios y no puede tener ningún derecho para que sea convertido por Él. Además se agrega el combate por parte del diablo y cierta esclavitud bajo él”³³⁷. La naturaleza caída se ha tornado tan débil por la privación de estos auxilios naturales que, sin la gracia divina, no puede ni siquiera guardar por largo tiempo los preceptos de la ley natural, que se resumen en amar a Dios por sobre todas las cosas.

Siguiendo al Hiponense, el Santo Doctor explica que la naturaleza adámica fue creada con dones indebidos que no son *ex natura* pero fueron substraídos después del pecado, como es expuesto principalmente en las cuestiones cuarta y quinta de *De Malo* (1264), contradiciendo las aseveraciones del Padre de Lubac acerca de la ausencia de un hipotético estado de la naturaleza en los textos tomistas³³⁸. En efecto,

³³⁷ *Ibidem*, p.382: Debe aclararse que estos auxilios son debidos y por lo tanto no son gracias. Son mociones divinas ordinarias, las mismas que están presentes en todo movimiento creado.

³³⁸ Sestili creyó en que el *alma informe* agustiniana – como equivalente del hombre filosófico - constituiría un precedente de la *naturaleza pura*, al mismo tiempo de comprobar en aquélla una capacidad positiva al orden sobrenatural (Cf. J. SESTILI, *De naturali intelligentis animae capacitate atque appetitu intuendi divinam essentiam*, Nápoli-Roma, Ex typis A. et Salvatoris Festa, 1896, I, nn.7-8). Sin embargo, el Hiponense señala que tanto la naturaleza espiritual como corporal fueron creadas en el primer día y en un estado informe: *In principio Deus creavit coelum et terram* y esta creación precede a los seis días no en el tiempo, sino causalmente: *origine non tempore* (Cf. SAN

en una de las objeciones se plantea que la carencia de la visión divina no constituye ninguna pena, pues si el hombre muriese sin pecado y no tuviese la gracia, tampoco podría llegar a esta visión en la que consiste la vida eterna. En su respuesta, Santo Tomás no sólo confirmaría la verdad de la objeción en el caso de una naturaleza no elevada, sino también, la presencia de algo indebido en ésta: “La carencia de la visión le compete a algo de dos modos (= naturaleza pura y elevada). De un modo (= naturaleza pura), que no tenga en sí (= los medios proporcionados) donde pueda llegar a la visión divina y así la carencia de la visión divina no le competiría *in solis naturalibus*, lo que sería incluso sin pecado; pues la carencia de la visión divina no es pena sino defecto consecuente (= es desproporcionada) a toda naturaleza creada: porque ninguna creatura *ex suis naturalibus* puede llegar a la visión divina. De otro modo (= naturaleza elevada) puede competir la carencia de la visión divina y esto es que tenga en sí algo (= la gracia y luego su pérdida por el pecado) por lo que se le deba perder de la visión divina; y así la carencia de la visión divina es pena del pecado original y actual”³³⁹.

En el primer artículo de la quinta cuestión, tanto la objeción como respuesta que vamos a repasar son todavía más aclaratorias. En efecto, el Aquinate se preguntará directamente si es conveniente que la pena del pecado original sea la visión divina y sostiene en la objeción quinceava: “Del hombre *in naturalibus constituto*, incluso si nunca hubiese pecado se le debería la carencia de la visión divina, a la que no pudo llegar sino por la gracia. Pero la pena se debe propiamente al pecado y por eso la carencia de la visión divina no puede decirse pena del pecado

AGUSTÍN, *De Genesi ad Litteram* en *S. Aurelli Augustini Opera Omnia: Patrologiae Latinae Elenchus* (vol.34), editum ac Città Nuova Editrice et Nuova Biblioteca Agostiniana, I, nn.7-29; VII, nn.9-10). De esta manera, el Padre Gardeil explica esta informalidad: “*Ce n'est pas une pure potentialité comme la matière première d'Aristote et de saint Thomas. C'est une actualité positive, quoique infime*” (A. GARDEIL, “L'âme, sujet récepteur de la grâce, ed. cit., p.423). Si bien, el alma está comprendida en el *coelum* al igual que el ángel, ésta será creada en sí misma - no en su razón causal - recién en el sexto día. Constituyendo una naturaleza completa, creada con anterioridad al cuerpo y junto con una participación plena en las ideas divinas o en estado de gracia, esta concepción de alma manifiesta la herencia platónica del pensamiento de Agustín. A diferencia de lo defendido por Sestili, el alma informe no es en acto un alma razonable ni tampoco una naturaleza constituida perfectamente en el orden natural y, por lo tanto, no es imagen de Dios ni capaz de Él: “*L'âme informe n'est qu'une matière d'âme rationnelle, quamdam pro suo genere materiam de qua fieret: elle est rationnelle, mais en puissance non effectivement, rationalis possibilitate, nondum facultate*” (p.431).

³³⁹ DM, q.4, a.1 ad 14 (los paréntesis explicativos son nuestros).

original”³⁴⁰. Si bien, en el cuerpo del artículo el Santo Doctor determina que el hombre es capaz de la divina visión y fruición y por eso la substracción de este bien es una pena; inmediatamente señala que este fin es gratuito e indebido por la desproporción que existe entre nuestra naturaleza y él, *ad hoc consequendum naturae propriae principia non sufficiant, sed ad hoc indigeat auxilio divinae gratiae*. Por un lado, esta substracción es *gravissima* porque es fruto del pecado; por otro, es *mitissima* porque es más grave perder un bien connatural que uno sobrenatural y, de este modo, un hombre sufre más cuando se le arrebatan su propia casa que le es debida, en vez de un reino que le es indebido. Por esta razón, en la respuesta a la objeción indica: “Ciertamente, el hombre constituido *in solis naturalibus* carecería de la visión divina si así sucediera (= hipotético estado de naturaleza pura); pero, sin embargo, no le competiría, le es debido no tenerlo”³⁴¹.

Podría pensarse que este hipotético estado de la naturaleza sobresaldría más claramente en los textos del Santo Tomás, cuando describe la naturaleza de los ángeles. Sin embargo, recordemos que el Padre de Lubac hace mención de los mismos para demostrar que el ángel no es impecable *ex solis naturalibus* y, consecuentemente, negar que el Santo Doctor hubiese admitido alguna vez un estado de la naturaleza de las creaturas intelectuales que no sea el elevado³⁴². Si bien, más arriba citamos un texto en el que el Santo Tomás niega la impecabilidad de cualquier creatura, el mismo Padre de Lubac traerá a colación un texto que parece decir lo contrario y en el cual la mayoría de los tomistas sostienen que el ángel es inerrante y, por lo tanto, impecable con respecto al orden natural, pero no sobrenatural: “El mal no se encuentra en lo que siempre está en acto, sino solo en aquello en cuya potencia

³⁴⁰ DM, q.5, a.1, XV

³⁴¹ DM, q.5, a.1 ad 15 (el paréntesis explicativo es nuestro)

³⁴² J. DE BLIC, “Echanges de vues á propos de la conception médiévale de l’ordre surnaturel” en *Melanges de science religieuse* 4 (1947), pp.364-379 en H. DE LUBAC. (ed.), *Surnaturel*, ed. cit., pp.505-512: Como anexo de nuestra edición de *Surnaturel*, aparece un interesante artículo del Padre de Blic y que es posterior a su publicación. Allí señala que Henri de Lubac se muestra muy hostil a la idea de que Santo Tomás y sus discípulos del Medioevo hayan esbozado una distinción real de dos órdenes: “*Il conteste (Père de Lubac), qu’au Moyen Age ‘naturel’ et ‘surnaturel’ aient pu concevoir réellement dissociables; que l’hypothèse d’une destinée de pure nature ait pris corps dans la théologie avant le XVI siècle*” (p.507). Por esta razón, niega la impecabilidad natural del ángel en Santo Tomás, pues sería una consecuencia surgida de la hipótesis de la naturaleza pura. No obstante, el Padre de Blic explica que el teólogo lionés se equivoca anacrónicamente cuando señala que Cayetano quiso defender su hipótesis aduciendo esta impecabilidad: “*Hypothèse qu’on ne pourrait trouver dans leur textes qu’a les lire, ces textes d’autrefois, avec des yeux de notre temps*” (p.512).

puede ser separado del acto (...). Los ángeles así han sido creados, que tuviesen inmediatamente desde el principio de su creación, todo aquello que pertenece a su perfección. No obstante, estaban en potencia hacia los bienes sobrenaturales, los cuales podían ser conseguidos por la gracia de Dios. De donde resulta que el pecado del diablo no sería acerca de algo que pertenece al orden natural sino según algo sobrenatural”³⁴³.

Según el teólogo lionés, como la hipótesis de *natura pura* es posterior a Santo Tomás, no hay necesidad de desprender de este texto una distinción real de órdenes sino sólo nocional. A lo largo de la cuestión dieciseisava de *De Malo* (1268), no existiría ninguna alusión a dos fines de tal manera que el pecado del ángel solamente se explicase por relación a uno de ellos. Convertirse a los bienes sobrenaturales significa convertirse a Dios y esto es indispensable para la salvación de la creatura, porque no puede permanecer encerrada en la contemplación y gozo de su bien connatural: como el ángel fue libre de rechazar esta conversión, necesariamente es pecable. Si el ángel se torna naturalmente hacia Dios, lo es en cuanto autor de su naturaleza pero no como objeto de su beatitud sobrenatural:

El primero de los movimientos o de los dos amores es necesario: que entonces siempre se encuentra en el ángel o en el hombre, así como también en el animal o en la piedra³⁴⁴.

Ahora bien, la interpretación lubaquiana de este texto ofrece algunas dificultades comenzando por su misma literalidad: es posible apreciar que existe una distinción real de órdenes con los que el ángel no se relaciona del mismo modo, en el natural está *in actu ut quidquid pertinet ad perfectionem eius*, mientras que en el sobrenatural está *in potentia ad supernaturalia bona* y, por tanto, así se explica que el diablo haya pecado contra estos bienes y no con respecto a los primeros. Ciertamente, todo aquello que pertenece a la naturaleza de un ente incluye los medios proporcionados para su respectivo fin, ya que en su consecución está su perfección ontológica: Dios le ha comunicado al ángel el poder de juzgar siempre y

³⁴³ DM, q.16, a.3: “*Intellectus Angeli ex hoc quod est ex nihilo, potest deficere circa supernaturalia, non autem circa naturalem cognitionem: quia etiam voluntas Angeli circa huiusmodi potest peccare*” (q. 16, a.6 ad 5).

³⁴⁴ H. DE LUBAC, *op. cit.*, p.247: Como veremos más abajo, el Padre de Lubac comete constantemente un equívoco cuando identifica simplemente lo natural con lo necesario, sinónimo de fijo y estático, confundiendo el apetito natural de cualquier ente por su fin con el elícito espiritual que es propio del ángel y del hombre.

sin error todos los aspectos de su acción, debido a la perfección de su intelecto; por lo tanto, si un espíritu puede juzgar con absoluta inerrancia significa que es propiamente impecable³⁴⁵. Sin embargo y como bien señala el Padre de Lubac, respecto al orden sobrenatural ninguna creatura puede ser impecable sino es por algún beneficio divino, porque el dominio de estas verdades es impenetrable para cualquier espíritu creado y por consecuencia su juicio no es absoluto, abriéndose a la posibilidad del error y del pecado. En esta misma cuestión, parecería que Santo Tomás menciona no sólo la posibilidad del estado de *natura pura*, sino también, que Dios haya realmente creado a algunos seres en este estado, es decir, en el primer instante de la creación de los ángeles de acuerdo a estas palabras: “Es necesario que el ángel en el primer instante de su creación, se convirtiera al conocimiento natural de sí, según el cual no pudo pecar”³⁴⁶. En efecto, Santo Tomás explica que el ángel conociéndose y amándose a sí mismo, al mismo tiempo conoce y ama a Dios como autor de su naturaleza debido a que Él se refleja en su esencia espiritual³⁴⁷.

Si bien, desde su creación el ángel fue elevado a un fin sobrenatural, no queda claro si la gracia santificante como disposición intrínseca a éste, les fue concedida en el mismo momento de su creación o después. Por lo tanto, se abre la posibilidad de

³⁴⁵ “*L’ange est créé en possession de sa fin, car la perfection ultime implique l’obtention de la fin, et c’est la fin possédée qui engendre la béatitude. Affirmer le contraire, c’est ruiner toute la métaphysique thomiste de la perfection et de la fin*” (C. COURT S, “Le traité des anges et la fin ultime de l’esprit” en *Revue Thomiste* 54 (1954), Toulouse, p.159). Puesto que el ángel es inerrante, Dios los creó beatos en su orden: “*Quantum ad primam beatitudinem, quam Angelus assequi virtute suae naturae potuit, fuit creatus beatus*” (I, q.62, a.1).

³⁴⁶ DM, q.16, a.4

³⁴⁷ Cf. R. GAGNEBET, “L’amour naturel de Dieu chez Saint Thomas et ses contemporains” en *Revue Thomiste* 49 (1949), Toulouse, pp.31-102: Como señala el Padre Gagnebet, el Padre de Lubac niega que pueda existir un amor natural ilícito de Dios debido a que subalterna los principios de la Ética a la Teología Moral: el acto de amor a Dios necesariamente debe provenir del hábito de Caridad. Empero, sólo el amor natural de Dios es proporcional a nuestras facultades espirituales y que se da con mayor razón en el ángel, cuyo intelecto tiene un perfecto e inmutable conocimiento de Dios. Por lo tanto, necesariamente no puede pecar porque lo ama infaliblemente y no por eso este acto deja de ser plenamente voluntario y consciente: “*Par se propre inclination naturelle la volonté se porte à l’objet vers laquelle Dieu l’incline par l’intermédiaire de la nature. L’acte d’amour nécessaire de l’ange pour Dieu, auteur et fin de sa nature, vérifie donc les deux éléments de la définition du volontaire parfait: principe intérieur et connaissance parfaite de la fin*” (p.83). Esta doctrina que distingue dos amores es genuinamente tomista como lo señala el Santo Doctor a propósito de la jerarquía y distinción de los coros angélicos: “*Finis autem angelorum potest accipi dupliciter. Uno modo secundum facultatem suae naturae, ut scilicet cognoscant et ament Deum naturali cognitione et amore. Alio modo potest accipi finis angelicae multitudinis supra naturalem facultatem eorum, qui consistit in visione divinae essentiae et in immobile fruitione bonitatis ipsius; ad quem finem pertingere non possunt nisi per gratiam (...). Iustitia vero naturalis consequitur naturam intellectualem et rationalem, cuius intellectus naturaliter ordinatur ad verum, et voluntas ad bonum*” (I, q.108, a.4; DM, q.16, a.2 ad 17).

concebir un estado - no hipotético sino real - del ángel *in solis naturalibus* y que, según el Padre de Lubac, se transformaría en un argumento propicio para los defensores de la naturaleza pura. No obstante, tanto el inculpado Cayetano³⁴⁸ como el resto de los tomistas, coherentemente consideraron que este estado hipotético nunca existió realmente, pues el estado angélico *in solis naturalibus* es provisorio y se ordenaba directamente a ser elevada por medio de la gracia de acuerdo al plan divino original.

Quizás, el teólogo lionés nos concedería que Santo Tomás hiciera una distinción de órdenes más que nocional, pero de ninguna manera nos aceptaría que hubiese pasado por la mente del Santo Doctor, un fin que no sea sobrenatural: para el Padre de Lubac, la hipótesis de la naturaleza pura no puede caracterizarse formalmente sino se establece como causa explícita un fin puramente natural y, por esta razón, el Aquinate no mencionó esta hipótesis y mucho menos una beatitud como tal. Sin embargo, el teólogo lionés se olvida que en el pensamiento de los escolásticos del Medioevo, la justicia original y la gracia santificante tienen la función irremplazable de relacionar a la creatura con su más alto destino: pues, ya suponen que el ángel y el hombre dejados a su propia naturaleza plantea, sin decirlo explícitamente, la hipótesis de un destino puramente natural³⁴⁹. Esta distinción de órdenes corresponde exactamente a la doctrina de la causa final formulada por Aristóteles y Santo Tomás: en efecto, si Dios fuese el fin natural hacia el cual nuestra naturaleza tiende pero su adquisición implica el orden sobrenatural, se seguiría que la naturaleza tendería hacia algo que es imposible que se produjera; lo cual es inválido porque la naturaleza en sí misma considerada tiene una inclinación proporcionada a sus límites.

Tampoco es sostenible la opinión de los Eremitas de San Agustín para quienes Dios podía crear a un hombre sin la gracia por su *potentia absoluta* pero no por su *potentia ordinata*, ya que no hubiese sido conveniente a los atributos divinos: es decir, se exige que el hombre sea elevado al orden sobrenatural por la misma

³⁴⁸ “Almost every charge against Cajetan in this paragraph is false. Indeed, this is a far more radical criticism of Cajetan even the Gilson’s (...). One searches in vain in Cajetan for any text that maintains human nature is an enclosed and self-sufficient whole” (R. MCINERNY, *op. cit.*, pp. 72 y 75)

³⁴⁹ Cf. J. DE BLIC, “Echanges de vues á propos de la conception médiévale de l’ordre surnaturel”, *ed. cit.*, p.511.

perfección de la obra divina que no puede crear algo indigno, de manera que su fin natural se identifique con el sobrenatural; sin embargo, su consecución exige medios igualmente sobrenaturales. Por lo tanto, no existe una exigencia de lo sobrenatural como quería Bayo; sin embargo, resulta ser una exigencia *late dicta* que surge no por algún derecho humano sino porque repugna metafísicamente a los atributos divinos, lo cual también es inadmisibile y se termina por caer en el error bayonista. Como esta opinión no fue condenada formalmente por la Iglesia, se convertirá en el fundamento del teólogo lionés para defender su postura, siendo resumida por el Padre Boyer: “Ciertamente, el orden sobrenatural – es decir, la gracia y la gloria – de ningún modo se debe a la naturaleza humana. Sin embargo, la naturaleza humana no puede existir sino es elevada hacia aquel orden, pues lo divino ha sido insertado en ella por el deseo natural de poseer a Dios por la visión intuitiva: existiendo este deseo, la naturaleza quedaría manca, si no se ordenara verdaderamente a esta visión beata”³⁵⁰. Esta explicación, que se condice con lo explicado en el párrafo anterior del capítulo, indica que el Padre de Lubac no tiene una genuina noción del orden sobrenatural, para quien la naturaleza humana se vuelve ininteligible si no está dirigida a la visión beatífica como fin e implicando su naturalización, puesto que sólo ella constituye el término y plenitud proporcionados al hombre.

Como bien señala el Padre Boyer, Henri de Lubac comete grandes imprecisiones cuando hace la distinción entre órdenes, debido a que identifica simplemente *naturel* con estático y abstracto, mientras que *supernaturel* con dinámico y concreto. No obstante, lo natural es aquello que se contiene dentro del ámbito de la naturaleza de un ente o *naturale quidquid est naturae debitum* y lo debido a un ente se encierra en tres géneros: *primero*, tanto los principios esenciales *constitutivos* de la naturaleza del ente como los principios que dimanen de ésta y, así por ejemplo, el alma y el cuerpo, el intelecto y la voluntad o las facultades sensitivas y vegetativas son naturales para nosotros; *segundo*, aquello que el ente puede alcanzar por las fuerzas de la naturaleza y son consecutivas a ella y, así por ejemplo, la ciencia que el hombre adquiere por el ejercicio de su intelecto, le es intrínsecamente natural; y, *tercero*, pertenece a la naturaleza aquello sin lo cual el ente no puede abrazar el fin

³⁵⁰ C. BOYER, *Tractatus de Deo creante et elevante*, ed. cit., p.255

hacia el que tiene proporción y que es medido a través de sus potencias naturales: “Hacia esto (= fin proporcionado), son necesarias las mociones y disposiciones divinas, para que la naturaleza humana pueda alcanzar su fin natural en el orden natural”³⁵¹.

Mientras que lo sobrenatural es aquello que está por sobre la naturaleza o *naturae ultra debitum* y en el que se distingue un aspecto *quoad substantiam* y *quoad modus*: por el *primero* nos proporcionamos intrínsecamente, es decir, por razón de la causa formal, a un fin indebido para nuestra naturaleza. En efecto, la visión beatífica excede nuestras fuerzas naturales pero, a través de la gracia santificante, somos deificados haciéndonos consortes de la naturaleza divina y sólo así podemos ordenarnos al fin sobrenatural; el *segundo* es por razón de la causa eficiente que obra y excede las exigencias de la naturaleza, aunque sin ordenarnos directamente a este fin indebido, como sucede con los milagros o la revelación de eventos naturales. Esta división es completa e irreductible, pues señala simplemente que los bienes pertenecientes a la naturaleza son distintos de aquellos que la superan y, dentro de estos últimos, unos se ordenan directamente a un fin indebido y los otros sólo indirectamente³⁵².

Sabemos que el fin natural es el fin propio de una naturaleza y por eso la determina de modo intrínseco y necesario pues, al ser *causa causarum*, también lo es de su eficiencia y de sus constitutivos a través de la causa formal y material: de esta manera, ningún ente puede cambiar su fin sin cambiar de naturaleza. A diferencia del resto de los entes, el hombre y el ángel están capacitados para dirigirse a aquél por sí mismos, lo que va implicado en su propio dinamismo. Sin embargo, el Padre de Lubac confunde el **fin propio** con el **fin efectivo** de las creaturas intelectuales, al señalar que éstas serían inconcebibles si no están destinadas necesariamente hacia el fin sobrenatural, lo que es contradictorio porque se ve comprometida la intencionalidad de la causa eficiente: Dios crearía una naturaleza cuyo dinamismo no

³⁵¹ *Ibidem*, p.228; La noción *praeternaturale* indica aquello que está por sobre las exigencias de la naturaleza, aunque perfeccione alguna potencia en su orden propio y, así por ejemplo, sucedió con la ciencia infusa de Adán y el resto de sus dones, como también el estado de alma separada en el que se encuentran los niños del Limbo.

³⁵² Cf. *Ibidem*, pp.226-228: El rechazo de una distinción genuina de órdenes tuvo como consecuencia algunas contradicciones en el pensamiento del teólogo lionés y así, por ejemplo, planteó el deseo natural de lo sobrenatural.

está capacitado para alcanzar el fin por y para el cual ha sido hecha. Ahora bien, el teólogo lionés nos objetaría que está capacitada por la gracia; pero, entonces, ésta sería propia de la naturaleza negando automáticamente su gratuidad. Por esta razón, cuando se niega la posibilidad de la naturaleza pura - por la que alcanzamos una correcta y real distinción de órdenes - con la finalidad de exaltar el orden sobrenatural, se termina más bien por suprimirlo.

Como bien se percató el Padre de Lubac, el análisis de la noción de *natura pura* necesariamente nos remite al de *potentia obedientialis*. Además, ambas no son extrañas al pensamiento de Tomás de Vío y quien entiende por esta última una simple no repugnancia a los bienes sobrenaturales infundidos por Dios³⁵³. No obstante y para el teólogo lionés, esta interpretación contiene virtualmente la negación del deseo natural de la visión beatífica, ya que impide concebir a la naturaleza humana como abierta a lo trascendente³⁵⁴.

Habíamos dicho en el *capítulo tercero* que la potencia obediencial se ubicaba en el intelecto posible, de donde era educida la gracia santificante e infundida por Dios en el alma: así como el término infusión significa verter un líquido exterior en un recipiente; así también, se traslada por analogía de proporcionalidad impropia para determinar el modo eficiente de la acción santificante de Dios. La gracia no es propiamente creada porque es un accidente o una forma accidental de la substancia,

³⁵³ En cuanto a su razón, esta noción ya encuentra precedentes en Agustín cuando explica la creación en gracia del ángel y el hombre como creaturas intelectuales: “*La nature même intellectuelle (de l’âme humaine) est comme cette lumière (la nature angélique): pour elle, être fait c’est connaître le Verbe de Dieu par lequel elle est fait*” (A. GARDEIL, *L’âme, sujet récepteur de la grâce*, ed. cit., p.537). El ángel es esencialmente una luz intelectual donde Dios imprime su semejanza - que fluye al modo de iluminación - en la potencia capaz de recibirla y conformarla a Sí, es decir, el intelecto por su potencia obediencial. Ahora bien, el alma humana - como parte del *coelum* - también es iluminada divinamente, pero no en el primer día sino en el sexto: “*La création de l’âme de l’homme, le sixième jour, s’est faite, selon saint Augustin, de la même façon que la création des anges, quadam forma intelligibili mentis illuminatae*” (p.538). Por esta razón, la relación entre naturaleza y gracia es propia del alma formada y en ella es posible distinguir tanto una imagen natural de Dios o *imago creationis*, que incluso permanece en el pecador; como Su imagen sobrenatural o *imago recreationis* (Cf. SAN AGUSTÍN, *De Genesi ad Litteram*, ed. cit., III, n.31-35). Si bien, tanto el hombre como el ángel fueron creados simultáneamente en naturaleza y gracia, Agustín no confunde ambas realidades pues la creatura espiritual está sometida a la omnipotencia divina que puede divinizarla: “*Subjacebat bonae voluntati Creatoris, quidquid illud erat quod formandum perficiendumque inchoaverat (...). SUBJACEBAT, tel est le mot qui caractérise finalement la puissance obéissante de l’âme informe vis-à-vis de sa formation simultanément par la nature et par la grâce*” (SAN AGUSTÍN, *op. cit.*, I, n.11; A. GARDEIL, *op. cit.*, p.557).

³⁵⁴ Cf. S. LONG, *Natura Pura: on the recovery of nature in the doctrine of grace*, New York, Fordham University Press, 2010, pp.11-18.

sino *concreada* al tener ser en otro: “Sin embargo, la infusión de la gracia toca a la noción de creación, en cuanto la gracia no tiene causa en el sujeto, ni eficientemente ni que tal materia *in qua* esté al modo de potencia, de manera que el agente natural pueda educirla en acto, como sucede con las otras formas naturales”³⁵⁵. Por esta razón, ni el orden sobrenatural es substancial ni la gracia es como una realidad natural yuxtapuesta al hombre, sino que lo determina como sujeto recibiendo el nuevo y más radical modo de ser al que pueda someterse alguna creatura. Pero, a diferencia de los hábitos infusos que perfeccionan las potencias humanas, la gracia santificante inhiere en el alma haciéndola partícipe de la naturaleza divina: esta es la razón por la cual se dice que el hombre está en *estado de gracia*, porque significa una disposición estable y no pasajera para obrar actos meritorios.

Ahora bien, es lícito preguntarse el modo por el que una realidad sobrenatural como la gracia, pueda ser elaborada partir de una substancia natural, sea el hombre o el ángel. Como puede preverse, la gracia debe ser educida de la materia (no *in qua* sino *ex qua*) y a modo potencial, en virtud de una capacidad presente en toda substancia creada como lo señala explícitamente el Aquinate en *De Virtutibus* (1270-72): “Cuando algo es pasivo está dispuesto a recibir diversas perfecciones de diversos agentes ordenados (...). Así, es evidente que el agua o la tierra poseen una cierta potencia que les dispone a ser movidos por el fuego, otros están dispuestos a ser movidos por un cuerpo celeste y otros por Dios (...). Por esta razón, nosotros decimos que en toda creatura, existe una **cierta potencia obediencial**, por la que toda creatura obedece a Dios para recibir en sí todo lo que Dios quiera. Por eso, así también hay en el alma algo en potencia que está dispuesto a ser reducido en acto por un agente connatural y, de este modo, están en potencia en ella las virtudes adquiridas. Pero, de otro modo hay algo en potencia en el alma, que no está dispuesto a ser educido en acto sino por virtud divina; y así están en potencia en ella, las virtudes infusas”³⁵⁶.

³⁵⁵ DP, q.3, a.8 ad 3: La educación no es un término inventado por el Santo Doctor para explicar el origen de la gracia en el alma, sino que es el procedimiento por el cual todo accidente adviene a la substancia *in et ex subiecto*.

³⁵⁶ DVi, q.1, a.10 ad 13: La razón de esta noción también la encontramos en *Super Sententiis*: “*Perfectiones autem infusae sunt in natura ipsius animae sicut in potentia materiali et nullo modo activa, cum elevent animam supra omnem suam actionem naturalem*” (SS, I, d.17, q.1, a.3) y en *Summa Theologiae*: “*Duplex capacitas attendi potest in humana natura. Una quidem secundum*

A pesar de la claridad del texto, es conveniente hacer algunas precisiones acerca del término potencia: antes de señalar a la potencia obediencial, Gabriel Baumann distingue a la potencia pasiva y a la potencia activa como correlativas y connaturales, es decir, la expresión dinámica innata de la forma que tiende proporcionadamente a su acto³⁵⁷. De este modo, el sujeto tiende a su objeto por su apetito natural, lo que se funda directamente en su forma, como la inclinación de la inteligencia a la verdad o la voluntad al bien y, por esta razón, el apetito de la beatitud no puede ser frustrado: en efecto, tanto la verdad como el bien connaturales mueven al acto a nuestras potencias espirituales. Empero, si la relación de ambas potencias es connatural, podría pensarse que la gracia se encuentra en el alma en potencia pasiva y, por lo tanto, debería ser necesariamente educible por un agente natural, lo cual es imposible; obligando a Santo Tomás a explicar la entidad de este ser accidental por la potencia obediencial. Si bien, en el texto recién citado se está señalando la educación de los hábitos infusos, con mayor razón y por analogía de atribución intrínseca, debe ser aplicado para explicar la educación de la gracia que es fuente de todo bien sobrenatural.

Así como es imposible que una creatura pueda producir una forma que no fuese educible de la potencia de la materia y, por eso, el alma racional sólo puede ser creada por Dios; así también la gracia santificante, que eleva al hombre por sobre todo los entes de la naturaleza ordenándolo a un fin que su naturaleza no puede alcanzar por sus principios, no es una perfección educida de la materia sino conferida sólo por Dios³⁵⁸. La potencia obediencial no es ni la capacidad puramente pasiva en

ordinem potentiae naturalis. Quae a Deo semper impletur, qui dat unicuique rei secundum suam capacitatem naturalem. Alia vero secundum ordinem divinae potentiae, cui omnis creatura obedit ad nutum" (III, q.1, a.3 ad 3). Observamos que la doctrina de la potencia obediencial supone una correcta distinción entre órdenes. Aunque el Padre de Lubac sostenía que aquella se circunscribía en los textos tomistas sólo para la explicación del milagro y el misterio de la Encarnación; empero, se desprende de éstos el siguiente principio universal explicitado en *De Potentia*: "*Ista vocatur potentia obedientiae, secundum quod quaelibet creatura creatori obedit*" (DP, q.6, a.1 ad 18).

³⁵⁷ Cf. G. BAUMANN, Tesis Doctoral: *La surnaturalisation des actes humaines par la grâce. L'enracinement ontologique des vertus morales infuses chez Saint Thomas*, Fribourg, Faculté de théologie de l'Université de Fribourg, 2008, p.75.

³⁵⁸ Santo Tomás sostiene claramente que la gracia no se encuentra en potencia *natural* del alma, si no, podría ser educida simplemente por un agente natural: "*Dona autem gratuita non educuntur quasi de potentia naturae; quia nihil est in potentia naturali quod per agens naturale educi non potest*" (SS, I, d.17, q.2, a.2). Si bien, en algunos textos el Doctor Angélico utiliza la potencia obediencial como sinónimo de pasiva, debe entenderse que no supone en ella una disposición positiva – *nullo modo activa* - sino sólo de no-repugnancia.

relación a la acción de Dios, ni una inclinación real activa para que la gracia sea educida: “(La potencia obediencial) es primero y fundamentalmente una propiedad trascendental del ser creado como tal, es decir, estar en un estado o tener una capacidad de ser movido por Dios en tanto Creador Todopoderoso, que no tiene ninguna necesidad de crear (como hemos visto, aquí no se habla propiamente de creación) ni cambiar ni elevar a la creatura a un estado superior, *salve natura*. Para que alguna cosa pueda ser movida por un agente sobrenatural, no es necesario que ella le sea positivamente proporcionada”³⁵⁹. La radicalidad de la potencia obediencial consiste en que no aporta nada al acto sobrenatural, pues ella no existe ni siquiera como algo oculto en la substancia sino simplemente como la repugnancia o no a la acción de Dios, es decir, *est una potentia ad agens, non ad obiectum*³⁶⁰. Tampoco es una entidad lógica o negativa, sino el ser mismo del alma viviente porque gracias ella somos capaces de la vida divina: “Entre el alma y la gracia hay una desproporción: ninguna potencia pasiva, ninguna realidad en el sujeto es capaz de ser activada (*ex qua*) por Dios para devenir la gracia. El alma no es más que el sujeto donde la recibe, *in qua* la operación se efectúa”³⁶¹.

De algún modo, esta potencia es natural en cuanto prepara al alma para la gracia y particularmente a sus potencias espirituales; como también sobrenatural, ya que el acto procedente de éstas supera la proporción de su naturaleza. Por esta razón, no puede acusarse al ilustre Cardenal de pervertir el sentido con el que el Aquinate entiende esta noción: “En resumen, la posición de Cayetano con respecto a la potencia obediencial es realmente nada más que una defensa de la manera tomista de distinguir las potencias pasivas naturales de las potencias obedienciales en términos de su agente correspondiente. En esto, él está siendo fiel a los principios de Santo Tomás”³⁶²

³⁵⁹ G. BAUMANN, *La surnaturalisation des actes humaines par la grâce*, ed. cit., p.81

³⁶⁰ Cf. J.H. NICOLAS, “Les rapports entre la nature et le surnaturel dans les débats contemporains” en *Revue Thomiste* 95 (1995), Toulouse, pp.399-416: El Santo Doctor rechazó expresamente alguna potencia natural en la capacidad de la naturaleza para ser elevada sobrenaturalmente, como sí lo hizo el Padre de Lubac quien no tuvo en cuenta esta distinción del término *potentia* y termina por *sobrenaturalizar* el orden natural al desconocer la función de la potencia obediencial (Cf. p.410).

³⁶¹ G. BAUMANN, *op. cit.*, p.82: La gracia no puede educirse de cualquier forma sino sólo de una naturaleza intelectual o racional, porque se basa en la semejanza que la creatura tiene con su Creador y en lo más noble de ambos que es el intelecto.

³⁶² L. FEINGOLD, *The Natural Desire to see God according to St. Thomas and his interpreters*, Washington, Sapientia Press of Ave Maria University, 2010, p.281. Según el Padre de Lubac, cuando

El Padre de Lubac constantemente tiende a criticar a aquellos teólogos que conciben al orden sobrenatural como extrínseco y separado. Sin embargo, hemos visto que la gracia - más que ser una intrusa proveniente del exterior de la naturaleza humana - puede decirse que viene de su interior en cuanto es educada de nuestra potencia obediencial por el Agente sobrenatural³⁶³. Empero y para llegar a esta conclusión, es necesario recorrer todos los pasos y determinar las necesarias distinciones que mantengan a salvo la especificidad de ambos órdenes y esto no puede hacerse si primero no comenzamos por establecer qué entendemos por *natura pura* y *potentia obediencialis*.

Cayetano utiliza la potencia obediencial, automáticamente niega el principio tomista “*anima naturaliter capax gratiae*” (I-II, q.113, a.10). Sin embargo, no comprendió que el ilustre Cardenal – siguiendo a Santo Tomás - está rechazando la existencia en el alma de una potencia natural para recibir la gracia: “*Videtur enim quod secundum praesentem doctrinam, in anima sit potentia naturalis ad gratiam (...) cuius oppositum in Prima Parte diximus, contra Scotum*” (CAYETANO, *Commentaria in Summam Theologicam (In Primam Secundam)*, ed. cit., q.113, a.10). A diferencia del teólogo lionés, Tomás de Vío conserva las precisiones del término *potentia*: “*Immo magis vita est in potentia naturali talis corporis, quam gratia in potentia naturali animae impiae: quia illud potest per multas trasmutationes reduci in vitam ab agente naturali, gratia vero non*” (*Idem*).

³⁶³ La educación de la gracia no implica una proporción con el agente sobrenatural, justamente por la potencia obediencial. A propósito de la visión beatífica, el Padre Gardeil explica esta *capacitas*: “*L’ame est capable de la vision, mais elle ne peut y parvenir propria virtute: cela signifie donc que, pour ce qui est d’elle, elle s’offre passivement à l’action d’un autre*” (A. GARDEIL, “Autour de la puissance obedientielle” en *Revue Thomiste* 9 (1926), Toulouse, p.526).

SEGUNDA PARTE

La beatitud natural según Santiago Ramírez

Capítulo 1 – La consideración del fin último *natural*

A lo largo de los tres capítulos que componen la **Segunda Parte** de este trabajo, nos concentraremos en los cinco volúmenes de *De Hominis Beatitudine* y que constituyen la obra más extensa de Santiago Ramírez. Tal como fue señalado en la **Introducción**, nuestro análisis y síntesis de los pasajes más significativos de este comentario a las cinco primeras cuestiones de la *Prima Secundae*, configuran la investigación más desarrollada y completa que se le haya dedicado a este admirable estudio del teólogo salmantino acerca de la beatitud humana. La consideración del fin natural del hombre permite resolver y aclarar el objeto de sus distintas facultades, particularmente del intelecto, pues el fin es *causa causarum* como causa de la causalidad del resto de las causas.

Ahora bien, el fin último del hombre no es considerado del mismo modo tanto por la Teología como la Filosofía: en efecto, el fin tiene razón de principio y forma en relación a los actos humanos, que son materia de la Teología Moral. Pero como la forma es *prior* a la materia, esta ciencia considera al mismo Dios debido a que Él tiene razón de fin último de toda la vida humana; a diferencia de la Filosofía, que considera las creaturas en sí mismas en cuanto nos conducen al conocimiento de las realidades divinas. Establecida esta distinción, Santo Tomás señala que es propio de todo agente natural obrar por un fin; sin embargo, el hombre no es cualquier agente sino que es *agens per intellectum*, quien no sólo obra *de facto* por un fin, sino también, lo hace activamente y conduciéndose por sí mismo.

El fin último *natural* del hombre debe ser perfecto ya que por él queremos todas las cosas y a él lo queremos por sí mismo y no por algo otro. El apetito de este fin es acerca de algo único, siendo la primera y más natural operación de la voluntad: en efecto, del mismo modo como el conocimiento de los primeros principios es la primera y más natural operación perfecta del intelecto humano, es decir, sin ninguna duda ni discurso; así también, el apetito del fin último tiene razón de causa final primera en el orden de lo agible. Cuando el hombre alcanza este fin, se constituye formal y naturalmente como beato.

Tanto la beatitud objetiva natural como la sobrenatural coinciden en el mismo objeto, aunque no comparten la misma razón, porque el conocimiento natural del fin a través del intelecto es distinto del conocimiento sobrenatural del fin iniciado con la

fe y culminado con la visión: no es lo mismo conocer a Dios según la razón propia y formal de Causa Primera y Fin Último de toda la creación, que hacerlo según la razón propia y formal de Deidad.

a) Teología y Filosofía en la consideración del fin último del hombre

Ninguna ciencia natural o filosófica se parece más a la Teología como la Metafísica, porque ambas tratan acerca de Dios, aunque difieren en el *modus sciendi* por lo que una y otra proceden inversamente en el conocimiento de la realidad divina. Si bien, la unidad de la facultad la da el objeto y por eso puede decirse que la Teología y la Metafísica tienen el mismo objeto, debe señalarse que difieren por la consideración formal de éste, de acuerdo a lo señalado por Santo Tomás en *Super Boetium de Trinitate*: “Los filósofos, quienes siguen el orden del conocimiento natural, preordenan la ciencia acerca de las creaturas a la ciencia divina, es decir, a la metafísica natural. Pero entre los teólogos se procede al revés, puesto que la consideración del creador, precede a la consideración de la creatura”¹.

Por esta razón, la unidad e indivisibilidad de la Teología es más perfecta, ya que es como una imagen de la misma ciencia de Dios revelante que conoce todas las cosas a través de su esencia, que es única e indivisible. De esta manera, ella abarca todo lo que concierne a la diversidad y pluralidad de las ciencias filosóficas por el aspecto formal bajo el que lo considera, esto es, en cuanto puede ser conocido por la luz divina enfatizando su aspecto más especulativo que práctico: la Teología trata principalmente más de lo divino que de lo humano; pero, cuando trata de lo humano, lo hace en cuanto el obrar del hombre se encamina al perfecto conocimiento de Dios, pues en ese conocer consiste la beatitud eterna².

No obstante y a partir del siglo XVII, el teólogo salamantino enseña que la unidad de la Teología se ve comprometida por la influencia del racionalismo de la filosofía moderna y los estragos que causó el protestantismo, surgiendo una fisura y separación entre las Teologías Dogmática y Moral, distinción correspondiente a la

¹ In BT, pr.1: Recordemos aquella frase de Santo Tomás que tanto cautivaba al Padre Ramírez acerca de la teología: “*Quaedam impressio divinae, quae est una et simplex omnium*” (I, q.1, a.3)

² Cf. F. SUÁREZ, *Opera Omnia* (tomus IV: *De Ultimo Fine Hominis*), editio nova a M.D. André, Paris, Apud Ludovicum Vivès, 1856, Proemium in tractatus I-II, p.XIV.

parte especulativa y práctica de la Ciencia Sagrada³. Al transcurrir los siglos, la Teología se convertía en un cúmulo de disciplinas autónomas de distintas especies, las cuales no sólo eran tratadas por separado sino que eran enseñadas con distintos métodos de introducción, del mismo modo como se hace con la Metafísica y la Ética en las disciplinas filosóficas. Sin embargo, sabemos que la distinción significada con los términos de *especulativo* y *práctico* es formal respecto de las ciencias humanas, pero respecto de la Teología es puramente material. Porque la Ciencia Sagrada conoce ambas especies bajo el mismo objeto formal y por eso son partes integrales de una misma ciencia.

Por esta razón, cuando hablamos acerca de la beatitud tanto natural como sobrenatural, debemos tener en cuenta la estrecha relación que existe entre la ciencia humana y la ciencia divina, tanto especulativas como prácticas, sin por ello confundirlas. En efecto, la beatitud es un acto que depende de un hábito o virtud, sea natural o infuso, donde existe perfecto dominio de la propia actividad obrando con plena voluntad deliberada. Si bien, Aristóteles será quien le dé a la Ética el *status práctico*⁴ con que hoy la conocemos ya que se ocupa de las acciones humanas dirigidas a un fin, la diferencia entre la Ética Natural y Sobrenatural (o Teología Moral) no sólo es formal, es decir, la presencia del dato revelado que nos habla de un fin que supera nuestras fuerzas; sino también, recae en el sujeto de ambas ciencias como nos dice el Padre Ramírez:

El sujeto primero y principal de predicación de la Ética es el hombre que voluntaria o deliberadamente obra por un fin último natural, que ciertamente es Dios, pero no bajo su propia razón de deidad, sino bajo razón de Primera Causa creadora y providente de todo creatura en el orden natural⁵.

³ Cf. J. BRANDMEYER, *Principia Catholica introductionis in universam Theologiam*, Rastadii, 1785, pp.380-429 en S. RAMÍREZ, (ed.), *De Hominis Beatitudine*, ed. cit., I, nn.19-20: La crítica al método escolástico - que especialmente recaía sobre la Teología Dogmática - provocó la reducción de la teología a cuestiones bíblicas y pastorales. Para contrarrestar esta situación, muchos teólogos como Johannes Brandmeyer adoptaron la filosofía de Wolff, lo que significaba la aplicación del método matemático a la Teología.

⁴ “Entonces con respecto a la virtud no basta conocerla, sino que hemos de procurar tenerla y practicarla (...). El razonamiento y la enseñanza no tienen, quizá, fuerza en todos los casos, sino que el alma del discípulo, como tierra que ha de nutrir la semilla, debe primero ser cultivada por los hábitos para deleitarse u odiar las cosas propiamente” (ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, ed. cit., X, 1179b).

⁵ S. RAMÍREZ, *Opera Omnia* (tomus III: *De Hominis Beatitudine*, 5 vol.), editada por Victorino Rodríguez, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Instituto Filosófico “Luis Vives”), 1970-1972, I, n.55.

En cambio, el sujeto principal de la Teología Moral es Dios *sub ratione deitatis*, pues - bajo esta razón formal - Él es propiamente el fin último de la criatura intelectual y racional, además de ser objeto beatificante: mientras el hombre y los ángeles alcanzan el fin último conociendo y amando a Dios; no ocurre lo mismo con el resto de las otras criaturas, que logran el fin último por participación de alguna semejanza de Dios, en cuanto existen, viven o incluso conocen⁶. Por un lado y para esta ciencia, el hombre no sólo es sujeto secundario sino que es considerado única y exclusivamente en cuanto es cristiano, es decir, desde el momento en que fue elevado gratuitamente por Dios al orden sobrenatural desde su creación y regenerado por las aguas del bautismo. Por otro y a partir de la materia próxima, se puede establecer la diferencia entre la Teología Dogmática y Moral, tal como hizo Cristo⁷: en efecto, la materia propia de la teología especulativa es Dios mismo y sus criaturas como efectos de Él; en cambio, para la moral teológica son los actos humanos naturales y sobrenaturales procedentes de la voluntad deliberada del hombre y movidos por la gracia de Dios según lo enseñado por nuestro autor:

Porque la voluntad es una facultad espiritual o inorgánica, su virtud se extiende a todo ente aprehendido por el intelecto práctico según lo cual puede tener razón de bien o mal; y así todo ente, tanto espiritual como corporal, tanto natural como sobrenatural, puede caer bajo el acto de la voluntad, y por consiguiente, bajo la consideración de la Teología Moral⁸.

Bajo este aspecto, incluso las potencias sensitivas y las influencias angélicas, pueden caer bajo la consideración de esta ciencia en cuanto pueden mover a la voluntad para ejercer su acto, a diferencia de la Filosofía Moral, que sólo se ocupa

⁶ *Sed primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicuius finis; sed intendit solum communicare suam perfectionem, quae est eius bonitas. Et unaquaeque creatura intendit consequi suam perfectionem, quae est similitudo perfectionis et bonitatis divinae. Sic ergo divina bonitas est finis rerum omnium*" (I, q.44, a.4).

⁷ "(Christus Iesus) coepit facere et docere" (Act. I, 1). Porque el Señor era perfecto Doctor y Teólogo, a diferencia de los fariseos que enseñaban, o más bien decían, pero no practicaban. Por otro lado, Santo Tomás agrega: "*Ista scientia quantum ad aliquid sit speculativa, et quantum ad aliquid sit practica, omnes alias transcendit tam speculativas quam practicas. (...) Finis autem huius doctrinae inquantum est practica, est beatitudo aeterna, ad quam sicut ad ultimum finem ordinantur omnes alii fines scientiarum practicarum*" (I, q.1, a.5).

⁸ S. RAMÍREZ, *De Hominis Beatitudine*, ed. cit., I, n.68: "(...) dum e contra naturalia vel temporalia, quae sunt materia propria rationis inferioris et Philosophiae moralis, sunt solum materia indirecta et appropriata seu per accidens rationis superioris et Theologiae moralis" (n.89).

del acto humano o racional⁹. Con esto se demuestra la perfección de la Moral sacra aun por encima de la Metafísica, que se limita exclusivamente al orden natural.

La moralidad es la relación o proporción - conforme o disconforme - del acto humano con respecto a la beatitud, que es el fin último y propio de toda la vida humana: si esta beatitud es natural, es decir, Dios como autor y fin de la naturaleza, tal relación constituye la moral filosófica; sin embargo, si la beatitud es sobrenatural, es decir, Dios mismo como autor de la gracia, esta relación constituye la moral teológica. La moralidad se dice principalmente del acto humano en cuanto interior o ilícito y sólo por participación del acto exterior, declarándose bueno o malo por modo de adecuación al fin último, como así decimos que un juicio es verdadero en cuanto existe adecuación entre la cosa y el intelecto. Si bien, la Filosofía dice que esta adecuación entre el acto y el fin se llama *honestas*; sin embargo, para la Teología, el acto meramente honesto no es proporcionado al fin último sobrenatural, sino que los actos que miran a este orden necesitan ser informados por la gracia y, por consiguiente, la razón propia y primera de moralidad sobrenatural no es la honestas sino el *meritus*¹⁰.

Propiamente, el *actus caritatis* es un movimiento que se refiere máximamente a nuestra potencia apetitiva espiritual y por eso es un acto sumamente voluntario, ordenándose proporcionadamente a Dios como fin último sobrenatural. Esta ordenación encuentra fundamento en nuestra naturaleza como imagen de Dios, a quien nos asemejamos por poseer la capacidad intelectual y un obrar libre, tal como lo explica el Padre Ramírez:

Así como Dios obra *ad extra* por su intelecto y voluntad, no determinado por la naturaleza, y con pleno dominio y libertad de obrar sostiene la realidad; así también el hombre, que es de naturaleza intelectual, obra en consecución del fin de toda la vida humana por su intelecto y voluntad, y no por modo necesario¹¹.

Sin embargo, esta imagen es imperfecta no sólo porque el ejemplar es infinitamente superior a lo imitado; sino también, porque la naturaleza humana está

⁹ En su *Comentario a la Ética*, el Santo Doctor enseña: “*Ordo autem actionum voluntariarum pertinet ad considerationem moralis philosophiae (...) Sicut igitur subiectum philosophiae naturalis est motus, vel res mobilis, ita etiam subiectum moralis philosophiae est operatio humana ordinata in finem, vel etiam homo prout est voluntarie agens propter finem*” (In EN, I, lect.1 n.2-3).

¹⁰ Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, I, nn.79-80

¹¹ *Ibidem*, n.108

mancillada por el pecado, de manera que toda la moralidad sobrenatural debe orientarse a la imitación de Dios en Jesucristo, que se realiza mediante los actos caritativos. Esta imitación se entiende como la conformidad de la voluntad humana a la divina, pero no como lo imitado puede acercarse a lo que se imita - como sucede con la naturaleza humana, que se asemeja a Dios por su capacidad volitiva - sino que esta correspondencia se manifiesta por los actos de nuestra voluntad en cuanto meritorios o demeritorios, con respecto a la beatitud sobrenatural¹². Por esta razón, debemos señalar que la imagen de Dios en el hombre no debe ser entendida unívocamente, sino que existen tres modos relacionados de los cuales sólo uno radica en la naturaleza: la aptitud natural para conocer y amar a Dios es común a todos los hombres tanto buenos como malos; mientras que conocerlo sobrenaturalmente es por la gracia y verlo en la Patria Celeste, por el *lumen gloriae*¹³.

La Teología Moral es una ciencia y por lo tanto es esencialmente un hábito intelectual, es decir, una cualidad del intelecto posible concedora de las conclusiones a través de los principios por medio de la demostración. Esta demostración procede de dos premisas, donde la mayor es inmediata y formalmente revelada porque se recibe de Dios por la fe; pero la menor, se toma de la razón natural proveniente de la Filosofía. De este modo, las conclusiones y las verdades estables de la Filosofía Moral, en cuanto traten acerca de los actos humanos naturales, inmediatamente son asumidas por la Teología Moral de la misma manera como son asumidas las conclusiones de la Metafísica por la Teología Dogmática, según estas palabras del Angélico: “Como quiera que la gracia no suprime la naturaleza, sino que la perfecciona, es necesario que la razón natural esté al servicio de la fe, de la misma forma que la tendencia natural de la voluntad se somete a la caridad”¹⁴. Sin embargo, la Teología Moral a diferencia de la Ética, no es una ciencia completamente práctica

¹² “*Et talis similitudo quae ponit compositionem in uno et simplicitatem in alio, potest esse creaturae ad Deum participantis bonitatem vel sapientiam vel aliquid hujusmodi, quorum unumquodque in Deo est essentia ejus; et sic voluntas nostra divinae conformatur. Sed haec conformitas voluntatis potest intelligi vel de ipsa potentia voluntatis quae homini est data ad exemplar voluntatis divinae, quae pertinet ad similitudinem, in qua consistit ratio imaginis, et est communis bonis et malis; et de hac conformitate non quaerimus hic. Vel potest intelligi de actu voluntatis, qui etiam voluntas dicitur, et de hac conformitate hic quaerimus: quia in ista conformitate consistit meritum vel etiam demeritum, eo quod homo est causa actus voluntatis sed non potentiae; unde ista conformitas est tantum bonorum*” (SS, I, d.48, q.1 a.1 co.)

¹³ Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, I, nn.106-113.

¹⁴ I, q.1, a.8 ad 2 (el paréntesis explicativo es nuestro)

porque procede definiendo y considerando predicados universales, aunque sí coinciden en cuanto al fin y por eso ambas son prácticas, como lo expresa Santo Tomás: “El fin de esta ciencia (= la Ética y, consecuentemente, de la Teología Moral) no es el sólo conocimiento (...), sino que el fin de esta ciencia es el acto humano, así como también el de todas las ciencias prácticas”¹⁵.

De esta manera, es posible desprender las consecuencias pedagógicas de esta ciencia y su dignidad, porque el poder enseñarla es signo de tenerla perfectamente adquirida y poseída. Pero y a diferencia de la Teología Dogmática y la Metafísica, tanto la Moral Sobrenatural como Natural requieren para enseñarlas no sólo su perfecta posesión por parte del intelecto, sino también del afecto, manifestado en un íntimo convencimiento práctico porque lo que está en juego es el fin de la vida humana. Recordemos que el fin tiene razón de principio y forma en relación a los actos humanos, que son materia de la Teología Moral: ahora bien, como siempre debe considerarse la forma antes que la materia, esta ciencia considera al mismo Dios ya que Él tiene razón de fin último de toda la vida humana; a diferencia de la Filosofía, que considera las creaturas en sí mismas en cuanto nos conducen al conocimiento de Dios pues la sabiduría humana procede de Él. En efecto, el fin último puede ser considerado doblemente: en *abstracto*, bajo la razón universal de fin último común de toda creatura y en *concreto*, bajo razón especial de beatitud tanto natural como sobrenatural, según la cual Dios es el fin propio de la creatura racional, como comenta nuestro autor:

La beatitud es el alma de toda la Filosofía y al mismo tiempo culminación de toda especulación racional y principio supremo de todo el orden moral natural. Ella es el motivo supremo del filosofar, porque consiste en la posesión de la verdad universal, cuyo conocimiento es el fin de toda la filosofía, como es también fin del intelecto humano, que la apetece como la materia a la forma¹⁶.

¹⁵ In EN, I, lect.3, n.9

¹⁶ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, I, n.178-79: En *De Coelo et Mundo Expositio*, el Santo Doctor explicita la cooperación de todo el orden creado para la consecución de este fin: “*Et huius diversitatis ratio est, quia finis ad quem pervenitur, vel est unum aliquod bonum perfectum, puta ad quem pervenit homo, scilicet beatitudo, quam homo consequitur per multas operationes; aut sunt multa quae praeexiguntur ad perfectum bonum, ad quorum aliquod pertingunt plantae et animalia per unam vel paucas operationes. Puta ad beatitudinem praeexigitur primo conservatio vitae, deinde cognitio sensibilium, et ultimo apprehensio universalis veritatis, in qua consistit finalis beatitudo: et hanc solus homo consequitur, conservationem autem vitae consequitur planta per actum nutritivae partis, animalia autem irrationabilia super hoc consequuntur cognitionem singularium*” (In CeM, II, lect.18, n.4, las negritas son nuestras). Por otro lado, hacemos nuestras las palabras del Hiponense quién decía:

Nuestro autor explica que el sabio no sólo posee la ciencia acerca de las realidades humanas y divinas, sino también, contiene un amor por ellas demostrando la estrecha vinculación entre la Ética, la Metafísica y la Teología con respecto al fin último natural, aunque relacionadas de distinto modo: en efecto, la ciencia práctica cumple al mismo tiempo un doble papel, *orientativo* porque se ocupa de los actos humanos que nos llevan al fin y de *subordinación* en cuanto es iluminada por la Sabiduría Natural y Sobrenatural, ya que son éstas quienes propiamente consideran la esencia de la beatitud tal como repetía el Aquinate: “El primer hacedor o motor del universo es el entendimiento. El fin último del universo es, pues, el bien del entendimiento, que es la verdad. Es razonable, en consecuencia, que la verdad sea el fin último del universo y que la sabiduría tenga como deber principal su estudio”¹⁷.

Como la beatitud es el fin último del hombre, su consideración constituye el término último de la especulación filosófica: si el fin es causa de las causas, el fin último tiene razón de causa suprema de cualquier causa y por eso la consideración de éste le pertenece propiamente a la Sabiduría o la Metafísica. Tal como fuese señalado en el *capítulo segundo* de la **Primera Parte**, Dios no es sólo causa eficiente primera de todas las cosas sino también - y realmente - fin último verdadero de todo el universo y, por consiguiente, la Metafísica se ordena al conocimiento de Dios como fin, lo que constituye la culminación de la especulación natural y cuya consideración durante esta vida no es la beatitud perfecta sino cierta participación¹⁸. Aunque la consideración de la causa altísima en cualquier género incumbe a la Sabiduría; en el género de los actos humanos, la causa altísima es el fin común a toda la vida humana que es principio supremo y norma de todo el orden moral. En otras palabras, la beatitud no se reduce a su consideración especulativa, sino también, se abre a la aplicación práctica, lo cual incumbe a la voluntad puesto que ella mueve eficientemente a todas las potencias al acto e ingresa en el orden moral.

“*nulla est homini alia causa philosophandi nisi ut beatus sit*” (SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei* en *S. Aurelli Augustini Opera Omnia: Patrologiae Latinae Elenchus* (vol.41), editum ac Città Nuova Editrice et Nuova Biblioteca Agostiniana, XIX, n.3).

¹⁷ CG, I, c.1, n.4

¹⁸ “*Singulae scientiae speculativae sunt totidem participations – pro modu et gradu attingendi veritatem – perfectae beatitudinis. Itaque speculation philosophica non est perfecta et consummata in suo genere, usque dum resolvatur in cognitionem obiecti beatificantis*” (S. RAMÍREZ, *op. cit.*, I, n.182).

Determinar la esencia de la verdadera beatitud natural, supone previamente el conocimiento cierto y probado de un Dios personal y de un mundo distinto de su substancia, además de su Providencia sobre todas las realidades y acciones humanas, basadas en la espiritualidad e inmortalidad de nuestra alma creada directamente por Él, como acota el Padre Ramírez:

Sólo así podemos saber que nuestra beatitud consiste sólo en Dios naturalmente amado y conocido, y ciertamente después de esta vida mortal¹⁹.

No obstante, ningún filósofo ha conocido perfectamente esta verdad porque la beatitud en estado de alma separada – incluso natural – excede a toda investigación de la razón, lo cual es confirmado por Santo Tomás en *Contra Gentes* quien señalaba: “El fin último del hombre pone término a su apetito natural, de tal manera que, conseguido, ya no se busca nada; pues si se mueve hacia algo todavía no tiene el fin en qué descansar. Y tal cosa no puede darse en esta vida. Pues cuanto más entiende uno, tanto más aumenta su deseo de entender, lo cual es cosa natural al hombre; a no ser que casualmente hubiera quien todo lo entendiese. Y esto no puede acontecer en esta vida a quien sea solamente hombre, ni es posible que acontezca, puesto que en esta vida no podemos conocer las substancias separadas, que son lo más inteligible. Luego no es posible que la felicidad última del hombre esté en esta vida”²⁰. Por esta razón, cuánta angustia padecieron grandes filósofos en la Antigüedad y qué desilusión padecemos en la presente Post-Modernidad cuando tenemos ausente esta verdad natural y que solamente la Revelación nos la ha confirmado en su necesidad.

Por cuestiones epistemológicas, debe señalarse que la beatitud natural *consummata* - inalcanzable en esta vida y acuñada en nuestra inmortalidad - sólo hubiese sido posible para el hombre en un estado de *naturaleza pura*. Originada como una hipótesis entre los teólogos, la consideración de este estado justifica una cierta extensión de la Teología en un aspecto antropológico tan difícil y oscuro para la Filosofía, con el fin de pulirla y juzgarla a través de su luz más alta y profunda²¹.

¹⁹ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, I, n.191

²⁰ CG, III, c. 48, n.2

²¹ Nuestro autor, como buen filósofo y teólogo, defiende explícitamente la utilidad de esta conexión aunque no debe confundírselas: “*Et sic extensio quaedam Theologiae ad materiam difficilem*”

Si bien, la intención de Santo Tomás fue siempre de tratar, describir y clarificar la esencia de la beatitud *sobrenatural* - la cual es un hecho y no una posibilidad – nunca dejó de referirse a la existencia de un fin último natural, del mismo modo como lo hicieron Aristóteles y los filósofos árabes²². La beatitud *natural* de la cual han hablado éstos, no tuvo en cuenta el real estado de la naturaleza humana: caída pero luego reparada. El mérito de Santo Tomás no sólo ha sido distinguir estos dos órdenes, utilizando las verdades parciales que le proporcionaba el orden filosófico para así ilustrar mejor la esencia de la verdadera beatitud o *sobrenatural*; sino también, dejó resuelta en forma eminente las ansiedades y angustias de todos los filósofos y que son un reflejo de la historia de la humanidad, como comenta el teólogo salamantino:

La gracia, al mismo tiempo que eleva al hombre para la vida eterna, también sana toda la imperfección de la beatitud natural que los filósofos adumbraron²³.

La beatitud natural *consummata* es el fin último **propio** del hombre pero éste no debe entenderse como *consumptionis* - entonces el fin de la vida sería la muerte - sino justamente como *consummationis* o perfección de nuestro ser y algo es perfecto sólo en cuanto es bueno, esto es, con toda la plenitud ontológica que le conviene a nuestra especie. Por esta razón, el fin propiamente dicho tiene razón de bien, más aún el último, como señala el Santo Doctor: “Pero el bien se dice por razón de lo perfecto, que es apetecible; y, consecuentemente, por razón de lo último. De ahí que

philosophicam; connexam tamen cum propria materia theologica, ut eam perpoliret et iudicaret lumine suo altiori et profundiori (...). S.Thomas, qui huius distinctionis saepe meminit, noluit separatim agere in theologia Sacra de beatitudine hominis naturali et supernaturali, sed de una beatitudine supernaturali tantum, ad quam omnes homines de facto destinati sunt” (S. RAMÍREZ, *op. cit.*, I, n.196-97). Al respecto, el Padre Calderón agrega: “A la Sabiduría Natural o Metafísica le corresponde juzgar *ex propriis* de la beatitud natural y no la sobrenatural; y a la Sabiduría sobrenatural o Teología le corresponde juzgar tanto la beatitud natural *ex altiora fidei principia* y de la beatitud sobrenatural *ex propriis*” (A. CALDERÓN, “En qué bienes el hombre halla su felicidad. Comentarios del P. Ramírez a la *Summa Theologiae* de Santo Tomás” en *Cuadernos de La Reja* 7 (2003), Buenos Aires, p.140)

²² Al igual que en nuestro *capítulo quinto* de la **Primera Parte**, seguimos ahondando en la doctrina de Santo Tomás que no separa sino distingue dos fines para la naturaleza humana, como señala claramente en *De Veritate*: “*est autem duplex hominis bonum ultimum, quod primo voluntatem movet quasi ultimus finis: quorum unum est proportionatus naturae humanae, quia ad ipsum obtinendum vires naturales sufficiunt (...). Qui finis est aliqua contemplatio divinorum, qualis est homini possibilis secundum facultatem naturae, in qua philosophi ultimam hominis felicitatem posuerunt*” (DV, q.14, a.2; q.27, a.2)

²³ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, I, n.200

lo último es perfecto y sea llamado bien *simpliciter* (...). Este fin es tal, que todo lo queremos por él y a él lo queremos por él mismo y no por algo otro, aquel fin no sólo es bueno sino óptimo”²⁴. Ahora bien, la razón de último puede tener dos sentidos: restrictivo o *secundum quid*, y así el fin de la técnica es el hacer tecnología; y universal o *absolute*, que se refiere a toda actividad propiamente humana ejercida por nuestras potencias espirituales y de éste hablaremos en este capítulo.

Este fin último es *uno*, porque la unidad corresponde a la forma como principio de la esencia, por el cual algo es y se distingue de algo otro. Del mismo modo como no se procede al infinito buscando causas eficientes del movimiento sino que debe existir un Primer Motor inmóvil; así tampoco se procede con las causas finales, por lo que debe existir un único fin último de la vida humana tal como lo exige nuestra naturaleza²⁵. Sin embargo, así como ocurre con la existencia de Dios, también es necesario demostrar la existencia de este único fin último, para luego proceder inmediatamente en la investigación de su naturaleza. Según Santiago Ramírez, la existencia de este fin se ubica en los primeros artículos de la cuestión primera de la *Prima Secundae* (I-II, q.1, aa.1-4), mientras que su naturaleza en los últimos artículos (I-II, q.1, aa.5-8).

²⁴ I, q.5, a.1 ad 1; In EN, I, lect.2, n.1

²⁵ “*Si autem adhuc occurrant plura bona ad quae ordinentur diversi fines diversarum artium, oportebit quod inquisitio rationis nostrae transcendat ista plura, quousque perveniat ad hoc ipsum, id est ad aliquod unum; necesse est enim unum esse ultimum finem hominis in quantum est homo, propter unitatem humanae naturae, sicut est finis unus medici in quantum est medicus propter unitatem medicinalis artis; et iste unus ultimus finis hominis dicitur humanum bonum, quod est felicitas*” (In EN, I, lect.9, n.4, las negritas son nuestras).

b) La existencia del fin último *natural* del hombre

Nuestro autor demuestra que Santo Tomás reconoce explícitamente la existencia de un fin último *natural* aunque su intención no sea detenerse allí, sino tratarlo como preámbulo del fin último *sobrenatural*²⁶. Desde el principio de la *Primae Secundae*, el Angélico establece que es propio del hombre obrar por un fin, incluso cuando en él encontramos dos géneros de operaciones: *formales*, propias de su naturaleza racional en cuanto obra según su intelecto y voluntad, por lo cual es señor de sus actos; y *materiales*, que no son específicas de él ya que son compartidas con los animales, como las operaciones sensitivas y vegetativas, con lo cual surge la distinción entre acto humano y del hombre: “Llamamos, por tanto, acciones propiamente *humanas* a las que proceden de una voluntad deliberada. Las demás acciones que se atribuyen al hombre pueden llamarse *del hombre*, pero no propiamente humanas, pues no pertenecen al hombre en cuanto que es hombre”²⁷. Por lo tanto, todas las acciones que proceden de una potencia son causadas por ella en razón de su objeto y, como el objeto de la voluntad es el bien y el fin, es necesario que todas las acciones humanas sean por un fin.

La diferencia del hombre – *agens per intellectum* - con el resto de las creaturas irracionales – *agens per naturam* - no sólo radica en que aquél es señor de sus actos, *non solum in agendo*; sino también y principalmente en cuanto entiende, *sed etiam in essendo*, lo cual es repetido incesantemente por el Aquinate: “Es necesario afirmar que el entendimiento, principio de la operación intelectual, es forma del cuerpo humano (...). Pues la naturaleza de cualquier cosa queda manifestada por su operación. Pero la operación propia del hombre en cuanto hombre es la de entender, pues por ella supera a todos los animales. Por eso, Aristóteles, coloca en esta operación, la más propia del hombre, la plena felicidad”²⁸.

²⁶ “*Finis autem ad quem res creatae ordinantur a Deo, est duplex. Unus, qui excedit proportionem naturae creatae et facultatem, et hic finis est vita aeterna, quae in divina visione consistit, quae est supra naturam cuiuslibet creaturae, ut supra habitum est. Alius autem finis est naturae creatae proportionatus, quem scilicet res creata potest attingere secundum virtutem suae naturae*” (I, q.23, a.1, las negritas son nuestras). Como veremos a lo largo de nuestro trabajo, el Angélico significa al fin último tanto sobrenatural como natural con los términos *excedit* y *proportionatus*.

²⁷ I-II, q.1, a.1

²⁸ I, q.76, a.1

Todas las acciones humanas son por un fin y que la propia razón del hombre ha establecido, pudiendo ser un bien real o aparente; aunque de cualquier modo somos responsables debido a que lo hemos conocido y somos señores de nuestros actos. Porque el fin tiene razón de causa final para la operación de la voluntad, así como la verdad lo es para las operaciones intelectuales, tal como lo explica el Padre Ramírez:

El intelecto humano por el conocimiento de los principios evidentes se mueve activa y eficientemente al conocimiento de las conclusiones según la causalidad, a través del discurso, que es el proceso racional propio del hombre en cuanto hombre. De modo semejante, la voluntad humana, por el apetito natural del fin, mueve libremente todo aquello que es para el fin, queriéndolo por el mismo fin en el género de la causa final. Éste es el modo de querer y obrar propio del hombre en cuanto hombre, procediendo de la potencia al acto y como discurriendo tanto en los actos de razón como en los actos de la voluntad²⁹.

Todas las acciones humanas son producidas por la voluntad según el fin, es decir, en cuanto el intelecto aprehende, juzga y lo establece como bueno. La voluntad es un *apetito* y su objeto propio es el bien, porque éste es lo que todos apetecen; sin embargo, no debe confundírsele con cualquier apetito sino que es *racional* y, por lo tanto, su objeto propio debe ser establecido por el intelecto: nada es querido, si no es conocido³⁰. Por eso, el objeto propio de la voluntad es el bien del intelecto o establecido por la razón y - como hemos dicho más arriba - el bien tiene razón de perfecto, y lo perfecto es razón de fin. Sin embargo, el Padre Ramírez nos aclara:

El fin es primero que el bien, porque el fin es razón formal *que* es del bien *simpliciter*; pues el nombre de bien, que es común al fin y los medios como el nombre de ente es común a sustancia y accidente, es determinado por el nombre de fin como su supremo analogado. Por eso, el objeto propio y formal de la voluntad es el bien *ut finis*³¹.

No obstante, Santo Tomás presenta una interesante objeción y que es necesario resolver para clarificar lo que hemos venido señalando: “La causa es algo previo por naturaleza. El fin, por el contrario, denota algo último, como su nombre mismo indica. Por lo tanto, el fin no tiene razón de causa. Pero el hombre actúa por

²⁹ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, I, n.277: Para Santo Tomás, el bien y el fin son objeto de la intención del agente: “*Causa finalis quia est per se appetibile, ratione cuius dicitur bonum*” (In M, I, lect.4, n.71).

³⁰ “*Omnes actiones humanae causantur a volutante propter finem a propria ratione praecognitum et praestabilitum ut bonum*” (*Ibidem*, n.282).

³¹ *Ibidem*, n.284

lo que es causa de la acción, pues la preposición *por* indica relación de causa. Luego, no es propio del hombre el obrar por un fin”³².

Primeramente, debe señalarse que la razón de fin puede tomarse de doble modo, como un antes o *in intentione* y como un después o *in executione*. Naturalmente, el fin *in intentione* es anterior y por eso es principio y causa, como razón o motivo del obrar y que mueve atrayendo, pero - como explica Santo Tomás - lo que tiene razón de movimiento pertenece de cierto modo al género de la causa eficiente, de manera que la misma causa eficiente es un efecto del fin. Una vez que la causa eficiente se actualiza por el amor, es decir, por el deseo o el apetito del fin que es su perfección y *produce* su acción; consigue el fin produciéndolo o mereciéndolo. Entonces sólo en este último sentido hablamos de fin *in executione* y así puede entenderse que el fin denote algo último, ya que así como el influir de la causa eficiente es por el obrar, el influjo de la causa final es ser apetecido o deseado y por eso su modo de causar es mediante la atracción. Como las causas se conocen a través de los efectos, así también la causalidad del fin *in intentione* se entiende respecto a la del fin *in executione*, porque la ejecución es propiamente el acto humano tal como lo explica teólogo salamantino:

Por eso, el fin *ut intentus* causa *finaliter* los actos humanos estrictamente dichos, que pertenece al orden de la ejecución; pero, al mismo tiempo, el acto de la intención del fin causa *efficienter* el acto de ejecución de los medios que se dirigen al fin (...). El fin no sólo es causa de los actos humanos, sino sobre todo de los actos de la voluntad, incluso necesarios y naturales³³.

Si bien, algunos autores creyeron que esta doctrina enfatiza la intencionalidad del fin en contraposición con el bien real³⁴, esto es absurdo porque cuando

³² I-II, q.1, a.1, I

³³ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, I, nn.297 y 299

³⁴ Nuestro autor añade un interesante *Excursus* acerca del constitutivo formal de la causa final (Cf. *Ibidem*, nn.300-352), la cual ha sufrido diversas interpretaciones a lo largo de los siglos. Así, por ejemplo, el Cardenal Cayetano sostenía que sólo la bondad objetiva de la cosa es el constitutivo formal de la causa final y la aprehensión del fin es sólo una condición *sine qua non*, lo cual mermaría el poder del intelecto en la voluntad (Cf. CAYETANO, *Commentaria in Summam Theologicam (In Primam Secundam)* ed. Leonina, Ex Typographia Polyglotta Roma, 1888-1906, q.5, a.4, n.2); por el contrario, Capreolo enfatiza la aprehensión del bien pero va en detrimento del objeto real (Cf. J. CAPREOLO, *Scriptum Super Sententiis*, ed. Paban-Pégués, Turonibus, 1903, II, d.25, a.3). En cambio, Báñez quiso buscar un medio entre ambas posiciones, sosteniendo que el mismo intelecto es *raíz* u *origen* de la potencia apetitiva, pues ésta dimana de la potencia aprehensiva y por eso la aprehensión del bien es la verdadera causa *radical* de su apetito, así como el alma es raíz y causa de sus potencias (Cf. D. BÁÑEZ, *Commentaria in Summam Theologicam (In Primam Pars)*, ed. Venetiis, 1591, q.80,

apetecemos el fin – y así, por ejemplo, la salud – no apetecemos el mero conocimiento o aprehensión de la salud, sino la salud verdadera y real: el fin *absolutamente* considerado es al que le conviene *per se* la bondad real y objetiva³⁵.

El obrar por un fin es común a todo agente, sin embargo es necesario justificar el porqué es propio de la creatura racional, como sostiene Santo Tomás: “Un ser puede tender a un fin de dos modos distintos: uno, cuando se mueve a sí mismo hacia el fin, como es el caso del hombre; otro, cuando es otro ser quien lo encamina al fin, como ocurre con la flecha, que se dirige a un fin determinado porque la lanza un arquero, dirigiendo su acción al fin. Así pues, los seres dotados de razón se mueven por sí mismos al fin merced al dominio de sus actos que les presta el libre albedrío, que es *la facultad de la voluntad y de la razón*. En cambio, los que carecen de razón tienden al fin por inclinación natural, como movidos por otro y no por sí mismos, pues carecen de noción de fin y, por lo tanto, nada pueden ordenar a un fin,

a.2). Sin embargo, para el teólogo salamantino sólo la *primera* opinión es verdadera, a diferencia de la *segunda* que no pertenece a la mente de Santo Tomás: mientras que la *tercera* es profunda y verdadera pero no se ajusta a la cuestión. Porque - propiamente hablando - la *dimanación* pertenece a la causalidad eficiente al igual que la generación de la forma. Además, una cosa es la razón formal del amor que es el bien como fin y otra distinta es su aprehensión. Cuando hablamos de aprehensión intencional, ésta no es raíz y causa del apetito del bien, sino más bien, lo supone en cuanto es un *mero signo* de la bondad objetiva y real, pero no es causa. En cambio, Cayetano sigue al Santo Doctor cuando éste compara la existencia real - que se requiere para la causalidad eficiente - con la existencia intencional o el acto del alma, suficiente para la causalidad final del bien: “*Nihil autem prohibet id quod est posterius tempore, antequam sit, movere, secundum quod praecedat in actu animae, sicut finis, qui est posterior tempore, movet agentem secundum quod est apprehensus et desideratus ab ipso. Sed illud quod nondum est in rerum natura, non movet secundum usum exteriorum rerum. Unde causa efficiens non potest esse posterior in esse, ordine durationis, sicut causa finalis*” (III, q.62, a.6). Por otro lado, el Padre Ramírez señala: “Así como el ser real no es razón formal de la causalidad eficiente, sino sólo una condición *sine qua non* irremplazable, según aquello: nada obra sino en cuanto está en acto. Así también y de modo semejante, el ser intencional es sólo condición *sine qua non* irremplazable del bien para que finalmente mueva al apetito, pero no razón formal de la causalidad final” (n.344). Sin embargo, una condición *irremplazable* no es sinónimo de *per accidens*, sino que es *per se*: así como el respirar es necesario para el animal que respira, porque sin respiración no puede vivir. Ciertamente, la respiración no es causa de la vida pero sí es *concausa*, en cuanto coopera como condición para la existencia de la vida. Ahora bien, el ser real puede coincidir con aquella realidad que tiene razón de fin, porque el ser real en cuanto apetecible tiene ésta razón. Finalmente, no puede argüirse que esta opinión merme el poder del intelecto, ya que por el contrario, lo está definiendo y resaltando: para el Aquinate, tanto el bien real y objetivo como su aprehensión, se exigen para concretar la causa final.

³⁵ “*Appetere autem nihil aliud est quam aliquid petere quasi tendere in aliquid ad ipsum ordinatum (...). Appetens bonum non quaerit habere bonum secundum esse intentionale, qualiter a cognoscente habetur, sed secundum esse essentiale*” (DV, q.22, a.1; a.3 ad 4). Es evidente que el apetito es por algo y por tanto no puede decirse que alguien apece por el mismo apetecer, pues el apetito es un movimiento que tiende hacia algo otro real.

sino que ellos mismos son ordenados a un fin por otro ser”³⁶. En efecto, el *agens per intellectum* no sólo obra *de facto* por un fin, sino también, lo hace activamente y conduciéndose por sí mismo. Sin embargo, en esta cuestión el Angélico sólo habla del hombre, excluyendo al ángel y a Dios, ya que el adjetivo *rationalis* sólo le conviene a la naturaleza humana. Además, el Santo Doctor prefiere hablar de *naturaleza* u *agente* en vez de *creatura*, porque ésta designa un efecto del Creador mas aquéllas un principio de operación o causa y, por esta razón, se dice que este agente es formalmente agente en acto segundo por su acción. Debemos recordar que lo apetecible es lo mismo que el bien, porque el bien es el motivo del apetito y por eso tiene razón de fin, que es el supremo analogado del bien y del cual descienden los otros bienes: todo apetito o acción del agente es por algún fin, el cual entra en la definición del agente como su término³⁷.

La causa eficiente y final - a diferencia de la material y formal - no causan por su propia entidad sino por su propia causalidad, ya que son extrínsecas y por eso distinguimos la razón del ser y del causar. Tanto el mover del fin como el de la eficiencia se dicen de diverso modo al igual que en cualquier acción se consideran dos cosas, el *agens* y la *ratio agendi*. De esta manera, el Angélico en *De Veritate* y siendo comentado simultáneamente por el Padre Ramírez, sostiene: “*En el movimiento* (= en el género de la causa eficiente), el fin se dice que *mueve* (= eficientemente) como *razón* del movimiento; pero el *agente* (= productor) como *eficiente* del movimiento, es decir, educiendo al móvil de la potencia al acto. Pero la *razón para obrar* es la forma del agente por la cual obra (= no es la forma del agente por la cual el agente es específicamente ente, sino por la que el agente es formalmente agente); de donde, es necesario que *inhiera* en el agente para que obre. Sin embargo, no *inhiera según el ser natural perfecto* (= según el ser *real*), porque de ser así, se detiene el movimiento, sino que *inhiera en el agente por el modo intencional*; pues el fin es primero en la intención (= como razón del causar de la misma causalidad eficiente), sino que es posterior *en el ser o en la ejecución* (= es

³⁶ I-II, q.1, a.2

³⁷ Debe indicarse que no todos los seres de la naturaleza apetecen del mismo modo el fin: “*Et ideo rebus materialibus non attribuitur voluntas, sed appetitus naturalis; animae vero sensitivae attribuitur non voluntas, sed appetitus animalis; soli vero substantiae intellectivae attribuitur voluntas. Et quanto est immaterialior, tanto ei magis competit ratio voluntatis*” (DV, q.23, a.1).

decir, propio de la causalidad eficiente en cuanto es ente); y por eso, propiamente el fin *preexiste* en el móvil *según el intelecto* (= según el ser intencional, que es *razón para obrar o del causar*) y no según el *ser natural* (= según el ser *real*, el cual es *razón de ser* de la realidad que es el fin)”³⁸.

Por esta razón, cuando se niega el principio de la causalidad final no sólo se niega simultáneamente el resto de las causas que se ordenan a aquélla como la primera de todas, sino también, toda posibilidad de ciencia y que es definida esencialmente como el conocimiento de la realidad por sus causas según lo enseñado por el Aquinate en el *Comentario a la Metafísica*: “El fin se dice causa de las causas, porque es causa de la causalidad de todas las causas. Pues, ya se ha dicho que es causa de la causalidad eficiente y ésta es causa de la causalidad de la materia y la forma, pues por su movimiento hace que la materia sea receptiva de la forma y la forma inhiera en la materia: y, por consiguiente, también el fin es causa de la causalidad de la materia y la forma”³⁹. Al respecto, el Padre Ramírez agrega:

La causa eficiente (= el agente) no obra para la disposición de la materia ni para la educción de la forma ni para la unión de ambas sino es por el bien y el fin, es decir, generando un semejante en la especie o para que difunda o comunique su especie a otro⁴⁰.

Sinónimo de tender a un fin, todo agente tiende a algo definido y determinado, sobre todo en la naturaleza donde invariablemente y desde los mismos principios se procede en la consecución de los mismos fines siempre que algo no lo impida. No olvidemos que sólo el *agens per intellectum* obra por un fin de modo activo y perfecto, es decir, con perfecto conocimiento y apetito del fin; por el contrario, el *agens per naturam* lo hace en forma determinada y tiende naturalmente al fin que le ha sido preestablecido por el Autor de la naturaleza, tal como lo atestiguan todos los animales de las distintas especies, que han ejercido durante siglos las mismas operaciones sin progreso ni retroceso⁴¹.

³⁸ DV, q.22, a.12; S. RAMÍREZ, *op. cit.*, I, n.401 (los paréntesis explicativos son agregados por el Padre Ramírez al igual que las cursivas).

³⁹ In M, V, lect.3, n.6

⁴⁰ S. RAMÍREZ, I, n.427

⁴¹ Cf. II-II, q.95, a.7: “*Sublata causa finali ab agente per naturam, motus naturali statim tollitur et consequenter ipsum movens naturale, quia tota naturalitas eorum radictus evelleretur, quae procedebat ex fine naturali*” (S. RAMÍREZ, *op. cit.*, I, n.433).

Es evidente que los agentes de este mundo son sustancias corpóreas compuestas de materia y forma, porque sólo la sustancia es *per se* y por eso es agente, de modo que su obrar se denomina *actio* de un supósito. Por esta razón, así como existen dos tipos de agente que obran por el fin; así también, el teólogo salamantino ubica los tres modos por los cuales tendemos a él⁴². El *primero* se encuentra *fuera* del compuesto y tiende al fin de modo coactivo y violento, de modo que no se mueve al fin sino sólo materialmente, como ocurre con la flecha que es disparada por el arquero. En cambio, el *segundo* se encuentra *dentro* del compuesto y se dirige al fin no sólo por su acción sino también por su intención. En este modo se da un doble grado de conocimiento del fin: formal, donde existe conocimiento del mismo fin y de todos aquellos actos conducentes a él en una debida proporción entre ambos, lo que sólo se da en la naturaleza racional; y material, donde existe un conocimiento imperfecto del fin, pudiendo solamente aprehenderlo pero sin conocer su razón ni la proporción de los actos conducentes a él, tal como sucede con los animales. Con respecto a la *ratio agendi*, el hombre es el único que puede elegir libremente porque es capaz de juzgar, según lo señalado por el Santo Doctor: “Por virtud de la razón que juzga acerca de lo agible, (el hombre) puede juzgar acerca de su arbitrio, en cuanto conoce la razón de fin y de aquello conducente a él (...); de modo que no sólo es causa de sí mismo en el movimiento sino también en el juicio y por eso tiene libre arbitrio”⁴³; a diferencia de los animales que se mueven por el fin que la misma naturaleza les ha preestablecido, aunque difieren de la flecha porque ellos realmente se dirigen al fin, ya que existe un conocimiento imperfecto que les proviene de sus sentidos, en especial de la estimativa, pero lo hacen de modo necesario.

No obstante, el Padre Ramírez nos aclara qué debemos entender cuando hablamos del conocimiento perfecto del fin como exclusivo del hombre:

No se requiere el conocimiento perfecto de la razón del fin *reflexa et in actu signato*, por el cual se la conoce formalmente, es decir, la causalidad

⁴² Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, I, n.449-463

⁴³ DV, q.24, a.1: El hombre no solo conoce perfectamente el fin elaborando su concepto, sino también, lo concibe dentro de su intelecto formulando un juicio que permite el ejercicio y especificación de los actos voluntarios a través de la libertad: “*Perfectam igitur cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem perfectam, prout scilicet, apprehenso fine, aliquis potest, deliberans de fine et de his quae sunt ad finem, moveri in finem vel non moveri*” (I-II, q.6, a.2).

final como distinta de los otros tres géneros de causa; pues este conocimiento es **propio de filósofos y teólogos**; sino que es suficiente el conocimiento perfecto de la razón del fin *directa et in actu exercito*, que es un conocimiento práctico y no especulativo como el conocimiento reflexivo y científico, y éste es tenido por todos aquellos que poseen un uso expedito de la razón y ejercen de cuando en cuando los actos humanos⁴⁴.

Por último, el *tercer* modo lo encontramos en las plantas y los minerales quienes tienen un doble principio, uno **dentro** del compuesto como es la ejecución del movimiento que tiende al fin y otro **fuera** de él, debido a que carecen de todo tipo de conocimiento, siendo incapaces de moverse activamente hacia aquél o al menos que sean dirigidos exteriormente. De este modo, el Angélico resume esta triple tendencia al fin: “Por este modo todos los seres de la naturaleza, han sido inclinados en aquello que les conviene, teniendo en sí mismos algún principio de inclinación, razón por la cual su inclinación es natural, así como de algún modo ellos se dirigen a sus propios fines y no sólo son dirigidos”⁴⁵.

Sabemos que el fin es causa de la causalidad eficiente siempre que esté en la intención del agente, permitiéndole actuar o moverse por el fin. Sin embargo, la intención del fin sólo podía darse en un conocimiento perfecto, porque es propio de la razón ordenar todos los actos hacia él. Por lo tanto, es necesario que todo movimiento ordenado hacia el fin sea hecho por algún intelecto, o que es lo mismo, todo *agens per naturam* depende del *agens per intellectum* porque el orden hacia el fin de aquél debe ser causado por éste, en cuanto sólo el intelecto puede ordenar. De esta manera, es posible señalar que todo *agens per naturam* obra *per intellectum*, ciertamente, no un intelecto propio del cual carecen, sino uno separado y quien es propiamente la causa de la naturaleza del *agens per naturam* y consecuentemente de sus acciones naturales: en efecto, no repugna a la razón de naturaleza que su movimiento proceda de Dios como de lo primero que mueve, debido a que la naturaleza es un instrumento movido por Dios⁴⁶. Con mucha razón se ha dicho

⁴⁴ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, I, n.459 (las negritas son nuestras); Cf. I-II, q.1, a.6 ad 3.

⁴⁵ DV, q.22, a.1

⁴⁶ “*Omne quod est in natura, vel est a Deo, sicut primae res naturales; vel est a natura sicut a secunda causa, puta inferiores effectus. Sed Deus nihil facit frustra, quia, cum sit agens per intellectum, agit propter finem. Similiter etiam natura nihil facit frustra, quia agit sicut mota a Deo velut a primo movente; sicut sagitta non movetur frustra, inquantum emittitur a sagittante ad aliquid certum. Relinquitur ergo quod nihil in natura sit frustra*” (In CeM, I, lect.8, n.14).

profunda y verdaderamente que la obra de la naturaleza es una obra de la Inteligencia y por eso a Dios puede llamárselo *Natura Naturans*⁴⁷; del mismo modo como una obra de arte es efecto de un artista. En efecto, si el *agens per naturam* no fuese conducido por un intelecto que le está separado, se niega inmediatamente la realidad de la causa final, pues habíamos dicho que la intención del fin es su condición *sine qua non* y, por esta razón, puede decirse que todo agente es un *agens per intellectum* ya sea *proprio* como los agentes espirituales, ya sea *separado* como los agentes irracionales⁴⁸.

Ahora bien, una vez establecido que todos los agentes obran por un fin - sea activamente como el hombre o sea pasivamente como las naturalezas inferiores - debemos establecer si los actos humanos⁴⁹ son especificados por el fin: “Los actos humanos, ya se consideren como activos, ya como pasivos, se especifican por el fin. De ambas maneras pueden considerarse los actos humanos, pues el hombre se mueve y es movido por sí mismo. Nuestro autor señalaba que los actos son humanos cuando proceden de la voluntad deliberada y el objeto de la voluntad es el bien y el fin; por tanto, es claro que el fin es el principio de los actos humanos, en cuanto son humanos. Y es también su término, porque el término de los actos humanos es lo que

⁴⁷ Con respecto a esta expresión, el teólogo salmantino escribe un pequeño *Excursus* acerca del sentido de *Natura naturans* (Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, I, nn.473-481) donde explica su verdadero sentido, evitando así los equívocos en que cayeron algunos filósofos. La fórmula ya era usada en el tiempo de Santo Tomás en cuanto la naturaleza increada, que es divina, se decía *naturans*; mientras que la naturaleza creada se decía *naturata*. Para Avicibrón - entre otros filósofos árabes - esta expresión tenía un sentido panteísta porque era sinónimo de una sustancia universal *in essendo* y única *in causando*, defendiendo cierto ocasionalismo. Además, sostenía que el principio *opus naturae est opus Intelligentiae* es idéntica, identificando así la *natura naturata* con la *Natura naturans* otorgándole simultáneamente una supremacía a la causalidad eficiente por sobre la final (Cf. IBN GEBIROL, *Fons Vitae*, ed. Bäumker, Münster, 1892, pp.179-181 en S. RAMÍREZ, *op. cit.*, I, n.475). Mientras que para Santo Tomás, significaba la sustancia universal *in causando* pero no *in essendo*, defendiendo la realidad de las causas segundas porque la creatura es realmente distinta del Creador. Por otro lado, cuando decimos *opus naturae est opus Intelligentiae* debe entenderse formalmente en el género de la causa final, es decir, que la obra de naturaleza es *ordenadísima* en virtud de una Inteligencia *ordenante*, que es Dios como Causa Primera de todo ente, y quien activamente los ha ordenado a sus fines propios y al bien común de todo el Universo: “*Natura vero universalis est virtus activa in aliquo universalis principio naturae, puta in aliquo caelestium corporum; vel alicuius superioris substantiae, secundum quod etiam Deus a quibusdam dicitur natura naturans. Quae quidem virtus intendit bonum et conservationem universi, ad quod exigitur alternatio generationis et corruptionis in rebus*” (I-II, q.85, a.6).

⁴⁸ Cf. CG, III, c.16, n.4

⁴⁹ Recordemos que Santo Tomás se pregunta en el título del artículo *tercero* de esta cuestión por *actus homini* aunque el contexto nos indica que se refiere a los actos humanos y no del hombre, tal como lo indica el principio del artículo “*videtur quod actus humani non recipiant speciem a fine*”. Seguramente, el equívoco sólo se ha debido a una distracción y nada más.

busca la voluntad como fin; del mismo modo como en los agentes naturales lo producido tiene forma similar a la del productor”⁵⁰.

Recordemos que el verbo *ser especificado* es sinónimo de *recibir*, designando cierta potencialidad, lo cual es propio de la causa material porque la causa formal - al estar en acto - es imposible que reciba algo. De este modo, cuando decimos que los actos humanos reciben su especie del fin, es lo mismo decir que son especificados por el fin y dar la especie o causar la especificación es propio de la causa formal. El fin no es otra cosa que el objeto formal de la voluntad y por eso el acto humano también es sinónimo de acto moral. El acto humano - como cualquier apetito - tiene razón de impulso o movimiento: la voluntad se compara con las cosas en cuanto ellas son en sí mismas; en cambio, el intelecto se compara con ellas en cuanto están espiritualmente en el alma⁵¹. Entonces, el obrar y el moverse conviene a las cosas según su ser propio en cuanto subsisten *per se* y no en cuanto estén el alma por el modo de la intención. Así, el acto humano en cuanto procede de la voluntad, es cierta inclinación (o apetito) hacia algo y *disposición* para moverse eficientemente. Sin embargo, cuando decimos que el acto humano es cierto movimiento, necesariamente debemos distinguir en él la acción y la pasión. Y, ciertamente, al acto humano le conviene más la razón de pasión que acción, porque la voluntad es esencialmente una potencia *pasiva* y sólo consecuentemente es *activa*, de manera que primeramente le conviene *padecer* su objeto y luego de ese proceso, dirigirse *activamente* a su objeto.

Sin embargo, Santo Tomás advierte que de cierto modo “todas las potencias del alma son activas pero esta distinción proviene a través de la comparación de la potencia al objeto: si el objeto es considerado por la potencia como *paciente* y *transmutado* ésta será activa, pero si el objeto es como *agente* y *moviente* la potencia será pasiva. Así, por ejemplo, todas las potencias *vegetativas* son activas porque el alimento es transmutado por éstas tanto para la nutrición como la generación; en cambio, las potencias *sensitivas* son pasivas porque son movidas y hechas en acto por el objeto sensible. Con respecto al intelecto, de un modo es un potencia activa y de otro pasiva: el inteligible en potencia se actualiza gracias al intelecto *agente* de modo que el intelecto *agente* será potencia activa; y el mismo inteligible en acto hace

⁵⁰ I-II, q.1, a.3

⁵¹ Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, I, n.529; Cf. DV, q.22, a.12.

que lo inteligido en potencia sea inteligido en acto, de modo que el intelecto *posible* será potencia pasiva”⁵².

Debemos señalar que sólo el intelecto posible y la voluntad son potencias simultáneamente pasivas y activas, pues éste primeramente padece el inteligible, por el cual formalmente se mueve y, como la acción formal siempre es inmediata, el intelecto posible se relaciona con los conceptos y los primeros principios inmediatamente. Ahora bien, una vez informado por estos principios, se mueve activamente al conocimiento contenido virtualmente en éstos por medio del discurso de la razón. Del mismo modo, la voluntad primeramente padece lo apetecible - que es el fin *in intentione* - reduciéndose sólo a ser apetecido⁵³. Pero y por causa del acto de apetecer el fin, se eligen los medios hasta la consecución o *executione* del fin intencionado que toca y posee la realidad apetecida, tal como es explicado por el Santo Doctor: “El objeto apetecible mueve al apetito introduciéndose en cierto modo en su intención; y el apetito tiende a conseguir realmente el objeto apetecible, de manera que el término del movimiento esté allí donde estuvo al principio. Pues, la primera inmutación del apetito por el objeto apetecible se llama amor, que no es otra cosa que la complacencia en el objeto apetecible; y de esta complacencia se sigue un movimiento hacia el objeto apetecible, que es el deseo, y, por último, la quietud, que es el gozo”⁵⁴. Por esta razón, toda potencia operativa creada tiene al mismo tiempo un ser activo y pasivo, porque nada creado es acto puro ni potencia puramente activa, de modo que el hombre no tiene en sí mismo un principio formal adecuado para obrar sino que éste depende de un objeto externo.

Al ser producido por la voluntad, nuestro autor considera al acto humano pasiva y activamente: es *pasivo* porque *padece* o *recibe* su objeto formal, es decir, es especificado por el fin en cuanto el agente sólo obra por un motivo o *ratio agendi*:

Porque el fin ciertamente como *causa*, en tanto que está en la *intención* del agente, es el objeto *formal* de la voluntad; por tanto es evidente que le conviene ser el objeto formal *motivo* de los actos voluntarios o humanos⁵⁵.

⁵² DV q.16, a.1 ad 13

⁵³ Cf. DV, q.25, a.1: La voluntad – en cuanto apetito racional - quiere el fin porque previamente existe una aprehensión intelectual de lo apetecible. Este dinamismo se repite analógicamente en la operación de cualquier ente.

⁵⁴ I-II, q.26, a.2

⁵⁵ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, I, n.535

En cambio, es *activo* también en cuanto es especificado por el fin, porque la voluntad como potencia *activa* se dirige al fin como su objeto formal, pero no motivo sino *terminativo*:

Por eso - nos explica teólogo salmantino - el fin según la misma razón formal objetiva del bien primario y *per se*, es al mismo tiempo objeto motivo y terminativo del acto humano: ciertamente, *motivo* en tanto que está *in intentione*; pero *terminativo* según que está *in executione*, pero el ser *in intentione* y el ser *in executione* son sólo **condiciones** del mover y del terminar, mientras que la *razón formal* motiva y terminativa es la misma **bondad *per se*** constitutiva del fin en su ser y objeto formal motivo y terminativo de la voluntad, incidiendo en la misma *cosa*; pues la voluntad es llevada a su objeto en cuanto esté **en la realidad**⁵⁶.

No obstante, para clarificar lo que hemos venido exponiendo, analizaremos una interesante objeción que el Angélico nos presenta: “El fin es una causa extrínseca. Pero los seres reciben su especie de algún principio intrínseco. Luego los actos humanos no reciben su especie del fin”⁵⁷. Ciertamente, nuestro autor explicaba que el fin es especificativo del acto humano porque le da la forma y por eso debe serle intrínseco; pero, por otro, decía que el fin es extrínseco porque el bien *per se* se encuentra en la realidad. Lo especificativo es aquello que da la especie, pero existe una gran diferencia entre lo especificativo y la especie por él constituida: mientras la especie siempre es una realidad intrínseca de lo que es especie; lo especificativo *no siempre y bajo todo aspecto* es intrínseco de la realidad de la cual es especie⁵⁸. Así, por ejemplo, el calor da la especie a lo calefaccionado y sin embargo no es intrínseco a la calefacción; como, por otro lado, la humanidad da la especie al hombre y no obstante es lo mismo que él. Sin embargo y como veremos a continuación, entre el fin y el acto existe un término medio como entre lo *extrínseco* y lo *intrínseco*: el fin es razón para el movimiento, como la forma es razón para las sustancias corpóreas; pero y a diferencia de ésta, aquello que es fin no es necesario que siempre esté dentro de aquello que es movimiento o acto. Esto se debe a que el fin no especifica materialmente en cuanto es una cosa, sino formalmente como fin: como razón formal del fin - que es la *ratio agendi* o la causalidad de la causa eficiente - es necesario que inhiera en el agente que obra, aunque esta razón tenga fundamento real tal como

⁵⁶ *Ibidem*, n.543 (las negritas son nuestras)

⁵⁷ I-II, q.1, a.3, I

⁵⁸ Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, I, n.572

explica Santo Tomás en la respuesta a la objeción: “El fin no es algo del todo extrínseco al acto, porque el acto se refiere a él como a principio o como a término. Y pertenece a la naturaleza misma del acto el proceder de un principio, en la medida que es acción, y dirigirse a un término, en la medida que es pasión”⁵⁹.

Por esta razón, el fin no es del todo externo al acto, sino también – y sobre todo – intrínseco: efectivamente *intrínseco* según la razón formal del fin hacia el cual refiere una relación trascendental; y *extrínseco* según la *materialidad* de la realidad que es el fin. Y así es posible resolver el equívoco de la objeción, la cual concibe *unívocamente* la especificación como ocurre con las sustancias hilemórficas, donde el fin es causa extrínseca y por eso no especifica. Por eso, el Padre Ramírez señala:

La especificación debe ser concebida *analógicamente*, es decir, cuando se aplica a los diversos géneros de entes como ocurre con la especie o esencia en los distintos predicamentos. Por eso, con respecto al movimiento o al acto, el fin no es causa extrínseca, sino más bien informa intrínsecamente como razón. De allí que el acto humano *es especificado* por el fin, en cuanto es razón formal de su principio y de su término; pero la *especificación* se hace por la forma, que es acto⁶⁰.

Ahora bien, los tres primeros artículos de esta cuestión que ponen énfasis en la intención del fin, fueron un preludeo que el Santo Doctor utilizó para inmiscuirse en el hecho y existencia de un fin último para toda la vida humana, tratado a lo largo del artículo cuarto. En efecto, se dice fin último *simpliciter* tanto por parte del fin en cuanto no se ordena a otro ulterior; como por parte de la vida humana, en tanto que no es el fin de una o varias acciones humanas, sino de *toda* la vida y acciones humanas, sin excluir ninguna de éstas y por eso decimos que es universal, según aquello que dice el Angélico en el *Comentario a la Ética*: “El fin último es aquél que por el cual queremos todas las cosas y a él lo queremos por el mismo y no por otra cosa. Éste fin no sólo es bueno, sino también es óptimo”⁶¹. El fin último de *toda* la vida humana necesariamente debe ser *ultimus simpliciter*, porque tanto el fin como la acción humana se deben corresponder necesariamente de modo que la acción no siga ordenándose a ningún fin ulterior, y esto sólo es posible en tanto que sea realmente finalizante.

⁵⁹ I-II, q.1, a.3 ad 1

⁶⁰ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, I, n.583

⁶¹ In EN, I, lect.2, n.1

Indagando en la comprensión de este fin último *simpliciter*, el Padre Ramírez no en vano acude a la autoridad del Magisterio para probar que Dios mismo habría ordenado al hombre a su fin último *natural* que es proporcionado a su naturaleza. En efecto, el Concilio Vaticano I había preparado una declaración solemne que nuestro autor reproduce íntegramente: “El hombre, hecho a imagen de Dios con alma racional e inmortal, ciertamente hubiese sido ordenado por su misma naturaleza a conocer, honrar y amar a su Creador, de modo proporcionado a sus fuerzas naturales, para así conseguir la perfección y la beatitud natural (...). Este fin último natural encierra tres características: **Primero**, es *naturalmente cognoscible para el hombre*, ciertamente este fin puede ser conocido por la luz de la razón natural, hacia el cual habría sido ordenada indudablemente la naturaleza humana desde sus principios intrínsecos y habría conseguido los medios necesarios para tal fin.

Segundo, que dicho fin es *naturalmente accesible para nosotros*, pues los bienes hacia los cuales la creatura ha sido ordenada por la misma constitución y fuerzas de su naturaleza, particularmente el hombre del cual estamos hablando, son bienes naturales. Sin embargo, por su naturaleza racional que ha sido hecha a imagen de Dios, el hombre ha sido ordenado para conocer a Dios como suprema verdad y amarlo como supremo bien, *de modo proporcionado a las fuerzas de su naturaleza racional* y su perfección y beatitud consiste en la perfección de este conocimiento y amor. Ciertamente, por este conocimiento y amor debe tender la creatura racional a su última perfección, como también en el término de éstos consiste la última perfección y beatitud, y de allí que sea el *fin último* de la naturaleza racional.

Tercero, este fin es *naturalmente pedido por la naturaleza humana y por lo tanto naturalmente le es debido*, por eso el fin último y los medios necesarios para este fin están acompañados de la constitución, fuerzas y las *exigencias intrínsecas de la naturaleza* en tanto que le es debido, así como Dios por la creación de la naturaleza racional la ordena a este fin *necesariamente* ya que debido a su infinita sabiduría y santidad no puede crearla sin que hubiese sido ordenada para conocerlo y amarlo. Por esta razón, este orden es *natural* porque es *ordenación* al fin acompañado de las exigencias y las fuerzas de la naturaleza creada. Por la luz de la

razón intrínsecamente conocemos tal ordenación de la creatura racional y también la de las cosas de la naturaleza”⁶².

Ciertamente la naturaleza humana que hemos descripto está en estado puro y no caído como actualmente se encuentra. Sin embargo, no sólo es una verdad teológica sino también filosófica que existe un fin último *natural* postulado y debido al hombre, tal como es manifestado por este documento magisterial. Esta doctrina no pertenece al ámbito privado ni a la mera opinión de ciertos teólogos y filósofos cristianos, sino que ha sido enseñada oficialmente por la Iglesia⁶³.

Ahora bien, repasemos qué nos dice Santo Tomás acerca de la existencia y necesidad de un único fin *natural* para toda la vida humana: “Dentro de los fines se distinguen dos órdenes: el orden de la intención y el orden de la ejecución, y en ambos debe haber algo que sea primero. Lo primero en el orden de la intención es como el principio que mueve al apetito; por eso, si se quita el principio, el apetito permanece inmóvil. La acción comienza a partir de lo que es primero en la ejecución, por eso nadie comienza a hacer algo si se suprime este principio. El principio de la intención es el fin último, y el principio de la ejecución es la primera de las cosas que se ordenan al fin. Así, pues, por ambas partes es imposible un proceso al infinito, porque, si no hubiera fin último, nada se apetecería, ni se terminaría ninguna acción, ni tampoco reposaría la intención del agente. Si no hubiera algo primero entre las cosas que se ordenan al fin, nadie comenzaría a obrar ni se llegaría a resolución alguna, sino que se procedería hasta el infinito”⁶⁴.

En efecto, el Padre Ramírez comenta este artículo y da una serie de argumentos para probar la existencia de este fin último, de los cuales analizaremos

⁶² ACTA CONCILII VATICANI, *Constitutionis Dogmaticae de doctrina Catholica* (1869), edit. Martin et Petit en *Amplissima Collectio Conciliarum* (t.50) en S. RAMÍREZ, *op. cit.*, I, n.617/8.

⁶³ Cf. PÍO XII, *Humanis Generis* (1950) en *Cuadernos de La Reja* 3 (1999), trad. Editorial Guadalupe, n.31; Cf. H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, editum ac Johannes Umberg, Friburgi Brisgoviae, Herder, 1937, n.2103: Seguiremos ahondando en esta doctrina a lo largo del *capítulo primero* de la **Tercera Parte**.

⁶⁴ I-II, q.1, a.4: “*Quia idem re est id ad quod Deus ut auctor naturae ordinat hominem et id ad quod homo naturaliter ordinatur – qua de causa lex naturalis dicitur et est lex divina – formaliter tamen consideratur in hoc articulo sub respectu hominis agentis, ita ut naturaliter et necessario et ab intrinseco postuletur existentia alicuius ultimi finis naturalis ab homine agente propter finem; sub primo vero respectu finem ultimum naturalem hominis tetigit S.Thomas in I, q.23, a.1 et aliis locis*” (S. RAMÍREZ, *op. cit.*, I, n.616).

tres⁶⁵. El primero es un argumento *inductivum* y se refiere a cualquier serie de actos humanos particulares. Hemos visto que todo agente obra por un fin y, por lo tanto, es verdadero afirmar que cada acto humano en cuanto humano realmente se dirige a su fin último, que en este caso es *secundum quid*. Ahora bien, con mayor razón debe afirmarse que toda la colección de actos humanos, los cuales resumen todas las actividades humanas, se dirigen a un fin último *total*, que en este caso es *simpliciter*. Ciertamente, la experiencia también nos demuestra que somos capaces de subordinar los distintos actos por un fin particular. Así, por ejemplo, la medicina busca restituir la salud al enfermo, la cual no es obtenida por una operación sino por varias. El médico no sólo prepara el medicamento químicamente apropiado, sino que prescribe dietas y terapias por un tiempo determinado con la intención de sanar al enfermo. Si no existiese un fin último para esta serie de operaciones, en este caso la salud, no podrían ejercerse los actos correspondientes para alcanzarla:

Cuanto mejor ordenados y más adaptados son los actos que se ponen para el fin, tanto más el hombre obra sabio y prudentemente, es decir, tanto más obra el hombre como hombre por su razón, cuya función propia es ordenar (...). Si tal orden se da en un oficio o arte particular, que son cierta porción de la vida humana, con mayor razón debe darse en toda la vida humana en cuanto humana y en el arte universal de la vida que es la Filosofía según la acepción plena y profunda de la palabra⁶⁶.

El segundo es un argumento *deductivum* o *ad absurdum* porque negada la existencia de un fin último *simpliciter* de toda la vida humana, el proceso de las acciones humanas se extendería desordenadamente hasta el infinito lo cual es imposible, porque el acto humano es esencialmente ordenado ya que es efectuado por un agente racional, sabiendo que su función es ordenar. Dentro del género causal, el fin es el único que ordena al resto de las causas las cuales causan por él, siendo causa primera que mueve a todas las causas medias al efecto. Cuando negamos la existencia del fin último *simpliciter* automáticamente estamos quitando los medios que se ordenan a él, pues este fin realmente es finalizante y por lo tanto primero en causar tal como decía Santo Tomás más arriba. Además, siempre se ha considerado al infinito como contrario a la razón de fin, debido a que la primera operación de la mente es incapaz de concebirlo y por eso el infinito le repugna más a la causa final

⁶⁵ Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, I, nn.622-649.

⁶⁶ *Ibidem*, nn. 625 y 627

que a cualquier otra causa, porque el fin para el obrar es como los principios para el especular. Por último, se destruye toda *ratio boni* de la vida humana, ya que el fin tiene razón de bien y por lo tanto la moral se vuelve imposible: como el fin es *causa causarum*, extraído el fin de la vida humana también se eliminan las mismas causas de la vida, no sólo la eficiente sino también la causa formal y material, con lo cual hombre se reduciría a la nada como nos lo explica el teólogo salamantino:

Quitado el fin a las acciones humanas, que es causa de la causalidad eficiente, la voluntad que es causa eficiente del acto humano, de hecho nada obraría ni tampoco sería capaz de hacerlo; sin embargo, el acto humano responde al ejercicio de la propia causa eficiente. Por eso no existiría ningún acto humano ni podría existir y se eliminaría toda la vida humana, lo cual es metafísicamente imposible (...). Quién niega la existencia del fin último de la vida humana, poniendo el infinito en el fin, *niega al mismo agens per intellectum*⁶⁷.

Finalmente, el tercero es un argumento *analógico* porque así como el *agens per intellectum* obra por un fin más perfectamente que un *agens per naturam*, en el cual se da un fin último y no un proceso hasta el infinito, necesariamente y con mayor razón, este fin se debe dar en el hombre. El orden hacia el fin propio es una ley metafísica, verificándose en cualquier agente y cuanto más perfecto sea obrará con mayor perfección. Cualquier cosa que se diga acerca de un *agens per naturam*, deberá decirse con mayor perfección acerca de un *agens per intellectum* como analogado supremo de los agentes que obran por un fin. Es contradictorio afirmar que la naturaleza se inclina a moverse por sólo moverse, porque todas las inclinaciones o apetitos de los agentes son para conseguir la perfección que es sinónimo de acto; en cambio, el movimiento es esencialmente potencia porque siempre tiende a otro y por eso no puede tener razón de fin último. Ahora bien, si se elimina la razón de bien, se hace imposible cualquier apetito que siempre tiende al acto, y por consecuencia, no hay *descanso* en el bien porque tanto éste como el gozo no se producen de la nada, sino por la posesión del fin que previamente ha sido *in intentione*. De este modo, si no hubiese fin último tampoco habría intención del fin y,

⁶⁷ *Ibidem*, nn.637 y 638: “*Si procedatur in infinitum in desiderio finium, ut scilicet semper unus finis desideretur propter alium in infinitum, nunquam erit devenire ad hoc quod homo consequatur fines desideratos. Sed frustra et vane aliquis desiderat id quod non potest assequi; ergo desiderium finis esset frustra et vanum. Sed hoc desiderium est naturale: dictum enim est supra quod bonum est, quod naturaliter omnia desiderant; ergo sequetur quod naturale desiderium sit inane et vacuum. Sed hoc est impossibile*” (In EN, I, lect.2, n.3).

por lo tanto, los actos primeros de la voluntad en el orden de la intención como el *querer*, el *fruir* y el *tender* no existirían. Así podemos entender aquello que el Angélico explicaba preclaramente en el cuerpo del artículo: “Así, pues, por ambas partes es imposible un proceso al infinito, porque, si no hubiese fin último, nada se apetecería (= se quita toda *volición*), ni se terminaría ninguna acción (= no habría ninguna *frucción*, la cual es producida por la posesión del fin), ni tampoco reposaría la intención del agente (= no sería posible ninguna *intención*, porque nada habría nada fijo ni determinado en donde el movimiento de la intención pudiese descansar)”⁶⁸.

Para concluir este párrafo, analizaremos con detención la tercera objeción de este artículo lo que ayudará a afianzar más aquello que hemos venido exponiendo: “El bien y el fin son el objeto de la voluntad. Pero la voluntad puede reflejarse sobre sí misma infinitas veces, pues puedo querer algo, querer querer algo, y así hasta el infinito. Luego en los fines de la voluntad humana se procede hasta el infinito y no hay un fin último”⁶⁹.

El teólogo salamantino aclara que esta objeción viene acompañada de la segunda, que - de modo analógico - aplicaba al intelecto esta misma dificultad ocurrida en la voluntad, en cuanto si aquél puede aprehender infinitos objetos⁷⁰. En efecto, se debe señalar que los objetos que se ordenan *per se* a la voluntad - como al intelecto o cualquier otra potencia - son finitos, únicos y determinados. Si bien, *materialmente* los objetos pueden considerarse como muchos, *formalmente* se considera como uno porque los objetos materiales no son el fin de la potencia sino que se ordenan al objeto formal y, por esta razón, los actos de la potencia deliberativa o voluntad - que son formalmente humanos - están definidos y determinados según su objeto, es decir, el bien como fin y así tenemos sus actos propios como el querer, el fruir y el tender. Lo mismo ocurre con la potencia intelectual, para la cual es imposible metafísica y psicológicamente aprehender infinitos objetos porque éstos no existen actualmente, sino sólo en potencia o indefinidamente. Así, por ejemplo,

⁶⁸ I-II, q.1, a.4: Si se niega el fin último *simpliciter* de toda la vida humana, todas las acciones humanas que son actos de la voluntad como causa eficiente, se hacen imposibles. Porque toda la vida humana consiste en estas acciones que son *acto segundo* y esta negación la destruye desde su raíz (los paréntesis explicativos son nuestros).

⁶⁹ I-II, q.1, a.4, III

⁷⁰ Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, I, nn.684-699.

sabemos que los actos del intelecto práctico son finitos ya que su objeto se reduce a las tres especies de bien, es decir, honesto, deleitable o útil. Si el intelecto aprehendiese infinitos objetos no podría fundarse ni el primer principio práctico que es hacer el bien y evitar el mal; ni por consiguiente hacer ningún juicio práctico y del que posteriormente se sigue la elección. Sin embargo y una vez establecido el objeto, es decir, conocido y luego querido por la voluntad, es posible hacer uno, dos y hasta miles de actos sobre él sin que por ello signifique un cambio en su razón formal ni por tanto una multiplicación de fines⁷¹. De allí sea posible señalar que esta mera sucesión de actos no significa una relación causal, ya que primero se ha fundado sobre un acto formalmente determinado tal como es explicado por el Aquinate: “Esa multiplicación de actos de la voluntad reflejándose sobre sí misma es accidental al orden de los fines. Y esto es claro porque, con relación a un mismo fin, es indiferente que la voluntad se refleje sobre sí misma una o muchas veces”⁷².

De este modo finalizamos este párrafo, donde nuestro autor demostró la necesidad metafísica de un único fin último natural *simpliciter* para toda la vida humana y teniendo en cuenta que la procesión hasta el infinito no sólo es imposible, sino también, compromete la constitución más íntima del hombre en cuanto *agens per intellectum*.

c) La naturaleza del fin último *natural* del hombre

Una vez demostrada la posibilidad y existencia de un fin último que responde a la pregunta *an sit*, llega el momento de entrar en la consideración de su naturaleza que responde a la pregunta *quid est*.

Lo primero que debe recalcarce acerca de este fin es su *unidad*, porque gracias a ella la esencia de cualquier cosa es *formalmente* indivisa y se distingue de alguna otra. Para aclarar esto, Santo Tomás se pregunta en el artículo quinto si el hombre puede querer *muchos* fines últimos naturalmente. Según nuestro autor, el

⁷¹ “*In nobis relationes intelligibiles in infinitum multiplicantur, quia alio actu intelligit homo lapidem, et alio actu intelligit se intelligere lapidem, et alio etiam intelligit hoc intelligere, et sic in infinitum multiplicantur actus intelligendi, et per consequens relationes intellectae. Sed hoc in Deo non habet locum, quia uno actu tantum omnia intelligit*” (I, q.28, a.4 ad 2).

⁷² I-II, q.1, a.4 ad 3: Nuestro autor lo ejemplifica del siguiente modo “Ésta es una multiplicación meramente numérica o material, como numéricamente se multiplica la relación de paternidad cuando el padre genera un nuevo hijo. Mas nadie dice que la generación del primer hijo es causa de la generación del segundo hijo” (S. RAMÍREZ, *op. cit.*, I, n.698).

querer puede ser de dos modos: o *hipotético* que responde a un acto informe debido a una aprehensión o suspicacia por parte del intelecto, lo que también se conoce como **veleidad**; o, en cambio, *absoluto* cuando responde a la voluntad informada por el acto y así propiamente decimos que el fin no está en el agente sino sólo en cuanto informe perfectamente a la voluntad, del mismo modo como el intelecto es capaz de hacer un juicio absoluto y evidente; de esta manera, es inadmisibile que la voluntad de un hombre particular desee simultáneamente objetos diversos como fines últimos⁷³. Es metafísicamente imposible que un mismo número de efectos procedan de muchas causas totales y adecuadas en un mismo género y en un mismo orden. No obstante, sí es posible que las cuatros causas concurren - cada una dentro de su género y orden - en el mismo efecto tal como la experiencia lo demuestra⁷⁴.

La voluntad no puede apetecer nada ajeno al fin y, como el fin último *simpliciter* o total contiene para la voluntad toda la razón formal de su objeto, ella no podrá apetecer simultáneamente varios fines últimos totales. Como tampoco el intelecto práctico puede concebir y juzgar al mismo tiempo dos bienes como fines últimos totales, porque necesariamente debería concebirlos como *distintos* y uno fuera del otro, lo cual contraría la misma definición de *todo*:

El apetito del fin último *simpliciter* de toda la vida humana es la primera y la *más natural* operación de la voluntad. Y la primera y más natural operación de un hombre es hacia un único fin. Por eso, el apetito de un fin último *simpliciter* de toda la vida humana por la voluntad elícita de un hombre, es hacia sólo un fin último⁷⁵.

Así como el conocimiento de los primeros principios es la primera y más natural operación perfecta del intelecto humano, es decir, sin ninguna duda ni discurso; así también, el fin último tiene razón de primera causa final en el orden de lo agible. El argumento principal de esta aseveración es que los primeros principios son el objeto *formal* del intelecto que es la *verdad* y, tal como habíamos dicho más arriba, toda potencia se ordena naturalmente a su objeto formal ya que por él es

⁷³ Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, I, n.736

⁷⁴ Para Santo Tomás, una causa total o adecuada es sinónimo de causa perfecta ya que se distingue de las causas imperfectas o parciales: “*Est autem aliquid alterius causa dupliciter. Uno quidem modo, perfecte, necessitatem inducendo, et hoc contingit quando effectus totaliter subditur potestati causae. Alio vero modo, imperfecte, solum disponendo, quando scilicet effectus non subditur totaliter potestati causae*” (II-II, q.83, a.1).

⁷⁵ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, I, n.764

especificada. Lo mismo ocurre con respecto al fin último *simpliciter* de toda la vida humana que - al ser el objeto formal de la voluntad - se ordena naturalmente a él. Sin embargo, la voluntad no apetece tal o cual bien de modo particular o *materialiter*, sino estrictamente bajo la razón *formaliter* de fin último, la cual no es necesaria que sea verdadera porque al ser un juicio del intelecto puede incurrir en falsedad⁷⁶.

No obstante, el error del juicio del intelecto no es acerca de la razón formal del fin último, el cual es evidente y por lo tanto infalible; sino acerca de la materia concreta y determinada que es establecida por el intelecto práctico. En otras palabras, el error proviene de la aplicación de la razón formal del fin último a un objeto determinado: aunque la mayoría de las veces no se sabe *dónde* y en *qué* consiste concretamente este fin, esta situación no niega que la primera y más natural operación de la voluntad - como *voluntas ut natura* - sea tender necesariamente hacia algo único, tal como es explicado por el Santo Doctor: “A la naturaleza le corresponde siempre una sola cosa, aunque proporcionada a la naturaleza, pues a la naturaleza considerada en género corresponde una sola cosa en género; a la naturaleza considerada en especie corresponde una sola cosa en especie, mientras que a una naturaleza individualizada le corresponde una cosa individual. Por consiguiente, al ser la voluntad una fuerza inmaterial, como lo es el entendimiento, le corresponde por naturaleza una unidad común, es decir, el bien; como le corresponde al entendimiento una unidad común: lo verdadero, o el ente, o *lo que algo es*. Ahora bien, la voluntad no está determinada a ninguno de los muchos bienes particulares que se contienen en el bien común”⁷⁷.

En el orden de los fines humanos existen muchos fines próximos e intermedios que se subordinan al fin último y, por lo tanto, aquéllos son capaces de especificar a los actos humanos en cuanto el fin último es primero en la intención y último en la ejecución, es decir, permanece distante y no poseído a diferencia de los fines intermedios⁷⁸. La razón de fin, como lo es la de bien, no es unívoca sino análoga mediante analogía de atribución intrínseca por la cual estos fines señalados

⁷⁶ Con respecto a la *appetibilitas* del bien, el Santo Doctor señala: “*Cum dicitur omnia appetunt, non oportet bonum determinari ad hoc vel illud: sed in communitati accipi. Si tamen ad aliquod unum bonum determinetur, hoc unum erit esse*” (DV, q.22, a.1 ad 4). Lo mismo sucede con la *appetibilitas* de la beatitud y que es apetecer nuestro propio *esse* en estado perfecto.

⁷⁷ I-II, q.10, a.1 ad 3

⁷⁸ Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, I, n.777

también son verdaderos y reales bienes. Sin embargo, la bondad de éstos es esencialmente gradual y desigual, donde el fin próximo es bueno, el intermedio es mejor y el último es óptimo del cual depende la bondad de los anteriores tal como lo muestra el Angélico comentando por nuestro autor: “El bien (como también el fin) se dice de muchas maneras, no según razones profundamente diferentes como sucede con aquellos casos equívocos, sino más bien según la analogía que es proporcional, en cuanto todos los bienes dependen de un primer principio de bondad (= analogía de atribución según la causa eficiente) o en cuanto se ordenan a *un fin* (= analogía de atribución según la causa final)”⁷⁹.

En efecto, esta analogía de atribución según la causa final, es decir de uno o muchos hacia algo único, es propia y formal del bien y del fin. Porque el fin último de toda la vida humana de un hombre es uno *in essendo* y al mismo tiempo es universal *in causando*, ya que mueve finalmente todos los actos y los fines humanos, por lo cual decimos que el fin último es común o *universal*. Es necesario aclarar que la palabra *universal* no tiene un sentido lógico sino que es más amplio, en cuanto el fin es un principio causal que mueve a todos los actos humanos hacia lo único. La unidad no remite al género - porque el bien no es genérico - sino que se conoce por analogía de atribución intrínseca, convirtiéndose con el bien ya que son trascendentales. Por lo tanto, si hablamos de una pluralidad de fines últimos *simpliciter* caemos en la perfecta indeterminación e infinidad acerca de un fin que - por antonomasia - debiese ser máximamente determinado y definido⁸⁰.

No desconocemos que la unidad del fin último se ha visto comprometida durante toda la historia de la humanidad, como es señalado por Santo Tomás citando a San Agustín en la primera objeción de este artículo: “Algunos pusieron el fin último del hombre en estas cuatro cosas: *En el placer, en la tranquilidad, en los bienes primarios de la naturaleza y en la virtud*. Es evidente que son cosas distintas.

⁷⁹ In EN, I, lect.7, n.14; S. RAMÍREZ, *op. cit.*, I, n.778 (los paréntesis explicativos son agregados por el Padre Ramírez): “*Extra finem autem nihil est: quia finis est id quod est ultimum in omni re, et quod continet rem. Unde nihil est extra finem. Nec id quod perfectum est, indiget aliquo exteriori; sed totum continetur sub sua perfectione*” (In M, X, lect.5, n.6).

⁸⁰ “*Oportebit quod inquisitio rationis nostrae transcendat ista plura, quousque perveniat ad hoc ipsum, id est ad aliquod unum; necesse est enim unum esse ultimum finem hominis in quantum est homo, propter unitatem humanae naturae, sicut unus est finis medici in quantum est medicus propter unitatem medicinalis artis. Et iste ultimus finis hominis dicitur humanum bonum, quod est felicitas*” (In EN, I, lect.9, n.4).

Luego un hombre puede establecer muchas cosas como fin último de su voluntad”⁸¹. Ciertamente, lo que un hombre acepta como fin último domina su afecto, porque de ello toma las normas que regulan toda su vida. Sin embargo, cuando se apetece indistintamente esta cantidad de fines como dice la objeción; en realidad se está apeteciendo como fin último un bien integrado por todos estos bienes, los que no son más que una parte de un bien total y completo, que es el fin último *simpliciter* y por el cual todos los bienes particulares son apetecidos: es decir, la voluntad no apetece un bien particular sino bajo estricta razón formal de fin último, la cual es única y por lo tanto *totalis*. Además, así como los contrarios no pueden estar al mismo tiempo en un sujeto; así también, la voluntad es impotente para apeteecer dos fines últimos porque es imposible que su afecto sea dominado eficazmente por algo dividido⁸².

De esta manera, habiendo establecido que el fin último es *único* en orden de la intención, llega el momento de hablar de su unidad en el orden de la ejecución lo que remite a la obtención del fin último: pues, la perfección se da no sólo en el afecto sino también en el efecto. Por esta razón, Santo Tomás se pregunta en el artículo sexto si el hombre desea todas las cosas por el fin último por medio de sus actos. De esto se desprende que prestaremos atención a lo largo de este párrafo más a la acción u operaciones deliberadas - porque pertenecen propiamente al orden de los medios o *in executione* - que a la deliberación o el apetito, pertenecientes al orden *in intentione*, como lo explica el Santo Doctor: “Todas las cosas que desea el hombre, lo desea bajo la razón de bien; y, si éste no es el bien perfecto, que sería el fin último, es necesario que lo desee como tendiente al bien perfecto, porque siempre el comienzo de algo se ordena a su perfeccionamiento, como se ve en las obras de la naturaleza y en las artificiales. Y, por tanto, el comienzo de una perfección se ordena a la perfección completa, que lo es por el fin último”⁸³.

El comienzo de algo se ordena a su perfeccionamiento y por eso todo acto humano *in executione* siempre es por el fin *in intentione* que está previamente en el intelecto, suscitando el afecto por parte de la voluntad. Por lo mismo, los fines próximos e intermedios no mueven *finaliter* a la voluntad si no es por la moción que

⁸¹ I-II, q.1, a.5, I

⁸² Cf. I-II, q.1, a.5 ad 1

⁸³ I-II, q.1, a.6

reciben desde el fin último, el cual es la causa de la causalidad eficiente de todo acto humano *in executione*. Tal como ocurre en el intelecto, donde el conocimiento de los primeros principios es causa del conocimiento de todas las otras cosas y que son resumidos en este principio indemostrable: es imposible afirmar y negar una cosa al mismo tiempo; así también, en la voluntad, el apetito del fin último es causa del deseo de todas las cosas que se ordenan a él y se resume en el primer principio de la razón práctica o *sindéresis*⁸⁴. Sin embargo, así como no es necesario toda demostración se remita explícita y formalmente a los primeros principios, sino que aquélla participa virtualmente de éstos; tampoco es necesario que cada acto humano - en el orden de la ejecución - se ordene al fin último, sino es suficiente que lo haga virtualmente porque los fines próximos e intermedios y a los cuales generalmente se dirigen los actos humanos, están participando actualmente de la causalidad final del fin último⁸⁵. Esto viene a reafirmar lo que habíamos mencionado en los párrafos anteriores, como nos recuerdan el Padre Ramírez y Santo Tomás:

Este conocimiento del fin último no es necesario que sea científico y como en *actu signato*, sino que basta que sea un conocimiento vulgar y en *actu exercito* (...). No es necesario que uno piense siempre en el fin último cuando desea o hace algo, sino que la eficacia de la primera intención, que mira al fin último, permanece en el deseo de cualquier otra cosa, aun cuando no se piense de hecho en el fin último. Del mismo modo no es necesario que quien va por un camino vaya pensando a cada paso en el final del trayecto⁸⁶.

⁸⁴ “*Quia autem illud quod est primum in quolibet genere et maximum, est causa eorum quae sunt post; ideo cognitio principii in speculativis est causa cognitionis omnium aliorum; et similiter appetitus finis est causa appetendi omnia alia quae sunt ad finem. Unde cum beatitudo sit finis humanae vitae; quidquid voluntas appetit facere, ad beatitudinem ordinat*” (SS, IV, d.49, q.1, a.3, qc.4). A lo largo de esta distinción de *Super Sententiis* y previniéndonos del peligro del voluntarismo, el Aquinate enfatiza el conocimiento especulativo y práctico del cual surge el apetito de la voluntad: si el fin es primero en la intención, con mayor razón debe serlo el fin último. Es necesario insistir en esta doctrina metafísica porque - de lo contrario - se corre el riesgo de no sólo de disminuir el real alcance y naturaleza de la causa final, sino también, la estructura natural del hombre al no distinguir debidamente las funciones propias del intelecto y la voluntad.

⁸⁵ “*Dicendum est ergo quod per phrasim: omnia quae vult in ordine naturali, intelliguntur formaliter omnes et solae volitiones et actiones humanae seu deliberatae quae sunt circa media seu in ordine executionis, intra limites solius naturae, praesupposita volitione et intentione ultimi finis*” (S. RAMÍREZ, *op. cit.*, I, n.823). En su explicación acerca de la intencionalidad del fin último, nuestro autor abstrae explícitamente a la naturaleza humana de su elevación al orden sobrenatural.

⁸⁶ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, I, n.846; I-II, q.1, a.6 ad 3: En este sentido debe entenderse la expresión *voluntas ut natura* que Santo Tomás tomase de Pedro Lombardo: la ordenación *natural* a la perfección del ser propio está presente en todo ente creado, incluso en el hombre quien - a través de su facultad apetitiva espiritual - *naturalmente* apetece la beatitud.

De este modo el Padre Ramírez ya se encuentra en condiciones de responder a la pregunta *quid sit* formulada más arriba y que responde a la naturaleza del fin último:

El fin último *simpliciter in communi* de toda la vida humana es por el cual son todos los fines y todas las acciones, sin embargo él es por sí mismo y no por ningún otro⁸⁷.

Recordemos que hemos llegado a esta noción de fin último recorriendo un triple camino: de causalidad, en cuanto los fines particulares y las acciones son por él; de excelencia, porque es querido y buscado por sí mismo; y de remoción, ya que no es querido ni buscado por otro.

Con respecto a la *comunidad* del fin último natural, Santo Tomás se encarga de desentrañarlo en el artículo séptimo de esta cuestión: “El fin último puede considerarse de dos modos: uno, refiriéndonos a lo esencial del fin último; y otro, a aquello en lo que se encuentra este fin. Pues bien, en el primer caso, todos coinciden en desear el fin último, porque todos desean alcanzar su propia perfección, y esto es lo esencial del fin último. Pero en cuanto a aquello en lo que se encuentra el fin último no coinciden todos los hombres, pues unos desean las riquezas como bien perfecto, otros los placeres, y otros cualquier otra cosa”⁸⁸. Ciertamente, estos dos modos que señala el Angélico corresponden a la consideración *formal* y *material* del fin último natural: la primera indica la *razón* del fin último, que es bien perfecto, saciativo y completivo del hombre; mientras que la segunda indica aquello en que se encuentra la razón de fin último, es decir, aquella realidad a la cual le conviene la razón de bien perfecto del hombre⁸⁹.

Sin embargo, en este capítulo hemos estado hablando del fin último natural *objetivo* y no del *subjetivo*, que es simplemente la posesión de este fin último objetivo. Pero así como la consideración de cualquier objeto es doble, así también ocurre con la consideración del fin último natural *objetivo* y, por lo tanto, debe distinguirse formal y materialmente. Sabemos que lo formal es aquello *según lo cual* el objeto se refiere a la potencia o al hábito, mientras que lo material es aquello *en lo*

⁸⁷ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, I, n.868: Por eso, este fin al ser propiamente humano, debe ser específicamente uno porque el fin de cualquier cosa siempre es único.

⁸⁸ I-II, q.1, a.7

⁸⁹ Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, I, n.882.

cual se funda esta relación. Así, por ejemplo, cuando consideramos el objeto de la potencia visiva decimos que su objeto *formal* es el color y todo aquello coloreado en tanto sea visible, mientras que su objeto *material* es el cuerpo *sobre el cual* recae el color⁹⁰.

En efecto, el fin último natural objetivo *formalmente* considerado es uno y el mismo para todos los hombres tanto en el orden de la intención como en el de la ejecución y esto es por dos razones que ya hemos visto a lo largo de la exposición: la primera, se basa en que el fin último natural tiene razón de primer principio natural en lo agible. El apetito y prosecución de este fin lo tiene todo hombre en cuanto volente y agente y por eso le conviene a todos los hombres pues - lo que es natural - naturalmente inhiere en todos los que tienen una naturaleza respecto de lo cual se dice natural, tal como es explicado por el Padre Ramírez, apoyándose en Santo Tomás:

Porque la *naturaleza* que apetece y obra es *una* para todos los hombres, y como todos los hombres tienen la misma naturaleza; semejantemente el *modo* de apeteecer y obrar natural es el *mismo* para todos, ya que la naturaleza como naturaleza siempre obra del mismo modo, luego el *término* o fin natural del apetito y de las prosecuciones necesariamente debe ser de naturaleza *una e idéntica*⁹¹.

El teólogo salmantino se está basando en la unidad de la naturaleza humana para argumentar la unidad de aquello que finalmente apetece, que es el bien propiamente humano llamado beatitud. El segundo argumento se toma del objeto formal de la voluntad que es el bien como fin y, consecuentemente, el objeto *formalísimo* o formal *simpliciter* debe ser el fin *simpliciter*, es decir, el fin último natural. Pero como el objeto formal de la voluntad es uno y el mismo para todos los hombres, ya que a todos nos conviene – por participar de la misma especie - la potencia volitiva debido a nuestra alma espiritual; así también, el fin último natural es uno y el mismo para todos.

Sin embargo, el fin último natural objetivo *materialmente* considerado en cuanto depende del apetito y de la acción de cada hombre, no es uno y el mismo para todos ni en el orden de la intención ni en el de la ejecución. La experiencia de la humanidad nos enseña - tal como es atestiguado por la historia de la filosofía - que

⁹⁰ Cf. *Ibidem*, n.883.

⁹¹ *Ibidem*, n.889; Cf. In I, lect.9, n.4.

no todos los hombres coinciden en la *realidad material* en la cual piensan que puede consistir la beatitud humana pues, como dice el artículo, algunos la han puesto en los bienes del cuerpo, otros del alma y algunos en una mezcla de ambos. Siguiendo con el ejemplo de la potencia visiva, todos los ojos tienen el mismo objeto formal (= el color) pero no todos ven el mismo objeto material (= cuerpo coloreado), pues algunos ven el cielo, otros la tierra y algunos el mar. Pero la razón *a priori* por la que existen tantas voliciones y persecuciones de las *realidades* a las que se atribuye la beatitud, es la **diversidad de los juicios prácticos** de los distintos hombres relacionados con el fin último *materialmente* considerado; los cuales dependen – por un lado - de las diversas disposiciones afectivas y – por otro - de la oscuridad y dificultad para conocer especulativamente en qué *realidad* consiste la verdadera beatitud objetiva, lo cual es explicado egregiamente por el Santo Doctor: “Aunque la beatitud sea *oculta* en cuanto a la *sustancia* (= *realidad* en qué consiste la beatitud), sin embargo la *razón* de la beatitud es *evidente*, pues todos los hombres *entienden* por ella un estado perfectísimo: pero aquello *en lo cual* consiste aquel estado perfecto, si en la vida o después de ella, o en los bienes corporales o espirituales y en cuáles de éstos, *es oculto*”⁹².

Por esta razón, para que no exista una disparidad de pareceres que nos hacen incurrir en un exacerbado relativismo como lo manifiestan las distintas corrientes filosóficas contemporáneas, es necesario establecer un *único* fin último *materialmente* considerado y eso sólo es posible cuando el hombre está **rectamente dispuesto** según su intelecto por el conocimiento de la verdad y según su afecto por el amor al bien. Porque así como no existe mejor y más sano criterio de verdad acerca del vino que el de aquel efectuado por un enólogo bien dispuesto, a través de su ciencia del sabor y buen gusto; del mismo modo, no existe mejor criterio de verdad para encontrar la verdadera beatitud objetiva que el del hombre sabio, es decir, rectamente dispuesto por el intelecto informado por la ciencia moral y por el afecto enriquecido por las virtudes adquiridas: esto explica el porqué no se puede

⁹² SS, II, d.38, q.1, a.2 ad 2; S. RAMÍREZ, *op. cit.*, I, n.898 (los paréntesis explicativos son agregados por el Padre Ramírez). Según nuestro autor, Santo Tomás explica en este pasaje la razón y realidad del fin último objetivo: en cuanto a la *sustancia* se refiere al fin último objetivo *materialmente* considerado; en cambio, la *razón* alude al fin último objetivo *formalmente* considerado.

confiar en el juicio del hombre ignorante ni vicioso, como tampoco en el del hombre que tiene el gusto enfermo para catar el vino⁹³.

Una vez explicado el cuerpo del artículo, estamos en condiciones de analizar y responder a sus objeciones. La segunda de éstas dice: “Toda la vida del hombre se regula por el fin último. Si todos los hombres tuvieran un fin último único, se seguiría que no habría en sus vidas intereses distintos. Lo que, evidentemente, es falso”⁹⁴. Ahora bien, los distintos intereses se dicen del fin último *materialmente* considerado y no *formalmente*; por lo tanto, es posible que el fin pueda ser diverso según los distintos hombres. Además, los intereses responden a distintos géneros de vida - los cuales pueden ser reducidos a virtuosos o viciosos - pero en ambos casos el interés responde a la razón y modo de obrar determinado por la naturaleza. Es decir, todos los hombres obran por la misma razón de formal del fin último, con la salvedad de que sólo el virtuoso puede llegar realmente a la beatitud. Finalmente el Angélico concluye: “Aunque las acciones son de los individuos (= dentro de los géneros de vida), el primer principio para obrar es de la naturaleza, y ésta tiende a un único fin”⁹⁵.

Antes de concluir este párrafo y analizar el último artículo de esta cuestión acerca de si el fin último natural del hombre también le conviene al resto de las creaturas, por motivos de exposición es necesario aclarar las distintas acepciones con que puede entenderse el fin último y que el Padre Ramírez explica a continuación:

Debe advertirse que este fin último puede tomarse de dos modos: primero, la *realidad* y *razón* de la cual es el fin último y entonces se dice fin último *cuius gratiae* u **objetivo**; y segundo, por la *adopción*, *posesión* o *uso* del fin último objetivo y en este caso se denomina fin último *quo* o **subjetivo**, pues la adopción, posesión o uso son esencialmente actos vitales y por eso permanecen en el sujeto. De cuando en cuando, el fin último **objetivo** suele llamarse fin último *material*; y el **subjetivo**, *formal*.

Pero esta distinción del fin último no debe ser confundida con aquella que hemos mencionado más arriba. En efecto, cuando decimos fin último *formalmente* considerado y *materialmente* considerado, distinguimos la *razón* de fin último de su *realidad* dentro del mismo fin último **objetivo** (= tal como ocurrió más arriba). Pero cuando decimos fin último *formal* y fin último *material* distinguimos *todo el fin objetivo*, que

⁹³ Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, I, 900.

⁹⁴ I-II, q.1, a.7, II

⁹⁵ I-II, q.1, a.7 ad 3

incluye la razón y la realidad del fin último; del fin último *subjetivo*, que es su adopción o posesión⁹⁶.

Teniendo en consideración estas distinciones, Santo Tomás señala que “si hablamos del fin último del hombre refiriéndonos a la cosa misma que es el fin, entonces todos los demás seres tienen el mismo fin último que el hombre, porque Dios es el fin último del hombre y de todas las demás cosas (= fin último natural *objetivo*). Pero, si hablamos del fin último del hombre refiriéndonos a la consecución del fin, entonces las criaturas irracionales no tienen el mismo fin que el hombre (= fin último natural *subjetivo*). Porque el hombre y las demás criaturas racionales alcanzan el fin último conociendo y amando a Dios, y esto no lo consiguen las otras criaturas, que logran el fin último por participación de alguna semejanza de Dios, porque existen, viven o incluso conocen”⁹⁷. En otras palabras, el fin último natural material u *objetivo* es uno y el mismo tanto para el hombre como para el resto de las criaturas; sin embargo, no es el mismo con respecto al fin último natural formal o *subjetivo*.

En efecto, Dios es el fin último natural objetivo de toda criatura porque también es el principio de todas, lo cual es afirmado por el Concilio Vaticano I: “Este único Dios verdadero, por su bondad y virtud omnipotente, no con la intención de aumentar su felicidad, ni ciertamente de obtenerla, sino para manifestar su perfección a través de todas las cosas buenas que concede a sus criaturas, por un plan absolutamente libre, juntamente desde el principio del tiempo creó de la nada a una y otra criatura, la espiritual y la corporal, a saber, la angélica y la mundana, y luego la humana, como constituida a la vez de espíritu y de cuerpo. Todo lo que Dios ha creado, lo protege y gobierna con su providencia, que llega poderosamente de un

⁹⁶ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, I, nn.926 y 927: Resulta necesario tener en cuenta estas distinciones para adentrarnos con fruto en este tratado. Si bien y recogiendo la herencia de Aristóteles, la mayoría de las obras de Santo Tomás y de sus comentaristas no hablan literalmente de fin último *objetivo* y *subjetivo*, sino de *cuius gratiae* y *quo*; sin embargo y tanto por motivos de exposición como de connaturalidad, utilizaremos la primera acepción debido a que está más en consonancia con nuestros oídos. Asimismo, cuando hablemos de beatitud subjetiva (o formal) nos estaremos refiriendo a la posesión del fin último objetivo, y cuando toque hacerlo de la beatitud objetiva (o material) será en alusión a la razón y realidad en la cual consiste el fin último objetivo.

⁹⁷ I-II, q.1, a.8: Si nos fijamos en la versión latina, contiene en el comienzo de la respuesta la distinción que hacíamos mención en la cita anterior: “*Respondeo dicendum quod, sicut philosophus dicit finis dupliciter dicitur, scilicet cuius, et quo, idest ipsa res in qua ratio boni invenitur, et usus sive adeptio illius rei*” (los paréntesis explicativos son nuestros).

confín a otro de la tierra y dispone todo suavemente. Todas las cosas están abiertas y patentes a sus ojos, incluso aquellas que ocurrirán por la libre actividad de las creaturas”⁹⁸. El Concilio remarca en esta definición no sólo la omnipotencia divina, que es causa *eficiente* ejecutiva de la Creación; sino también, la causa *final* según la doble acepción del fin: ciertamente, el *finis operantis* de Dios que es su misma bondad, como también el *finis operis* que es su gloria externa por la manifestación de las perfecciones divinas en los bienes que ha repartido sobre las creaturas; acepciones que corresponden respectivamente a la creación *activa* y *pasivamente* considerada.

Sin embargo, la bondad divina - que es el objeto *formal* de la voluntad divina - propiamente hablando no tiene razón de causa final respecto de Dios, del mismo modo como Él es la causa final propiamente dicha de las creaturas, sino más bien, es mera *ratio formalis volendi* (como la perfecta inmutabilidad de Dios es *razón* de eternidad y la espiritualidad del alma es *razón* de su inmortalidad), la cual puede llamarse *quasi* causa final según nuestro modo de concebir las cosas, como es señalado por el Aquinate: “El fin es la razón de querer lo ordenado al fin. Pero Dios quiere su bondad como fin, y todo lo demás como ordenado al fin. Su bondad es, por lo tanto, la razón de querer los seres distintos de Él”⁹⁹. Por este motivo, también le conviene a Dios el obrar por un fin - aunque de modo distinto que la creatura - porque Él no obra por el deseo o apetito del fin, ya que - al ser Acto Puro - no existe ninguna realidad que lo pueda perfeccionar; sino que obra sólo por *amor del fin* siempre en acto junto a Él, debido a que su bondad se identifica con su esencia¹⁰⁰.

De este modo, si la bondad divina es el fin último material u *objetivo* de la creación, porque siempre el efecto se convierte en su principio, podemos decir que

⁹⁸ H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, ed. cit., n.1783: Por otro lado, el teólogo salamantino argumenta analógicamente basándose en la proporción entre el agente y el fin: “*Ordo finis ultimi obiectivi omnium creaturarum respondet ordini agentis primi earundem, quia ordo finium respondet ordini agentium. Atqui unum et idem est primum agens omnium creaturarum, nempe Deus. Ergo etiam unus et idem est finis ultimus obiectivus earundem, scilicet Deus ipse, quia solus Deus proportionatur seu adaequatur sibi ipsi*” (S. RAMÍREZ, *op. cit.*, I, n.944).

⁹⁹ CG, I, c.86, n.2

¹⁰⁰ Ubicado en *De Potentia*, este importante principio acerca de la creación nos ayuda a evitar el antropocentrismo: “*Communicatio bonitatis non est ultimus finis, sed ipsa divina bonitas, ex cuius amore est quod Deus eam communicare vult; non enim agit propter suam bonitatem quasi appetens quod non habet, sed quasi volens communicare quod habet: quia agit non ex appetitu finis, sed ex amore finis*” (DP, q.3, a.15 ad 14).

tanto el Creador como la creatura coinciden en el mismo fin. Lo cual es cierto y verdadero, pero no coinciden bajo la misma razón formal porque así como en el movimiento distinguimos la acción y la pasión; así también, la *razón* de coincidencia es distinta para Uno y otra. En efecto, la Bondad divina es para el Creador sólo la *ratio volendi* que es *activamente* comunicada a la creatura, mientras que para ésta la Bondad divina es verdadera *causa final* y de la cual participa *pasivamente*. Por lo tanto, así como la razón formal es distinta también lo será el fin último formal o *subjetivo*. Recordemos que éste se define como la adopción del fin último objetivo y está ubicado entre el sujeto que lo adopta y el objeto hacia el cual tiende. Sin embargo, el *subiectum adipiscens* del fin último objetivo es muy diverso, ya que el modo de obrar del hombre no es el mismo que el de las otras creaturas y, por esta razón, el fin es distinto pues el modo de *tender* y *alcanzar* el objeto por parte del agente también es diferente, como es ilustrado por el Padre Ramírez:

Porque el fin último objetivo es el mismo Dios, quien esencialmente es el bien subsistente espiritual, no puede ser alcanzado por las creaturas irracionales *formalmente* como tal; sin embargo, puede participarse *materialmente* en forma reducida como cierto bien y por eso ser alcanzado en su *semejanza* pero no *en sí mismo*. Por el contrario, debido a su espiritualidad por el alma, el hombre es capaz de operaciones esencialmente espirituales, las cuales pueden alcanzar al mismo Dios *ut Deus* y en sí mismo¹⁰¹.

En otras palabras, las creaturas irracionales sólo apetecen *implícita* y materialmente a Dios como fin último objetivo, mientras apetecen sus bienes propios, ya que el apetecer el bien es signo de apetecer a Dios en forma implícita; como en cualquier conocimiento, también se lo conoce implícitamente¹⁰². Pero el hombre es el único *capax Dei*, porque sólo él puede conocerlo y amarlo *explícitamente*. Además y debido a sus potencias espirituales, es capaz de obrar y conducirse al fin con conocimiento perfecto y formal acerca de él; en cambio, los agentes inferiores son conducidos por el Autor de la Naturaleza, fundamentando no sólo que el modo de obrar del hombre es distinto al de las creaturas, sino también, el modo de alcanzar el fin último natural objetivo. Por esta razón, sólo Dios y la

¹⁰¹ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, I, n.948

¹⁰² “*Quod omnia cognoscuntia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito. Sicut enim nihil habet rationem appetibilis nisi per similitudinem primae bonitatis, ita nihil est cognoscibile nisi per similitudinem primae veritatis (...). Quod ipsum esse est similitudo divinae bonitatis, unde in quantum aliqua desiderant esse, desiderant Dei similitudinem et Deum implicite*” (DV, q.22, a.2 ad 1-2).

creatura racional pueden ser *beatos* y no las creaturas inferiores, porque la beatitud designa la adopción perfecta y formal del fin último objetivo. Cuando entendemos y amamos nos asemejamos a Dios, porque la beatitud es una operación perfecta como explica el Santo Doctor: “La bondad divina es el fin (último) de las cosas, las cuales tienden a ella de distinto modo: en efecto, Dios la tiene perfectamente según su *ser* de allí que es sumamente bueno y también según su *operación* por la cual la conoce y la ama *perfectamente*: de donde es *beato* porque según los filósofos la **beatitud consiste en la operación perfecta**; - sin embargo, la creatura no alcanza la bondad divina según su *ser*, sino según la *operación* que la entiende y la ama: por lo cual *participa* de la beatitud y no sólo de la *bondad* divina; - pero la creatura irracional accede a ella según *cierta asimilación*, aunque no la alcance ni por la operación ni por el *ser*: por lo cual, participa de la bondad pero no de la beatitud”¹⁰³.

Por eso y finalmente, debe decirse que el hombre coincide con las otras creaturas inferiores en el fin último natural bajo razón del fin último *objetivo*, pero no bajo razón del fin último *formal* y que es la misma beatitud.

d) Dios como fin último *objetivo* del hombre

En la segunda cuestión de la *Prima Secundae*, Santo Tomás se ocupa acerca del fin último objetivo (o material) del hombre, donde analiza cada uno de los bienes en que los filósofos – y ciertamente toda la humanidad - han depositado la beatitud. Siguiendo la clasificación de Aristóteles, el Aquinate distingue entre bienes *externos* que son llamados bienes de fortuna; e *internos*, los cuales se subdistinguen en bienes del cuerpo y bienes del alma. De este modo, la cuestión procede ordenada y jerárquicamente desde los bienes más exteriores y finaliza analizando los bienes más interiores, cuya dignidad es mayor porque se acercan gradualmente al Sumo Bien: así y en el primer grupo de bienes, encontramos las riquezas, los honores, la fama y el poder; mientras que en el segundo, se ubican la salud, el placer, la virtud y la Sabiduría. Indudablemente, es muy interesante el discurso que hace Santo Tomás a lo largo de la cuestión porque demuestra cómo los bienes temporales – incluso los más dignos – disgregan el afecto del hombre porque son muy variados y diversos; mientras que el amor a Dios es *congregativo*, en cuanto unifica el afecto humano en

¹⁰³ SS, II, d.1, q.2, a.2 ad 4 (las negritas son nuestras).

un sólo bien. Sin embargo, por cuestión de especificidad acerca del tema que estamos tratando y con el fin de no extraviarnos de aquél, no daremos cobertura a esta cuestión sino sólo someramente en cuanto nos ayude a introducirnos en los próximos capítulos.

Por esta razón, el teólogo salamantino analiza las causas por las cuales ni la virtud de la Sabiduría, que es el bien más digno del alma; ni el conocimiento de los ángeles, que es un bien aún más digno que ésta, pueden considerarse como fines últimos objetivos del hombre. En efecto, los filósofos peripatéticos argumentaron que la beatitud es la máxima perfección del hombre y ésta se da en lo más perfecto del compuesto humano que es el alma, justamente por el ejercicio del bien más espiritual que es la virtud de la Sabiduría¹⁰⁴. Sin embargo, el argumento confunde y no distingue entre beatitud subjetiva (o formal) y objetiva (o material): ciertamente, la beatitud formal es recibida por el sujeto perfectible (hombre o ángel) al modo de forma o acto informante y por eso los peripatéticos tienen razón en cuanto la Sabiduría es lo más perfecto que puede recibir el hombre. No obstante, debemos recordar que la beatitud material no informa al sujeto perfectible sino que esencialmente está fuera de él, actuando como término u objeto finalizante, lo que es señalado insistentemente por el Padre Ramírez:

La beatitud objetiva, debiendo ser el *Ipsum bonum per se subsistens*, no puede ser del género del accidente como nuestra beatitud formal, sino que es necesario que sea del género de la substancia; y dentro de este género, no una mera *cosa* sino una *persona* porque - como dice Santo Tomás - la persona significa lo más perfecto en toda la naturaleza¹⁰⁵.

El acto sapiencial, que informa y perfecciona al hábito de la Sabiduría, es posible que sea muy perfecto en la línea de la actividad pero es sumamente limitado y finito en la línea del ente¹⁰⁶. Y, como recién observábamos, de ningún modo el fin objetivo puede consistir en un bien limitado y participado, sobre todo cuando ningún hábito operativo natural permanece siempre en acto segundo: el hombre, a diferencia de Dios y el ángel, es un animal racional que necesita del reposo y es pasible de

¹⁰⁴ Cf. S. RAMÍREZ, *De Hominis Beatitudine*, ed. cit., II, n.289.

¹⁰⁵ *Ibidem*, n.307

¹⁰⁶ “(...) el fin *cuius* del hombre, así como el de toda creatura, es esencialmente *extra hominem*, porque si así no fuera, el hombre no estaría en potencia de la beatitud y no se movería para alcanzar *in re* el último fin” (A. CALDERÓN, “En qué bienes el hombre halla su felicidad”, ed. cit., p.120).

enfermedad que imposibilita su actividad intelectual. Asimismo, la suma abstracción de las cosas sensibles y de la vida sensitiva no puede perdurar por mucho tiempo, ya que pondría en riesgo la vida corporal: la contemplación de la mente humana necesita de un cuerpo sano y, sobre todo, de una imaginación profunda, lo que es imposible si existen indisposiciones corporales. Además, por definición la beatitud objetiva debe ser asequible para toda la especie humana porque es el fin último común de todos los hombres siempre que sean buenos; sin embargo, la Sabiduría no sólo puede ser común para buenos y malos, e incluso, no todos pueden adquirirla debido a la falta de capacidad intelectual, los trabajos y las necesidades de la vida presente o simplemente la pereza¹⁰⁷. La historia nos atestigua que sólo muy pocos hombres, luego de mucho tiempo y continuos errores, han alcanzado de cierto modo el objeto de la Sabiduría natural, constituido por Dios y las realidades divinas; y, si bien, puede decirse que la beatitud objetiva es un bien del alma, el sentido de esta afirmación debe tomarse única y exclusivamente en cuanto se refiera a la capacidad del intelecto y voluntad del hombre en alcanzarla, al ser potencias del alma y que nos diferencian del resto de los animales:

Por lo cual - nos dice el teólogo salamantino - el sumo acto de la suma virtud natural, que es la Sabiduría, puede ser el fin último natural *formal* pero no tanto el fin último natural *objetivo*¹⁰⁸.

Por otro lado y en el artículo último de esta cuestión segunda, Santo Tomás se pregunta si el fin último objetivo del hombre consiste no en un bien del hombre – sea interno o externo - sino en un bien creado como pueden ser los ángeles o las

¹⁰⁷ “*In praesenti statu, per solas vires naturae non potest perfecte assequi virtutes morales naturales eo perfectionis gradu quem naturaliter postulat eorum propria natura*” (S. RAMÍREZ, *op. cit.*, II, n.298). La razón y el valor de los medios depende de su mayor o menor participación con respecto al fin y de este modo las virtudes morales se ordenan a las intelectuales. Ahora bien, si la posesión de aquéllas es imperfecta debido al estado actual de la naturaleza humana, cuánto más lo será la posesión de las intelectuales que actúan como fin en el orden natural.

¹⁰⁸ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, II, n.290: Santo Tomás, luego de demostrar la superioridad de la vida contemplativa sobre la activa, señala la esencia la importancia de la Sabiduría para alcanzar la beatitud: “*Felicitas contemplativa, de qua philosophi tractaverunt, in contemplatione Dei consistit: quia, secundum philosophum, consistit in actu altissimae potentiae quae in nobis est, scilicet intellectus, et in habitu nobilissimo, scilicet sapientia, et etiam objecto dignissimo, quod Deus est. Unde enim philosophi ultimum tempus vitae suae reservabant, ut dicitur, ad contemplandum divina, praecedens tempus in aliis scientiis expendent, ut ex illis habiliores fierent ad considerandum divina*” (SS, III, d.1, a.2, qc.3).

substancias separadas¹⁰⁹. Pues y para los filósofos árabes, el conocimiento de éstas constituía la beatitud objetiva del hombre y por eso el Santo Doctor señala en la primera objeción: “Lo sumo de la naturaleza inferior es alcanzar lo ínfimo de la naturaleza superior. Pero el bien sumo del hombre es la beatitud. Por tanto, parece que la beatitud del hombre consiste en alcanzar de algún modo al ángel, porque éste es superior al hombre en el orden de la naturaleza”¹¹⁰.

Esta profunda objeción se basa en la dignidad de la naturaleza angélica que, al ser puramente espiritual, tendría la capacidad de beatificar al hombre por ser semejante al alma humana. Sin embargo, cuando Dionisio habla de alcanzar de algún modo la naturaleza superior se está refiriendo a su parte ínfima y no a lo más digno de ella; del mismo modo como la razón humana – por el conocimiento de los primeros principios – se acerca tenuemente al intelecto angélico¹¹¹. Es decir, el hombre – como sujeto cognoscente – participa de la perfección del ángel en cuanto es inferior a él en la jerarquía de entes, aunque esto permanecería dentro del orden de la beatitud formal y no material. Ciertamente, el mismo Santo Tomás reconoce que el conocimiento de la Sustancias Separadas conlleva alguna razón de beatitud objetiva al ser un medio por el cual conocemos a Dios, pero esto no impide que el ángel siga siendo un objeto inadecuado para el intelecto y voluntad del hombre, porque aquél es un ente participado y finito, mientras que el objeto de estas potencias es el ente *ut ens* y el bien *ut bonum*: “Lo superior del hombre alcanza ciertamente lo ínfimo de la naturaleza angélica por cierta semejanza, pero no se detiene allí como en el fin último, sino que se dirige hasta la misma fuente universal del bien, que es el objeto universal de la beatitud de todos los beatos, como bien existente, infinito y perfecto”¹¹².

Además, de acuerdo a los principios de la psicología humana, no podemos conocer a los ángeles durante esta vida, quizás sólo su existencia pero nunca su

¹⁰⁹ “*Plures philosophi arabes, ut Avicenna, Averroes, Avempace, Alkindi, Alfarabi, alii, beatitudinem hominis obiectivam posuerunt in coniunctione vel continuatione cum Intelligentia Agente separata, quae est ultima intelligentia, scilicet decima et, hac mediante, consortium habemus cum ceteris Intelligentis Separatis*” (S. RAMÍREZ, *op. cit.*, II, n.315).

¹¹⁰ I-II, q.2, a.8, I; Cf. CG, III, c.43, nn.1-10

¹¹¹ Cf. DV, q.15, a.1

¹¹² I-II, q.2, a.8 ad 1: “*ū ì à é ÷ é á ã à ã ÷ é*” (DIONISIO AEROPAGITA, *De Divinis Nominibus*, c. VII, III MG. 3,872 en S. RAMÍREZ, (ed.), *op. cit.*, II, n.331).

esencia, cómo si sería posible conocerlos en el momento que el alma se separe del cuerpo, aunque de modo muy imperfecto y accidental, lo cual demuestra que el conocimiento de los ángeles tampoco puede constituir la beatitud objetiva del hombre. En efecto, ésta debe ser una verdad y un bien que sacien plena y perfectamente nuestro conocimiento y apetito racionales, los cuales tienen *objetivamente* una capacidad infinita, a diferencia de los entes creados – incluso el ángel - que no alcanzan a saciar nuestra capacidad intelectual y volitiva. Por esta razón, el único bien que puede constituir la beatitud objetiva del hombre es Dios perfectamente conocido y poseído, tal como lo expresa Santo Tomás en el cuerpo de este artículo: “Es imposible que la beatitud del hombre esté en algún bien creado. Porque ella es el bien perfecto que calma totalmente el apetito, de lo contrario no sería fin último si aún quedara algo apetecible. Pero el objeto de la voluntad, que es el apetito humano, es el bien universal. Por eso está claro que sólo el bien universal puede calmar la voluntad del hombre. Ahora bien, esto no se encuentra en algo creado, sino sólo en Dios, porque toda criatura tiene una bondad participada”¹¹³.

Sólo Dios puede calmar el apetito del hombre porque esencialmente es el Ente Supremo y el Sumo Bien, quien - por definición - es infinito y eminentemente contiene todo bien. Entonces, la beatitud objetiva del hombre consistirá en su propia causa eficiente, porque la perfección propia del efecto radica en *convertirse* de cierto modo en su principio, lo cual es explicado notablemente por nuestro autor:

La causa eficiente *propia* del alma humana, en cuanto el hombre es capaz de la beatitud, es únicamente Dios porque el alma humana es *propia* de él. A diferencia de todas las formas substanciales de los cuerpos, no es educida de la potencia de la materia, sino producida *ab extra* por *creación* estrictamente dicha: crear es *propio* y *exclusivo* de Dios. Por eso, el fin último objetivo y *propio* del alma humana, es decir, su beatitud objetiva, es sólo Dios porque es *propio* sólo de él producir el alma en el ser, y así también es *propio* de él beatificarla objetivamente¹¹⁴.

Si bien, tanto la beatitud objetiva natural como la sobrenatural coinciden en el mismo objeto, no comparten la misma razón: el conocimiento natural del fin por la

¹¹³ I-II, q.2, a.8

¹¹⁴ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, II, n.349: En otro pasaje de *Super Sententiis*, el Aquinate nuevamente sostiene que la beatitud consiste en Dios contemplado por la razón natural: “*Beatitudo, sive felicitas, est in perfectissima operatione habentis rationem et intellectum. Intellectus autem perfectissima operatio est in contemplatione altissimi intelligibilis, quod Deus est. Unde tam Dei quam Angeli, quam etiam hominis ultima felicitas et beatitudo, Dei contemplatio est, non solum secundum sanctos, sed etiam secundum philosophos*” (SS, II, d.4, q.1, a.1).

potencia intelectual es distinto del conocimiento sobrenatural del fin que se inicia con la fe y culmina con la visión. Tal como fue desarrollado en los párrafos anteriores, mientras el objeto de la beatitud objetiva *natural* es Dios según la razón propia y formal de Causa Primera y Fin Último de toda la creación, especialmente del alma racional; en la beatitud objetiva *sobrenatural*, es según la razón propia y formal de Deidad¹¹⁵. En efecto, la razón conoce a Dios como Primera Causa - tanto eficiente como ejemplar y final de toda la creación - cuya principal obra es el alma humana y gracias a la cual podemos conocer al Creador, a diferencia del resto de las creaturas: del mismo modo, como el alma es la primera perfección del hombre al haberla adquirido directamente de Dios; así también, obtiene de él la beatitud como su última perfección y en quien descansa todo deseo. No obstante, este conocimiento es aún más perfecto cuando el alma está separada del cuerpo, tal como lo explica el Padre Ramírez:

El alma separada conoce inmediatamente por su esencia, que es el medio más claro y digno, y es llevada a Dios porque es su propia y única causa eficiente y, por eso, su propio y único fin, del mismo modo como los ángeles conocen naturalmente a Dios¹¹⁶.

Sin embargo, el alma separada no es capaz de conocer naturalmente a su Creador bajo razón de Deidad - tal como ha sido prometido a las almas justas después de la Revelación - porque la naturaleza humana se ordena a un fin último natural que es proporcionado a sus propias fuerzas mediante el conocimiento y amor natural de su Creador; en cambio, el fin sobrenatural - tal como lo indica su nombre - ha sido sobreañadido gratuitamente a la naturaleza humana para elevarla y dignificarla. La consecución de este fin último natural, implica que la naturaleza humana hubiese poseído los medios, las fuerzas y las exigencias extrínsecas que le son debidas para alcanzarlo porque - debido a su racionalidad - ha sido necesariamente ordenada a la beatitud: el orden natural es sinónimo de ordenación al fin hacia el cual convergen naturalmente las exigencias y las fuerzas de la naturaleza creada, aunque en el estado actual de naturaleza caída esto puede verse imposibilitado, tal como fue señalado anteriormente y como veremos más adelante con mayor detenimiento.

¹¹⁵ Cf. *Ibidem*, n.356

¹¹⁶ *Ibidem*, n.357

Empero, Santo Tomás siempre insistió que la beatitud natural se alcanza *ex viribus naturae* ya que es un fin proporcionado a la naturaleza humana; a diferencia de la beatitud sobrenatural, que sólo se alcanza por la fuerza de la gracia consumada: “El hombre, según su naturaleza, está proporcionado a un fin del cual tiene apetito natural, y según sus fuerzas naturales puede obrar para la consecución de aquel fin que es cierta contemplación de las cosas divinas, en tanto y cuanto es posible a las facultades de su naturaleza y en la cual los filósofos pusieron la felicidad última del hombre. Pero, existe un fin que Dios ha prometido al hombre y excede en proporción a la naturaleza humana: la vida eterna, que consiste en la visión de la esencia de Dios y excede en proporción a cualquier naturaleza creada: por lo tanto, es necesario que el hombre llegue a él no sólo obrando hacia el fin, o su apetito sea inclinado hacia aquél, sino su naturaleza sea elevada a una dignidad tal como es el fin que a él le compete y para esto recibe la gracia”¹¹⁷.

Es tal la dignidad de la beatitud sobrenatural que no sólo es incognoscible para la razón natural, sino además, muestra de manera más nítida y profunda el verdadero objeto de la beatitud objetiva natural, al separarla de todas aquellas falsas posiciones que atribuyen el fin último del hombre a los bienes creados. Por la consideración de su fin último natural, el hombre ya comienza a beatificarse, porque no existe nada más dulce y sublime que pensar en el *Ipsum bonum per se subsistens* quien responde al deseo de infinito que tiene el alma humana, como sucede con el apetito de la beatitud natural; o que incluso, ese deseo pueda ser rebalsado a tal extremo de sobrexceder hasta la misma naturaleza, como ocurre en la beatitud sobrenatural¹¹⁸. De allí que Santo Tomás aconseje meditar incesantemente sobre la verdadera beatitud objetiva del hombre para mover el afecto y toda nuestra vida

¹¹⁷ DV, q.27, a.2: Santo Tomás dice *cierta contemplación* porque - propiamente - los filósofos no contemplan sino especulan, es decir, se remontan a Dios a través de las creaturas, las cuales son espejos de la realidad divina; mientras que la contemplación designa el acto por el cual Dios es contemplado en sí mismo.

¹¹⁸ En *De Virtutibus*, el Santo Doctor explica que el *desiderium naturalis* sólo es aquietado por Dios: “*Sicut autem homo suam primam perfectionem, scilicet animam, acquirit ex actione Dei; ita et ultimam suam perfectionem, quae est perfecta hominis felicitas, immediate habet a Deo, et in ipso quiescit: quod quidem ex hoc patet quod naturale hominis desiderium in ullo alio quietari potest, nisi in solo Deo. Innatum est enim homini ut ex causatis desiderio quodam moveatur ad inquirendum causas; nec quiescit istud desiderium quousque perventum fuerit ad primam causam, quae Deus est*” (DV_i, q.1, a.10).

hacia ella, haciéndola connatural a nuestro intelecto y recordarla cuando padezcamos necesidad durante el tiempo¹¹⁹.

Para el teólogo salamantino, la beatitud natural con la sobrenatural no se contraponen como fines distintos, sino más bien, aquélla se somete y se ordena a ésta en cuanto así lo ha dispuesto la Divina Providencia que - mediante la Revelación - logró suplir el defecto de la Filosofía con respecto a las postrimerías del hombre:

Esta subordinación a la Sabiduría Divina no sólo perfecciona a la Sabiduría humana en sí misma en cuanto la libera de los errores y las incertidumbres extendidos por su debilidad, sino que también ha sido realmente elevada para obedecer instrumentalmente a la Divina Sabiduría, que la usa con todas las fuerzas del alma para alcanzar más plena y apasionadamente, el fin sobrenatural¹²⁰.

Ningún filósofo de la Antigüedad pudo conocer tanto acerca de Dios como de las cosas necesarias para conseguir la vida eterna, como sí lo hicieron aquellos que nacieron después de Jesucristo. La doctrina cristiana ha sanado de raíz las incertidumbres e ignorancias que caían bajo el conocimiento natural del fin último del hombre, de manera que el estudio de la Filosofía se vuelve óptimo con la ayuda de la Teología, porque auxilia a la inteligencia y le muestra el esplendor de las verdades divinas.

¹¹⁹ “*Cum perfectio hominis consistat in coniunctione ad Deum, oportet quod homo ex omnibus quae in ipso sunt, quantum possibile est, ad divina annitatur, ut intellectus contemplation et ratio inquisitio divinorum vacet*” (In BT, p.1, q.2, a.1 co.1).

¹²⁰ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, II, n.385

Capítulo 2 – La esencia *metafísica* de la beatitud formal

Habiendo determinado que la beatitud material del hombre es Dios, quien al mismo tiempo es entendido como su fin último objetivo, es necesario considerar la posesión o *adeptio* de la beatitud material por la que el hombre se constituye formalmente como beato y se denomina como tal. En efecto, considerar la beatitud formal es fundamentalmente adentrarse en la esencia de la beatitud, porque ésta significa primera y propiamente al sujeto beato, mientras que - secundariamente y por analogía de atribución extrínseca - el nombre beatitud se aplica a su parte material del mismo modo como decimos sano al medicamento o al color en cuanto se refieren al hombre sano.

Nuestra beatitud formal *consummata* consiste esencialmente en la operación óptima de la potencia más noble con respecto al objeto más excelente que es Dios: en efecto, el intelecto posible opera el acto beatífico ya sea *natural*, mediante el hábito de la Sabiduría; ya sea *sobrenatural*, a través del hábito de Luz de Gloria porque - a diferencia del intelecto agente - necesita ser perfeccionado por el hábito para ejercer sus operaciones propias. El hombre es capaz de Dios - su beatitud objetiva - en cuanto *imago Dei* manifestada en su naturaleza racional, y sobre todo, en la operación intelectual porque tiene por objeto las realidades divinas participando así de la misma ciencia de Dios y de los ángeles. El Padre Ramírez nos explicará que este conocimiento beatífico no es discursivo sino contuitivo, pues las realidades metafísicas no se conocen abstractivamente al carecer de materia; y siendo posible sólo después de esta vida. No cualquier ciencia puede disponernos a este acto último y completo sino exclusivamente las especulativas y, dentro de éstas, la Metafísica porque considera las primeras causas y puede conocer a Dios demostrativamente, aunque este acto durante esta vida esté lleno de imperfección.

Para desentrañar la naturaleza de una hipotética beatitud *natural*, el teólogo salamantino se remonta al estudio de los ángeles porque, cualquier cosa que se diga acerca de ellos en cuanto poseedores de una naturaleza intelectual, también puede decirse analógicamente de las almas separadas. Debido a su perfecta espiritualidad, el ángel conoce intuyendo su esencia que recibe la influencia de las especies inteligibles y particularmente la de su Creador. Así también el alma separada, que es ínfima en el género de las Substancias Separadas, sigue siendo una forma subsistente

y opera naturalmente su beatitud intuyendo - en su propia esencia - la especie que Dios le infunde de Él mismo.

a) La estructura *ontológica* de la beatitud formal

Antes de profundizar en el género ontológico de la beatitud formal, el teólogo salamantino remarca que ésta no sólo se divide en natural y sobrenatural; sino también, en imperfecta o *incohata* y perfecta o *consummata*: mientras la primera puede poseerse durante la vida presente, la segunda, sólo puede alcanzarse después de la muerte. De esta manera, la beatitud formal puede entenderse de cuatro modos: *natural* tanto imperfecta como perfecta; *sobrenatural* ya sea imperfecta o perfecta¹²¹.

Debe señalarse que la beatitud formal, en cualquiera de sus cuatro modos y tal como es explicada en el primer artículo de la tercera cuestión de la *Prima Secundae*, es creada por Dios y éste - como causa eficiente de ella - no puede ser de la misma substancia que su efecto porque la naturaleza divina no puede ser forma de ninguna realidad creada, a diferencia de lo que sostenían Abenarabi (1165-1240) y Eckhart (1260-1328) - entre varios otros - quienes declaraban que esta beatitud consistía en la unión substancial e inmediata de nuestra alma con la naturaleza divina. Pero es imposible y aberrante que la beatitud increada - o Dios - sea de la misma forma que la del hombre, diciendo que él es causa formal del hombre beato, porque Dios se identifica con su beatitud y nada increado puede haber fuera de él¹²².

¹²¹ Cf. S. RAMÍREZ, *Opera Omnia* (tomus III: *De Hominis Beatitudine*, 5 vol.), editada por Victorino Rodríguez, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Instituto Filosófico "Luis Vives"), 1970-1972, III, n.4

¹²² Nuestro autor explica que los defensores de la beatitud formal en cuanto **increada** la han entendido de modo *místico*, como ocurre con ciertos teólogos; o *panteístico*, como sucede con algunos filósofos (Cf. *Ibidem*, nn.9-18). En efecto, aquellos que la entienden del primer modo sostienen que Dios se une al alma informándola místicamente y esta información produce formalmente la beatitud, lo cual fue llevado al extremo por Eckhart y Enrique de Gante, para quienes el alma beata era transformada por el contacto sustancial e íntimo de la Deidad. Si bien, decían que esta transformación sólo puede darse en la beatitud formal sobrenatural puesto que la beatitud natural - de la cual hablan los filósofos - sólo consiste en una operación vital; sin embargo, sostenían que aquella no sólo era más profunda sino también que tocaba la misma esencia del alma en el orden del ser, por un contacto sustancial inmediato con la sustancia divina o por *circuminsesión*, ya que la gracia santificante - por la cual se produce este contacto - pertenece más bien al orden del ser que al del operar. De este modo, así como el fierro incandescente por el fuego llega a casi no distinguirse de él, así también es la unión entre el alma y Dios que no necesita de ningún hábito u acto como intermediario. Ahora bien, la diferencia radica en que la beatitud en Dios es activa mientras que en el hombre es meramente pasiva porque, para estos autores, la beatitud no es sinónimo de asimilación - que se alcanza por la operación - sino de unión, lo cual requiere una perfecta pasividad del alma (Cf. H. GANDEVENSIS, *Quodlibeto XIII*, q.12; Cf. M. ECKHART, *Sermones de tempore*, VI, ed. E.Benz en *Meister Eckhart: Die deutschen und*

Tampoco puede ser causa formal del hombre beato, porque la razón de esta causa intrínseca es ser compuesta y por ende imperfecta, contrariamente de Dios que es perfectísimo. Si la beatitud formal del hombre fuese increada sería equivalente a sostener que éste vive increadamente porque la vida increada de Dios es beatísima. Además, la unión substancial entre Dios y la creatura no sólo es contraria a la fe sino que es metafísicamente imposible:

La célebre frase de San Agustín: ‘así como el alma es vida del cuerpo, así también Dios es vida del alma’ es entendida analógicamente por Santo Tomás, es decir, en otro género de causa y no unívocamente. Pues el alma es vida del cuerpo en el género de la causa formal intrínseca mientras que Dios es vida del alma sólo en el género de la causa eficiente y ejemplar¹²³.

Todas las perfecciones divinas – como la beatitud increada - son imparticipables a la creatura; sin embargo, la creatura participa de aquéllas sólo en cuanto son creadas junto a ella¹²⁴. Por esta razón, no puede decirse que la beatitud increada de Dios sea de idéntico modo con la de la creatura - a no ser que fuese por participación y por lo tanto sería beatitud creada – porque, si la operación vital de un viviente es la misma que la de otro ya no serían dos vivientes sino uno sólo, lo cual es imposible debido a que Dios y el hombre tienen naturalezas completamente distintas¹²⁵. Asimismo, la beatitud formal no le conviene a Dios ni al alma humana

latinischen Werke, Stuttgart, p.61/2 en S. RAMÍREZ, (ed.), *op. cit.*, n.14/5). Con respecto al segundo modo, Abenarabi al igual que los hindúes, entienden la beatitud formal como una absorción panteística en la sustancia divina, donde Dios y el hombre se distinguen sólo lógicamente como aspectos o manifestaciones de la sustancia del Uno y que es producida no por la gracia santificante sino por la unión o intuición extática que nos revela esta identificación real con Dios (M. ASÍN PALACIOS, *El Islam Cristianizado*, Madrid, Plutarco, 1931, p.252/3 en S. RAMÍREZ, (ed.), *op. cit.*, n.16). El Padre Ramírez señala que este modo de entender la beatitud formal fue recogido por los filósofos idealistas alemanes dando lugar a un *panteísmo psicológico*: Dios es el Absoluto y el Espíritu adquiere plena consciencia de sí, al entender toda la realidad, la verdad y la vida, de modo que el hombre es naturalmente beato siendo imposible distinguirlo realmente de Dios.

¹²³ *Ibidem*, n.24: Si el alma de Cristo, debido a su naturaleza, era incapaz de la ciencia increada de Dios, cuánto más incapaz será nuestra alma de la vida y beatitud increadas.

¹²⁴ “*Quod ea quae sunt divinae naturae, dicuntur de humana natura, non secundum quod essentialiter competunt divinae naturae, sed secundum quod participative derivantur ad humanam naturam. Unde ea quae participari non possunt a natura humana, sicut esse increatum aut omnipotentem, nullo modo de humana natura dicuntur*” (III, q.16, a.5 ad 3).

¹²⁵ Por otro lado, la beatitud material del hombre es *increada* porque es Dios en cuanto Sumo Bien, pero no así su beatitud formal que ciertamente es *creada* tal como lo resume el Angélico: “*Primo ergo modo, ultimus hominis finis est bonum increatum (= beatitudo materialis), scilicet Deus, qui solus sua infinita bonitate potest voluntatem hominis perfecte implere. Secundo autem modo, ultimus finis hominis est aliquid creatum in ipso existens, quod nihil est aliud quam adeptio vel fruitio finis ultimi (= beatitudo formalis). Ultimus autem finis vocatur beatitudo*” (I-II, q.3, a.1, los paréntesis explicativos son nuestros).

por razón de esencia - como creía Eckhart - sino por razón del intelecto¹²⁶, porque la perfección no consiste sólo en el orden del ser, sino más bien, en el del obrar en cuanto es fin y perfección del ser. Tampoco la unión substancial e inmediata entre nuestra alma y la naturaleza divina puede explicarse por *circuminsesión*, porque supondría una perfecta igualdad y consubstancialidad entre Dios y el hombre, lo cual sólo puede darse en la Santísima Trinidad donde existe la distinción real de las tres personas divinas, al mismo tiempo que son consubstanciales por la unidad de naturaleza. Ni tampoco puede decirse que la única diferencia entre la beatitud increada de Dios y el hombre radica en la actividad de uno y en la pasividad de otro según lo explicado por el Padre Ramírez:

La vida no consiste en la mera pasión o recepción, y mucho menos la vida eterna o perfectísima, que es la beatitud formal. Pues, la vida no responde a la materia (= cuerpo), la cual recibe y padece, sino a la forma (= alma), que da y obra¹²⁷.

De este modo, las objeciones que hemos planteado contra estos teólogos son en gran parte filosóficas pues éstos yerran en el fundamento antropológico de sus teorías teológicas como, por ejemplo, la identificación de la naturaleza humana y divina, y la desconsideración del obrar en la esencia de la beatitud formal, asemejando la vida dichosa - que es actividad perfecta - a una radical pasividad. La beatitud - tanto material como formal - sólo puede identificarse en Dios, pues al ser increado, él sólo es beato natural y esencialmente como señala el teólogo salamantino:

Así como Dios es *su ser*, consecuentemente es *su vivir*; y, así también, es *su entender* y *su querer*, los cuales son *su vivir* y, por lo mismo, es *su Beatitud* porque *su ser* y *vivir* es *beato*¹²⁸.

Tanto en el ángel como en el hombre, la beatitud formal también se ubica en el intelecto; sin embargo, ésta necesariamente debe ser creada, participada y poseída

¹²⁶ “Unde cuiuslibet intellectualis naturae creatae beatitudo consistit in intelligendo. In Deo autem non est aliud esse et intelligere secundum rem, sed tantum secundum intelligentiae rationem. Attribuenda ergo est Deo beatitudo secundum intellectum, sicut et aliis beatis, qui per assimilationem ad beatitudinem ipsius, beati dicuntur” (I, q.26, a.2)

¹²⁷ S. RAMÍREZ, *De Hominis Beatitudine*, ed. cit., III, n.30

¹²⁸ *Ibidem*, n.34

porque ninguna creatura es natural y esencialmente beata, como tampoco es buena ni existe por sí misma, sino sólo en cuanto participa de aquellas perfecciones¹²⁹.

No obstante, existe una objeción que merece nuestra atención y cuya respuesta nos ayudará a aclarar más el fundamento creado de la beatitud formal: “La beatitud es el bien sumo. Pero el ser bien sumo es propio de Dios. Luego parece que la beatitud se identifica con Dios, pues no hay muchos bienes sumos”¹³⁰. Nuestro autor aclara que el *summum bonum* puede ser entendido de dos modos: *absolute*, quien es Dios como beatitud increada y objetiva para todos los beatos; y *relative*, que es la verdadera beatitud formal de cualquier beato, la cual admite diversos grados de perfección porque puede participarse de diversa manera y por eso existen creaturas más beatas que otras: la beatitud formal será el sumo bien entre todos los bienes que son participados a la creatura, pero de modo relativo y no absolutamente como ocurre en Dios¹³¹.

Asimismo, la beatitud formal es fin último porque es amado por sí mismo a diferencia de los fines intermedios, aunque con amor de *concupiscencia* que es menos perfecto que el amor de *benevolencia* a través del cual amamos a los amigos y, por esta razón, es un *finis sub finis* ya que se ordena a la beatitud objetiva la cual sólo puede ser amada con *amistad*. En otras palabras, la beatitud formal es el fin último porque es deseado en sí mismo, pero aquello que es deseado con amor de *concupiscencia* al ordenarse a otro no puede ser amado *simpliciter*, a diferencia de aquello que es amado con *benevolencia* y por el que Dios es amado en sí mismo¹³². Es así que aclarados estos detalles, el Santo Doctor resuelve de manera definitiva esta cuestión: “Por tanto, si se considera la beatitud del hombre en cuanto causa u

¹²⁹ “Sicut ipse Deus est bonus per essentiam suam; omnia vero alia sunt bona per participationem; ita ipse solus Deus est beatitudo per suam essentiam, alii vero beati sunt participatione; unde beatitudo creata est quaedam participatio et similitudo beatitudinis increatae; non est tamen essentialiter beatitudo, quasi faciens homines per essentiam suam beatos” (SS, IV, d.49, q.1, a.2, qc. 1 ad 2).

¹³⁰ I-II, q.3, a.1, II

¹³¹ “Beatitudo formalis creaturae, quae est beatitudo creata et participata, est summum bonum inter omnia bona creata participabilia a creaturis, non est tamen summum bonum simpliciter et omnibus modis” (S. RAMÍREZ, *op. cit.*, III, n.36).

¹³² “Quidquid autem diligitur dilectione concupiscentiae, non potest esse ultimum dilectum, cum ad bonum alterius referatur, ejus scilicet qui concupiscitur; sed illud quod diligitur amore benevolentiae, potest esse ultimum dilectum. Beatitudo ergo creata quae in nobis est, non diligitur nisi dilectione concupiscentiae; unde ejus dilectionem referimus ad nos, et per consequens referimus eam in Deum, cum et nos in Deum referre debeamus; et ita non potest esse ultimum dilectum; est tamen ultimum concupitum ex hoc ipso quod est maximum bonum, quod nobis ex conjunctione ad Deum provenit; et ideo dicitur esse propter se quaesitum vel desideratum” (SS, IV, d.49. q.1, a.2, qc.1 ad 3).

objeto (= beatitud objetiva), entonces es algo increado; pero si se la considera en cuanto a la esencia misma de la beatitud, entonces es algo creado (= beatitud formal)”¹³³.

La beatitud formal no sólo es creada, tal como fue recién demostrado, sino además es un **accidente** y lo que es abordado en el artículo siguiente de esta cuestión. Como aquélla es un ente real y finito, puede componerse de sustancia y accidente. No obstante, es imposible que sea sustancia porque la beatitud esencial no pertenece a la esencia del hombre ya que, si así fuese, el hombre siempre sería beato lo cual es rebatido por la simple experiencia, exceptuando el alma de Jesucristo que veía la esencia divina. Ahora bien, excluido el primer predicamento, resta por analizar en cuál de los nueve accidentes pudiese consistir la beatitud formal. Pero - habiendo visto que ésta se refiere a las potencias espirituales del hombre - automáticamente descartamos los accidentes relacionados con el cuerpo y de esta manera nos quedan cuatro: la *qualitas*, la *actio*, la *passio* y la *relatio*. Por otro lado, Santo Tomás disipa el dilema y nos dice: “Es necesario afirmar que la beatitud del hombre es una operación, en la medida que es algo creado existente en él. Porque la beatitud es la perfección última del hombre. Pero algo es perfecto en tanto está en acto, pues la potencia sin acto es imperfecta. Es preciso, por eso, que la beatitud consista en el acto último del hombre. Pero es claro que una operación es el acto último del que obra, por eso el Filósofo la llama también *acto segundo*; pues lo que tiene forma puede ser operante en potencia, como el sabio es pensante en potencia”¹³⁴.

El Santo Doctor señala que la beatitud formal es un accidente que consiste en la operación o *acto segundo*, descartando automáticamente a los tres predicamentos recientemente señalados. No obstante, es necesario recorrer el camino de remoción por el cual el Angélico llegó hasta esta conclusión y para transitarlo, nos ampararemos en la autoridad del Padre Ramírez de modo que la doctrina de Santo Tomás resplandezca aún con más brillo. En efecto, la beatitud formal no puede consistir en la *qualitas* ni incluso en su primera y más perfecta especie que es el hábito tanto entitativo como operativo: mientras que el hábito entitativo es sólo una

¹³³ I-II, q.3, a.1 (los paréntesis explicativos son nuestros)

¹³⁴ I-II, q.3, a.2

disposición al ser pero no al obrar, siendo que la beatitud formal inmediatamente exige la operación que permita su *adeptio* o posesión; el hábito operativo es limitado porque es imposible que el hombre siempre permanezca obrando. Así, por ejemplo, cuando dormimos o nos encontramos enfermos estamos imposibilitados de una operación perfecta – ya sea sensitiva como intelectual - y si no obramos perfectamente, a pesar de poseer el hábito o cualquier otra virtud, no podemos ser verdaderamente beatos como sucede con muchos hombres buenos pero desafortunados¹³⁵. Además, el hábito operativo se ordena a su operación como a su fin inmanente y por eso tiene razón de medio, pero sabemos que el medio no puede tener razón de fin como sí la tiene el acto que perfecciona al hábito¹³⁶.

La beatitud formal tampoco puede consistir en la *passio* y, aunque pueda argumentarse que Dios como causa *primera* y eficiente, causa la beatitud formal del hombre, lo que significa cierta pasividad por parte de la creatura; no debe olvidarse que el hombre es causa *segunda* de su beatitud porque la toma y posee por medio de actos:

*La pasión, que da a entender el nombre de recepción, es sólo una mera denominación extrínseca; porque esta recepción es por modo de una aceptación y posesión vital conscientes*¹³⁷.

Al contrario de lo que suele pensarse, la contemplación no es sinónimo de pasividad o una pueril ociosidad, sino que es el acto más puro, profundo, diuturno y uniforme que el hombre pueda operar y por el cual es verdaderamente beato. El hombre sólo vive su vida en acto segundo cuando realiza operaciones de la vida racional como es el entender, el querer o el elegir, oponiéndose a toda pasividad. Porque si la vida beata fuese formalmente el padecer, sería inexplicable la causa del porqué la máxima pasión del viviente es aquélla que lo intenta arrebatar de la muerte.

¹³⁵ Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, III, n.55/6

¹³⁶ Si bien, cuando Santo Tomás siguiendo a Boecio habla de la beatitud como un *status*, podría pensarse que se asemeja al hábito porque encierra un matiz de inmovilidad. Sin embargo, debe decirse que *status* no es sinónimo de *habitus* sino más bien de reposo pleno y actual, por contraposición al movimiento y agitación de la potencialidad e imperfección del hombre que tiende a la perfección o beatitud: “*Aristoteles expressit ipsam essentiam beatitudinis, ostendens per quid homo sit in huiusmodi statu, quia per operationem quandam*” (I-II, q.3, a.2 ad 2). Por otro lado, el Aquinate refuerza lo anterior: “*Homo secundum hoc beatus est quod ad Dei similitudinem maxime pertingit. Sed secundum hoc quod actu agit, maxime Deo assimilatur, quia sic est maxime in actu remotus a potentialitate. Ergo beatitudo hominis consistit in ejus operatione*” (SS, IV, d.49, q.1, a.2, qc.2 ad 3).

¹³⁷ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, III, n.56

Finalmente, tampoco consiste en la *relatio* ya sea trascendental, porque la beatitud formal difiere real y esencialmente del hombre beato, además de que Dios - como Creador - no tiene relación real con la creatura; sea predicamental, porque la presencia de Dios no nos hace beatos sino que se sigue de la operación por la cual lo poseemos¹³⁸.

Habiendo aclarado la naturaleza accidental de la beatitud formal y determinando su pertenencia al predicamento de la *actio*; sin embargo, ésta debe entenderse como *acto segundo* u operación porque si fuese *acto primero* estaríamos identificando substancialmente la beatitud formal del hombre con su vida:

Es imposible, si hablamos de la vida natural del hombre y su beatitud formal natural, que esta beatitud consista esencialmente en la vida substancial o en acto primero, porque entonces todos los hombres natural y necesariamente serían beatos, como natural y necesariamente están vivos en este género de vida: lo cual evidentemente es falso, porque vemos muchos hombres al mismo tiempo vivos y desdichados.

Por eso, la beatitud o la vida beata *natural* debe ponerse en la vida humana como acto segundo, es decir, en alguna operación de la vida. En efecto, según las operaciones naturales de la vida y a las cuales principalmente tiende el hombre, distinguimos vida activa, contemplativa y voluptuosa o bestial; consecuentemente su verdadera beatitud será activa o contemplativa, llamando *falsa* a los que persiguen la vida voluptuosa¹³⁹.

Como corolario de este párrafo, analizaremos las últimas cuatro objeciones de este artículo que el Padre Ramírez sintetiza magistralmente y que nosotros reproducimos de la siguiente forma: “La beatitud significa algo que está en el beato, además de permanente, única e ininterrumpida. Pero la operación no significa algo existente en el operante, sino algo que procede de él; además, las operaciones no permanecen ya que pasan y también son muchas. Finalmente se interrumpen con frecuencia, por ejemplo, por el sueño, la ocupación y el descanso. Por lo tanto, la beatitud no es una operación”¹⁴⁰. Lo primero que puede indicarse es que la beatitud formal, al ser esencialmente *subjetiva* en cuanto psicológica y moral, no debe entenderse unívoca sino análogamente porque se dice de distintos sujetos como son

¹³⁸ “*Fundamentum relationis beatitudinis formalis ad beatitudinem obiectivam, quae est relatio praesentiae beatificae hominis beati apud Deum obiective beatificantem, per contrapositionem ad relationem distantiae seu absentiae dum peregrinatur a Deo et ambulat per fidem*” (S. RAMÍREZ, *op. cit.*, III, n.57).

¹³⁹ *Ibidem*, n.61

¹⁴⁰ I-II, q.3, a.2, III-VI

Dios, el ángel y el hombre. Mientras que sólo a Dios naturalmente le conviene la beatitud; el ángel y el hombre deben moverse hacia la beatitud objetiva tanto natural como sobrenatural mediante actos segundos u operaciones¹⁴¹. La beatitud formal *natural* de los ángeles se inicia a partir del momento en que son creados, a través de una sola operación natural e ininterrumpida, en cuanto ven intuitivamente la imagen natural de Dios en su esencia y siendo contemplando sin ningún discurso; en cambio, el hombre no la posee desde el inicio de su creación porque aún no goza del uso de su razón, sino sólo después de muchos años y un largo ejercicio sus potencias espirituales¹⁴². Por esta razón, la beatitud formal del hombre consiste en su operación, aunque no todos los géneros de operaciones puedan hacerlo formalmente beato, sino sólo las operaciones inmanentes, lo cual se verá facilitado cuando el alma se separe del cuerpo y posea la beatitud formal natural *consummata* asemejándonos a los ángeles, tal como lo explica el Padre Ramírez:

Si se obra (en razón) de la beatitud *contemplativa*, que es la más alta y perfecta, también se necesitan muchas operaciones para que sea adquirida por nosotros; pero, cuando ya ha sido perfectamente adquirida según su género, se ejerce por una sola operación acerca de un sólo objeto, que es la beatitud objetiva. No obstante, a causa del cuerpo corruptible que abruma al alma, el hombre no puede en esta vida estar siempre en acto de contemplar a la beatitud objetiva, que es Dios como Autor de la Naturaleza, sino que está obligado a interrumpir este acto muchas veces por el sueño, la enfermedad o cualquier otra ocupación exterior que no terminan de acabarse en la vida presente.

Sin embargo, porque el hombre posee el hábito de la Sabiduría, esta operación contemplativa puede estar siempre dispuesta con preparación del espíritu, y así - de cierto modo - se aproxima a la perfecta unidad en su género. Y cuando el alma fuese separada del cuerpo, podrá tenerla en plena continuidad, de alguna manera como los ángeles¹⁴³.

¹⁴¹ Aunque sea naturalmente beato, el ángel se mueve hacia la beatitud objetiva en cuanto su operación beatífica no se identifica con su esencia como sucede en Dios. Además, el acto beatífico natural angélico difiere del humano porque proceden de naturalezas distintas: “*Substantiis vero intellectualibus creatis, sive angelis sive homines sint, non convenit naturaliter beatitudo formalis*” (S. RAMÍREZ, *op. cit.*, III, n.65).

¹⁴² Si bien, la visión beatífica es posible tanto para ángeles como hombres mediante el hábito del *lumen gloriae*; en *De Veritate* es distinguida del conocimiento natural de Dios: “*Naturalis igitur facultas cuiuslibet intellectus determinatur ad aliquam formam creatam intelligibilem; aliter tamen in homine et in Angelo: quia in homine ad formam intelligibilem a sensu abstractam, cum omnis eius cognitio a sensu oriatur; in Angelo autem ad formam intelligibilem non a sensu acceptam, et praecipue ad formam quae est essentia sua. Et ideo cognitio Dei, ad quam Angelus naturaliter pervenire potest, est ut cognoscat ipsum per substantiam ipsius Angeli videntis; et ideo dicitur in De Causis, quod intelligentia intelligit quod est supra se per modum substantiae suae, quia in quantum est causata a Deo, substantia sua est similitudo quaedam divinae essentiae*” (DV, q.8, a.3).

¹⁴³ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, III, n.65: “*Sed cum fuerit a corpore separata, intelliget non convertendo se ad phantasmata, sed ad ea quae sunt secundum se intelligibilia, unde seipsam per seipsam intelliget. Est*

Si bien, la objeción acierta en parte cuando argumenta acerca de la interrupción del acto beatífico, debe decirse que esto ocurre únicamente en la beatitud natural y sobrenatural de esta vida porque son *incohatae*, pero no sucederá lo mismo cuando el alma se separe del cuerpo. Del mismo modo, las operaciones de la beatitud activa - que pueden ser muchas - se ordenan a una sola operación, puesto que la vida moral imperada mediante la virtud de la Prudencia nos dispone a la vida contemplativa por el ejercicio de la Sabiduría, ya que sólo ésta tiene por objeto nuestra beatitud objetiva y que es Dios como máximo inteligible. Asimismo, la beatitud formal *sobrenatural* durante esta vida consiste en una sola operación del don de Sabiduría acerca de Dios Trino como santificador y beatificador: por lo tanto y al ser más perfecta, puede permanecer durante más tiempo que el acto beatífico natural a medida que el alma se purifica y eleva¹⁴⁴.

b) La estructura psicológica de la beatitud formal

Una vez determinado que la beatitud formal se reduce a la categoría de *actio*, es necesario determinar la esencia de la operación beatífica: ciertamente, en el ejercicio de una potencia que esté informada necesariamente por un hábito operativo, pues el acto beatífico es la operación más perfecta que puede realizar el hombre. De este modo, Santo Tomás comienza preguntándose - en el artículo tercero de la tercera cuestión - si la beatitud formal consiste en una operación de la potencia sensitiva, lo que será negado rotundamente.

La operación sensitiva no es formalmente posesiva de Dios porque él es un ente absolutamente incorpóreo, ni tampoco es posible alcanzarlo ya sea por el apetito concupiscible como el irascible debido a que se ordenan para la consecución o huida del bien o mal sensible respectivamente. El sentir se ordena al razonar como fin y por eso éste es más noble que aquél, como señala Santo Tomás: “Después de la vida

autem commune omni substantiae separatae quod intelligat id quod est supra se, et id quod est infra se, per modum suae substantiae, sic enim intelligitur aliquid secundum quod est in intelligente” (I, q.89, a.2). Por otro lado, cuando el Angélico dice que el hombre se ordena a una sola operación contemplativa no quiere decir que sea la única ejercida, sino a la que se dedica principalmente y así, por ejemplo, se puede meditar, leer, rezar y estudiar, todos aspectos de la contemplación: “*Vita contemplativa unum quidem actum habet in quo finaliter perficitur, scilicet contemplationem veritatis, a quo habet unitatem, habet autem multos actus quibus pervenit ad hunc actum finalem”* (II-II, q.180, a.3).

¹⁴⁴ Cf. *Idem*

nutritiva y aumentativa, sigue la *vida sensitiva*, la cual tampoco es propia del hombre porque conviene con el caballo, la vaca y cualquier animal. Por eso, en esta vida no consiste la felicidad y de esto puede desprenderse que la felicidad humana no consiste en ningún conocimiento sensible o delectación”¹⁴⁵. No obstante, las operaciones sensitivas pueden pertenecer *accidentalmente* a la beatitud formal *natural* durante esta vida en cuanto ésta necesariamente exige del concurso de los sentidos, ya que el acto del intelecto tanto práctico como especulativo necesita de ellos: *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*; y lo mismo puede aplicarse – aunque sólo de cierto modo - a la beatitud *sobrenatural* en cuanto recibimos las verdades divinas por la Revelación, lo cual exige el uso expedito de nuestro intelecto que no puede darse sin la operación de los sentidos: *fides ex auditu*. Por esta razón, puede concederse que materialmente nuestra beatitud formal *natural* durante esta vida, dependa de los sentidos en cuanto al proveer a nuestro intelecto el objeto material de intelección. Sin embargo, nuestro autor explica:

Esta dependencia no es intrínseca ni esencial, y vale sólo para la beatitud *natural*: pues la beatitud sobrenatural de esta vida se tiene más bien por revelación del divino esplendor que por abstracción de las cosas sensibles, y es posible que su uso *connatural* necesite del concurso de los sentidos internos¹⁴⁶.

Ahora bien, la beatitud formal del hombre necesariamente debe consistir en una operación realizada por alguna potencia espiritual del hombre. Por este motivo, el Santo Doctor se pregunta en el siguiente artículo si aquélla consiste en un acto de la voluntad o del intelecto, respondiendo categóricamente de la siguiente manera: “Digo, por tanto, que es imposible que la beatitud consista en un acto de la voluntad, en cuanto a lo que es esencialmente la beatitud, pues se desprende claramente de lo antes dicho, que ésta es la consecución del fin último. Pero la consecución del fin no consiste en el acto mismo de la voluntad, porque la voluntad se mueve a un fin cuando lo desea si está ausente, y cuando se deleita descansando en él si está presente. Pero es claro que el deseo mismo del fin no es su consecución, sino un

¹⁴⁵ In EN, I, lect.10, n.8

¹⁴⁶ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, III, n.81: Que la necesidad de la operación sensitiva no pertenezca a la esencia metafísica de la beatitud formal *natural*, se manifiesta más claramente cuando el alma se separe del cuerpo donde no operará sensitivamente tal como ocurre con las almas que actualmente viven en el Limbo.

movimiento hacia el fin. Ahora bien, la delectación le llega a la voluntad precisamente porque el fin está presente y no al contrario, que algo se haga presente porque la voluntad se deleita en ello. Por tanto, es necesario que haya algo distinto del acto de la voluntad por lo que el fin se haga presente a quien lo desea”¹⁴⁷.

La beatitud formal no puede consistir esencialmente en un acto de la voluntad, lo que es demostrado por el Padre Ramírez mediante dos argumentos que infiere a partir del cuerpo de este artículo: el primero o *propium*, señala que todos los actos de la voluntad se refieren principalmente a los *medios* - como el consenso, la elección o el uso de los bienes creados - y sólo *mediante* ellos alcanzar el fin último que es el Bien increado. Por el contrario, la razón de consecución y *adeptio* de la beatitud objetiva es *inmediata*, a diferencia de los actos propios de la voluntad - como querer o *velle*, gozar o *frui* y desear o *intendere* - que esencialmente postulan una distancia porque no poseen el fin: el deseo del fin no es la consecución del fin, sino movimiento hacia él¹⁴⁸. La misma experiencia nos demuestra que el *velle* y el *intendere* abstraen o prescinden de la presencia del objeto, por lo cual es contradictorio poner la esencia de la posesión real de la beatitud en un acto que indica prescindencia. Si bien, el *frui* indica posesión del objeto, éste debe entenderse como consecuencia o efecto de la acción que resulta de la operación perfecta y posesiva del sumo bien, pero no pertenece esencialmente a la beatitud formal¹⁴⁹.

Por otro lado, el segundo argumento o *analógico* compara al hombre con el movimiento natural. Del mismo modo como en el movimiento consideramos cuatros

¹⁴⁷ I-II, q.3, a.4: Según el Padre Ramírez, entre los principales representantes de la **primacía intelectual** del acto beatífico puede señalarse, aparte de Aristóteles y Santo Tomás, a J. CAPREOLO, *Defensiones theologicae Divi Thomae Aquinatis*, ed. Paban et Pègues, Turonibus, 1904, pp.145-47; a CAYETANO, *Commentaria in Summam Theologicam (In Primam Secundae)*, ed. cit., q.3, a.4 y a todos los tomistas tanto dominicos como carmelitas posteriores. Mientras que de la vereda de enfrente, son representantes de la **primacía de la voluntad** J. DUNS SCOTO, *Opus Parisiense in quatuor libros Sententiarum*, ed. Vives, Paris, t.XXI, pp.170-173 y H. SAN VÍCTOR, *De Laude Caritatis*, ML.176, 973A. Finalmente, en una **posición intermedia** se destaca a SAN ALBERTO MAGNO, *Commentarium in IV Sententiarum*, ed. Borgnet, Paris, t.XXX, p.671; a F. SUÁREZ, *Opera Omnia*, ed. cit., t. IV, d.8, s.1 y varios jesuitas que le daban cierta primacía intelectual *per prius* al acto beatífico y sólo *per posterius* a la voluntad.

¹⁴⁸ En el *capítulo primero* de la **Tercera Parte** trataremos especialmente acerca de los actos propios de la voluntad con respecto al fin. Para evitar confusiones, aprovechamos de incluir las variantes latinas de *velle*, *frui* e *intendere*, además de traducirlos al español: así, por ejemplo, para este último que significa literalmente *tender hacia*, el Padre Ramírez utiliza como sinónimo *desiderare*; mientras que también emplea *amare* o *delectari* como sinónimos de *querer* y *gozar* respectivamente.

¹⁴⁹ Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, III, n.94, A

cosas y así, por ejemplo, existe una propiedad que inclina proporcionadamente un móvil a su fin, como la gravedad atrae a la piedra al suelo; luego, analizamos el mismo movimiento del móvil y después el lugar (que es el fin del movimiento local), para finalmente considerar el reposo del móvil en el lugar; así también, la creatura intelectual es inclinada a su fin último de modo proporcionado, siendo atraída por éste y lo *quiere* provocando un acto de amor; luego, esa atracción le despierta el *deseo o la tendencia* y después su intelecto se dirige allí en búsqueda de su posesión; para finalmente, *gozar* del fin que precisamente consiste en el reposo de la voluntad tras la posesión del fin¹⁵⁰.

La esencia de la beatitud formal tampoco puede residir en un acto intelectual y volitivo simultáneo, por más que se haga la distinción *per prius* y *per posterius*. De esta manera, no puede consistir en muchas operaciones que simultáneamente son diferentes en especie y número - como sucede con las operaciones del intelecto y de la voluntad - sino que consiste esencialmente en una operación específica y numéricamente una: entonces, si esto le conviene a la beatitud natural *incohata* con cuánta mayor razón le convendrá a la *consummata*, lo que se comprueba en la semejanza existente entre nuestra beatitud y la angélica según las palabras del Aquinate: “En los ángeles beatos la última perfección es una operación, con la que se unen al bien increado; y esta operación es única y sempiterna en ellos”¹⁵¹. Conjuntamente, el hombre produce su beatitud formal al modo de causa eficiente y que no puede consistir en muchos actos simultáneos. Porque el beato opera su máxima perfección moral y psicológica por medio de una operación igualmente perfecta, que debe pertenecer a una sola potencia: es inadmisibles que una causa eficiente produzca al mismo tiempo muchos efectos totales, adecuados y perfectos¹⁵².

¹⁵⁰ Cf. *Ibidem*,

¹⁵¹ I-II, q.3, a.2 ad 4: No obstante, durante esta vida el ejercicio de esta única operación es imposible porque es incontinua y se multiplica por la interrupción, pero no desmiente que la esencia de la beatitud formal consista en una sola operación hacia la cual nos preparamos durante el tiempo, participando de ella y consumándola en la eternidad: “*Quantum ergo ad illam beatitudinem perfectam (= consummata), cessat obiectio, quia una et continua et sempiterna operatione in illo beatitudinis statu mens hominis Deo coniungitur. Sed in praesenti vita, quantum deficiamus ab unitate et continuitate talis operationis, tantum deficiamus a beatitudinis perfectione (= incohata). Est tamen aliqua participatio beatitudinis, et tanto maior, quanto operatio potest esse magis continua et una*” (*Idem*).

¹⁵² Santo Tomás formula en *Super Sententiis* y en la *Summa* el siguiente principio: “*Primo ergo modo nullum accidens potest esse in pluribus potentiis quia accidens numeratur et distinguitur penes*

Además, como el objeto formal se relaciona con su acto como forma y fin, resulta imposible que muchos actos diversos y de distinta especie lo alcancen, porque la gran cantidad de actos respecto de un mismo objeto es producto de la interrupción a la cual está sujeta la beatitud formal *incohata*, a diferencia de la *consummata* donde no hay interrupción ya que existe una sola operación. Aquel acto segundo exclusivo y por el cual el hombre alcanza esencialmente su beatitud formal, debe ser una operación intelectual pues ella es quien propiamente alcanza a Dios como Autor de la Naturaleza, tal como es expresado por el Padre Ramírez:

Porque el acto del intelecto es natural y esencialmente anterior al acto de la voluntad, como también el mismo intelecto es natural y esencialmente anterior a la voluntad, en cuanto primera facultad de la substancia espiritual y que emana de ésta, por lo cual se dice: nada es querido sin ser conocido (...) pues el intelecto al ser potencia formalmente cognoscitiva, es *primero aprehensiva* de su objeto y *atraída* por aquél para sí, *haciéndolo primeramente presente y poseído*; mientras que, por el contrario, la voluntad al ser potencia formalmente *apetitiva*, es *primero atraída hacia el objeto* no haciéndolo formalmente presente para sí, sino que en él descansa cuando se lo presentan y ha sido poseído *por otro*¹⁵³.

En efecto, como así el alma es raíz de la vida y beatitud del cuerpo; así también, el conocimiento es raíz del amor y el gozo, porque aquél es el principio y causa de éstos como forma y fin inmanente. Asimismo, el acto de la voluntad no es capaz de distinguir la verdadera beatitud formal de la falsa, porque aquélla ama, desea y se deleita en cualquier cosa que se le proponga como sumo bien; por eso y con mayor razón, esta distinción debe provenir del intelecto por cuyo acto somos esencialmente beatos: el hombre es capaz de su beatitud formal *natural* sólo y en cuanto es racional, es decir, porque difiere específica y esencialmente del resto del animales por su capacidad de entender como es explicado en *Contra Gentes*: “La voluntad en cuanto es apetito, no es propio de la naturaleza intelectual sino sólo en cuanto depende del intelecto. En sí mismo, el intelecto es propio de la naturaleza

materiam et distinctionem subjecti (...) Duae operationes non possunt esse simul unius potentiae, nisi una ad aliam ordinetur” (SS, IV, d.4, q.1, a.3, qc.2 co.; I, q.62, a.7 ad 3). Por esta razón, es imposible que la beatitud formal del hombre - que es un acto y por lo tanto accidente - esté por igual y del mismo modo en el intelecto y en la voluntad, actualizando y perfeccionando adecuadamente a estas potencias.

¹⁵³ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, III, n.101

intelectual y por eso la beatitud o felicidad consiste substancial y principalmente en un acto del intelecto más que en un acto de la voluntad”¹⁵⁴.

Por lo visto en los capítulos anteriores, Santo Tomás distingue en la beatitud formal *natural* durante esta vida una activa y otra contemplativa, ejercidas por los hábitos de la Prudencia y Sabiduría respectivamente. Si bien, la beatitud activa se ordena a la contemplativa como lo imperfecto a lo perfecto, debe señalarse que ambos hábitos o virtudes son actos intelectuales, lo que sigue corroborando nuestra posición. Antes de pasar a analizar las objeciones de este artículo, el Padre Ramírez profundiza en el pensamiento del Santo Doctor comparando y relacionando analógicamente todos los modos de beatitud, ya que poseen un constitutivo formal semejante:

Estos tres (modos) de beatitud formal convienen *analógicamente* (en esta ocasión, el Padre Ramírez habla de la beatitud formal *natural* y *sobrenatural* imperfecta, además de la *sobrenatural* perfecta. Sin embargo, el principio también se aplica a la beatitud formal *natural* perfecta); y, por eso, deben ser *semejantes en esencia o en constitutivo formal*, sin embargo no serían semejantes según su esencia o forma si una consistiese en un acto del intelecto y otra en un acto de la voluntad (...).

La beatitud de la patria (= *sobrenatural consummata*) perfecciona y completa a la beatitud *sobrenatural* de esta vida y a la *natural* según aquello que permanece en la patria tanto en una como en otra, no según aquello que se destruye; por eso, hablando propia y formalmente permanece la beatitud contemplativa y no la activa, porque la perfección y la compleción se hace propiamente según la línea de la contemplación, que es una línea esencialmente intelectual¹⁵⁵.

De las cinco objeciones esgrimidas en este artículo, analizaremos dos ya que pertenecen al campo filosófico mientras que las restantes son de índole estrictamente teológica. La primera, que corresponde a la segunda de las objeciones, seguramente debe ser la de mayor dificultad porque se refiere al acto y objeto formal de nuestra beatitud: “La beatitud es el sumo bien. Pero el bien es el objeto de la voluntad. Luego la beatitud consiste en una operación de la voluntad”¹⁵⁶. Ciertamente, la beatitud es el objeto de la voluntad - no de algún modo - sino primero y formal; sin embargo, el

¹⁵⁴ CG, III, c.26, n.8

¹⁵⁵ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, III, n.103 (los paréntesis y negritas son nuestros)

¹⁵⁶ I-II, q.3, a.4, II: Santo Tomás reconoce la dificultad de esta objeción y se pregunta lo mismo tanto en *Super Sententiis* como en *Contra Gentes*. En el primero denomina a la objeción como *praecipua* o principal: “*Praecipue cum obiectum voluntatis sit bonum, quod habet rationem finis; verum autem, quod est obiectum intellectus, non habet rationem finis nisi in quantum et ipsum est bonum*” (SS, IV, d.49, q.1, a.1, qc.2, I; Cf. CG, III, c.26, n.2).

primer objeto de la voluntad no es su acto como tampoco el primer objeto de la vista es la visión, sino lo visible: como el objeto de la voluntad es el fin y el de la visión el color, resulta imposible que el primer visible sea el acto de ver, porque todo ver se refiere a algún objeto visible. De allí que el Angélico responda: “Por el hecho mismo de que la beatitud pertenece a la voluntad como su propio objeto, se sigue que no pertenece a ella como su propio acto”¹⁵⁷. Por otro lado, si bien la beatitud material y formal son amables con amor de benevolencia y concupiscencia respectivamente, indicando que el acto propio de la voluntad tiene por objeto primero el fin último; no obstante la *adeptio* de la beatitud material - por la cual se define la beatitud formal - solamente se realiza por el acto del intelecto como hemos visto a lo largo del capítulo. Luego, como dice el Padre Ramírez siguiendo a Santo Tomás:

La beatitud objetiva (= material) en cuanto poseída por el acto intelectual, es *primer* objeto de la voluntad, porque el bien entendido o aprehendido por el intelecto es el propio acto de la voluntad. Como propuso vigorosamente Cayetano: *amamos no sólo el bien, sino el bien-conocido*¹⁵⁸.

El objeto del intelecto es la misma razón de bien en cuanto apetecible, sin embargo, el bien apetecible y cuya razón está en el intelecto, es objeto de la voluntad: la razón de bien no disminuye en lo más mínimo cuando decimos que es *verdadero bien*, sino obtiene todo su sentido y bondad¹⁵⁹.

La segunda objeción que examinaremos, correspondiente a la tercera del artículo, se refiere a la naturaleza de la voluntad y del fin último objetivo: “El fin último corresponde a lo primero que mueve (...). Pero lo primero que mueve a obrar es la voluntad, porque mueve las otras fuerzas. Luego la beatitud pertenece a la voluntad”¹⁶⁰. El orden de los fines responde al orden de los agentes y viceversa; del

¹⁵⁷ I-II, q.3, a.4 ad 2: Respondiendo a la objeción anterior de *Super Sententiis*, el Santo Doctor dice: “*Si enim intellectus intelligit se intelligere, oportet quod intelligat se intelligere aliquid; et si dicas quod intelligit se intelligere hoc quod est se intelligere, adhuc oportebit aliud ponere, et sic in infinitum. Patet ergo quod ipsum intelligere non potest esse primum objectum intellectus; et eadem ratione nec ipsum velle potest esse objectum primum voluntatis. Cum ergo obiectum primum voluntatis sit finis ultimus, impossibile est quod aliquis voluntatis actus sit ultimus finis voluntatis*” (SS, IV, d.49, q.1, a.1, qc.2, ad 1).

¹⁵⁸ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, III, n.109: El Angélico precisa estas palabras del siguiente modo: “*Bonum sub ratione boni, idest appetibilis, per prius pertinet ad voluntatem quam ad rationem. Sed tamen per prius pertinet ad rationem sub ratione veri, quam ad voluntatem sub ratione appetibilis, quia appetitus voluntatis non potest esse de bono, nisi prius a ratione apprehendatur*” (I-II, q.19, a.3 ad 1).

¹⁵⁹ Cf. I, q.82, a.3

¹⁶⁰ I-II, q.3, a.4, III

mismo modo como las causas final y eficiente se relacionan mutuamente, aunque sean de diverso género. Pero en el hombre es posible distinguir dos tipos de movimientos en sus potencias espirituales para el ejercicio de sus operaciones: mientras el intelecto mueve al modo de objeto o fin, la voluntad lo hace al modo de sujeto o agente; sin embargo, el intelecto es quien primeramente se mueve, en cambio, la voluntad lo hace sólo en cuanto se subordina al intelecto. Esto se explica debido a que aquél se mueve por razón del fin y del objeto y como el fin es la primera de las causas al ser causa de la causalidad eficiente – en esta relación representada por la voluntad - necesariamente tendrá la prioridad del movimiento, del mismo modo como el objeto es anterior al sujeto o la forma a la materia¹⁶¹.

Que la voluntad se subordine al intelecto no significa que ésta se reduzca a él, sino que su acto propio real y formalmente se refiere al fin último tanto de manera antecedente como consecuente: es decir, el movimiento hacia al fin comienza en el agente por un acto de querer, y luego de haberlo poseído, termina con un acto de gozo porque tanto el *velle* o *amoris* como el *gaudium* o *fruitio* son actos de la voluntad, tal como lo sintetiza Santo Tomás: “El entendimiento capta el fin primero que la voluntad, si bien el movimiento hacia el fin arranca de la voluntad. Por eso se debe a la voluntad lo que se sigue en último lugar de la consecución del fin, es decir, la delectación o fruición”¹⁶². Por esta razón y sólo bajo cierto aspecto, la voluntad mueve *accidentalmente* al intelecto en cuanto desea el fin último, pero sin olvidar que este fin fue primeramente aprehendido por el intelecto, porque el agente no se mueve sino es por el fin. Así, por ejemplo, la voluntad desea la vida contemplativa que le ha sido mostrada por intelecto, poniendo todos los medios para que éste la alcance mediante su acto y, luego de poseerla, se deleite en ella¹⁶³.

Antes de finalizar este parágrafo, en el que hemos despejado la incertidumbre acerca de la potencia por cuyo acto alcanzamos la beatitud formal, es necesario seguir precisando aún más y preguntarnos si el acto beatífico natural pertenece al intelecto agente o posible. Si bien, San Alberto Magno sostenía que gracias al

¹⁶¹ Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, III, n.111.

¹⁶² I-II, q.3, a.4 ad 3

¹⁶³ “*Voluntas plus et principalius vult actum intellectus, qui est visio Dei, quam quaecumque actum proprium; quia visio Dei est eius principale obiectum post Deum*” (J. CAPREOLO, *Defensiones theologicae Divi Thomae Aquinatis*, ed. cit., p.155 en S. RAMÍREZ, (ed.), *op. cit.*, III, n.113).

intelecto agente el hombre era formalmente beato no sólo en cuanto no encierra potencialidad, sino también, porque procede de Dios como una imagen patente de él: la esencia divina es ejemplar de todo ente y a través de nuestro intelecto agente – que es su imagen en nosotros – entendemos todas las cosas¹⁶⁴. Sin embargo, el Padre Ramírez amparándose en la doctrina del Angélico responde:

El acto propio del intelecto agente no es entender, sino abstraer lo inteligible de las cosas sensibles para que puedan ser entendidas por el intelecto posible. Además, la beatitud formal es esencialmente ver o entender, no simplemente abstraer¹⁶⁵.

Aunque estas palabras se apliquen de modo más propio a la beatitud formal *sobrenatural*; sin embargo, es posible extraer conclusiones filosóficas que señalan las funciones esenciales de cada intelecto. Por esta razón, el intelecto agente no es capaz de recibir el hábito de la Sabiduría porque al ser una facultad activa no es potencialmente apta para ello, además de estar determinada para ejercer sólo una operación: la abstracción de la especie inteligible que procede de la imagen, como señala al respecto el Santo Doctor: “El alma intelectiva puede hacer todos los inteligibles gracias a una luz natural que tiene *in actu* sin que por esto reciba algo de otro, y por eso la potencia que hace esto es *simpliciter activa* y se denomina intelecto agente, el cual no opera mediante algún hábito”¹⁶⁶. Esto se corrobora cuando comparamos la naturaleza angélica - puramente espiritual y semejante al alma separada del hombre - con la naturaleza humana; pues, son comparables porque ambas son capaces de la beatitud formal, la diferencia radica en que el ángel no tiene intelecto agente ya que no necesita abstraer para conocer, sino sólo tiene intelecto posible y, por lo tanto, es éste quien debe operar su acto beatífico¹⁶⁷.

¹⁶⁴ “*Ibi enim incircumscripsum lumen deitatis quod est Deus ipse, unitur intellectui agenti, et sic effunditur substantialiter super totam animam et implet eam; et hoc modo plena erit ipso Deo, qui est sua beatitudo*” (SAN ALBERTO MAGNO, *Commentarium in IV Sententiarum*, ed. cit., p.670 en S. RAMÍREZ, (ed.), *op. cit.*, III, n.116).

¹⁶⁵ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, III, 117

¹⁶⁶ SS, III, d.14, q.1, a.1, qc.2 ad 2: Además, el intelecto agente no puede ser sujeto de ningún hábito, ni de un acto primero ni segundo, a diferencia del intelecto posible que sí puede recibir los hábitos y las especies inteligibles (Cf. J. CAPREOLO, *op. cit.*, p.213 en S. RAMÍREZ, (ed.), *op. cit.*, III, n.118).

¹⁶⁷ “*Per intellectum agentem differt homo specie ab angelis, non per intellectum possibilem primo et per se, nam intellectus angelicus est potentia passiva, maxime in ordine ad supernaturalia*” (S. RAMÍREZ, *op. cit.*, III, n.119).

Ciertamente, puede argumentarse que el intelecto agente es más noble que el posible - del mismo modo como la virtud activa es más noble que la pasiva – pero esta nobleza debe entenderse *secundum quid* como nos dice el Padre Ramírez:

Si son comparados en el *orden natural*, el intelecto agente excede al posible *in sensu formali tantum*, en cuanto aquél es activo y éste pasivo; *non in sensu totali et adaequato*, en cuanto el intelecto posible ya actualizado por el agente, ejerce más activamente la operación del entender: pues el acto de entender activamente es más perfecto que el de abstraer activamente las especies inteligibles procedente de las imágenes, en cuanto éste se ordena esencialmente a aquél como a su fin¹⁶⁸.

Es imposible que nuestro intelecto agente opere el acto beatífico, aunque pueda disponernos a él por la información de las especies que hace en nuestro intelecto posible, sobre todo cuando tenemos en cuenta que está determinado a extraer lo inteligible del conocimiento sensible, aunque éste se oponga a la razón espiritual del fin último. Ahora bien y como veremos más adelante, para la *adeptio* de nuestra beatitud material el intelecto posible necesitará ser actualizado para alcanzar su perfección última no ya por el intelecto agente, sino por un *Agente sublime* en quien estén las razones de todas las cosas¹⁶⁹.

c) La primacía intelectual del acto beatífico *natural*

El nombre de este parágrafo - que coincide con el título de nuestra tesis - está destinado no sólo a profundizar las conclusiones arrojadas en el parágrafo anterior, sino también, a penetrar en el modo intelectual de la operación beatífica *natural*. Para determinar esto, Santo Tomás se pregunta - en el quinto artículo de esta cuestión - si la beatitud es una operación del intelecto especulativo o práctico, a lo que responde: “La beatitud consiste *más* en una operación del intelecto especulativo que del práctico”¹⁷⁰. Observemos cómo el Angélico no excluye una de las opciones - tal

¹⁶⁸ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, III, n.119

¹⁶⁹ “*Intellectus possibilis, ultra potentiam passivam naturalem, quae proportionatur potentiae activae intellectus agentis, habet potentiam passivam obedientialem, quam non potest actuare potentia activa intellectus agentis, sed solus Deus supernaturaliter illuminans illam*” (*Idem*). Esta necesidad de que Dios deba unirse a nuestro intelecto no sólo se verifica en la visión beatífica mediante el hábito del *lumen gloriae*, que será nuestra beatitud formal *sobrenatural*; sino también y de algún modo, aunque esencialmente imperfecto, en lo que hubiese sido nuestra beatitud formal *natural* porque directamente hubiese imprimido las especies inteligibles de todas las cosas en nuestra alma.

¹⁷⁰ I-II, q.3, a.5: “*Beatitudo, cum sit ultimus finis, propter seipsam quaeritur, et non propter alterum. Sed cognitio practica ordinatur ad alterum tamquam ad finem, quia ad opus, non autem speculativa,*

como viene ocurriendo a lo largo del artículo – sino más bien, indica la primacía del acto de un intelecto por sobre el otro porque, a diferencia del intelecto especulativo, el acto del intelecto práctico nos se busca por sí mismo sino por la acción. Además, el teólogo salamantino añade:

La beatitud objetiva primero conviene al intelecto bajo razón de Suma Verdad y después a la voluntad bajo razón de Sumo Bien, así como también al intelecto le conviene primero bajo razón de Verdadero Bien que bajo razón de Bien Verdadero. Pues, le conviene al intelecto especulativo bajo razón de Verdadero Bien, cuya operación propia es alcanzar la verdad; y luego recién le conviene al intelecto práctico bajo razón de Bien Verdadero el cual es llevado al bien primeramente a causa de la voluntad de la cual depende, aunque aquél lo alcance formalmente bajo razón de verdad¹⁷¹.

De esta manera, el intelecto especulativo tiene primacía sobre el práctico, lo cual no impide que la beatitud objetiva le convenga primero al intelecto práctico – en cuanto bien *verdadero* – que a la voluntad. Por otro lado, Santo Tomás sostiene que la delectación no aparta de su género al intelecto especulativo y que sigue siendo más pura que la del práctico, aunque debe precisarse que aquélla se encuentra de modo distinto tanto en la contemplación natural como en la sobrenatural: “La operación cognoscitiva puede ser afectiva de dos modos: primero, en cuanto es perfección del cognoscente y tal afectividad de la operación cognoscitiva procede del *amor de sí*, y así era la afectividad en la vida contemplativa de los filósofos; segundo, en cuanto se termina en el objeto (= Dios) y así el deseo de la contemplación procede del *amor del objeto* (...) y, de este modo, la vida contemplativa de los santos tiene afectividad”¹⁷².

La beatitud formal tampoco puede consistir en un acto integral de ambos intelectos, porque el acto del intelecto práctico se ordena al acto de la voluntad, en cuanto se dirige al bien que está afuera de él como fin inmediato y, por lo tanto, sostener aquella integralidad sería sinónimo de defender que el acto beatífico consiste igualmente en un acto intelectual y voluntario, lo cual fue rebatido más

sed propter seipsam quaeritur. Ergo beatitudo magis consistit in intellectu speculativo quam practico” (SS, IV, d.49, q.1, a.1, qc.3).

¹⁷¹ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, III, n.127

¹⁷² SS, III, d.35, q.1, a.2, qc.1: “*Finis contemplationis, inquantum contemplatio, est veritas tantum; sed secundum quod contemplatio accipit rationem vitae, sic induit rationem affectati et boni (...) Relatio autem ad affectionem vel antecedentem vel consequentem non trahit ipsum extra genus speculativi intellectus*” (DV, q.14, a.4)

arriba¹⁷³. Además, el acto beatífico natural es contemplativo y se relaciona con la praxis sólo durante esta vida, según una anterioridad y posterioridad, tal como es repetido por Santo Tomás en el cuerpo del artículo: “Por eso, la beatitud última y perfecta, que se espera en la vida futura, consiste toda ella en la contemplación. Pero la beatitud **imperfecta**, como puede tenerse aquí, consiste en *primer lugar* y *principalmente* en la contemplación; en *segundo lugar*, en la operación del entendimiento práctico que ordena las acciones y pasiones humanas”¹⁷⁴.

Cuando se separe el alma del cuerpo desaparecerá la vida activa debido a que no será necesario ordenar ni nuestras acciones ni pasiones, permaneciendo sólo el acto del intelecto especulativo que es la contemplación. Aún así, debe señalarse que la contemplación filosófica es diferente tanto en esta vida como en la otra, porque mientras aquí – en estado de unión – se asemeja a la especulación abstracta al necesitar de los fantasmas para elevarnos a las realidades metafísicas, allá – en estado de separación – el alma las contemplará en su propia esencia al modo de los ángeles. En todo caso, la contemplación sobrenatural - *propie dicte* - excederá infinitamente a esta última ya que consistirá en la visión inmediata e intuitiva del Sumo Bien: “El nombre de contemplación significa aquel acto de quien contempla a Dios en sí mismo; en cambio, la especulación significa más bien el acto de quien observa las cosas divinas en las realidades creadas como en un espejo o *speculo*”¹⁷⁵.

Nuestra beatitud formal *consummata* consiste esencialmente en la operación óptima de la potencia más noble con respecto al objeto más excelente que es Dios, pues al ser la perfección psicológica del beato, aquélla necesariamente debe consistir en su operación más perfecta. Según el teólogo salamantino, la operación es especificada por su objeto y, como puede vislumbrarse, la operación del intelecto especulativo es la más perfecta de todas y, por lo tanto, es él quien debe operar el acto beatífico tanto natural como sobrenatural. Esta operación, al tener a Dios por objeto que de ningún modo puede ser operable por el hombre, es esencialmente acerca de la Causa Primera en cuanto exclusivamente especulable o contemplable¹⁷⁶. Además, la operación del intelecto especulativo es *per se primo* operación del

¹⁷³ Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, III, n.128

¹⁷⁴ I-II, q.3, a.4 (las negritas y cursivas son nuestras)

¹⁷⁵ SS, III, d.35, q.1, a2, qc.3

¹⁷⁶ Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, III, n.131

intelecto posible el cual - como dijimos más arriba - es la potencia más noble del alma humana porque gracias a él entendemos asemejándonos a Dios y a los ángeles. Sin embargo, para que el intelecto posible ejerza su operación óptima es necesario que sea elevado por el hábito especulativo intelectual más excelente que es la Sabiduría. Esto se debe a que el intelecto posible no puede operar sin mediante un hábito, a diferencia del intelecto agente porque “la operación, requerida para la felicidad, no puede ser perfecta si la potencia no es perfeccionada por el hábito, en cuanto produce la operación buena”¹⁷⁷.

Por otro lado, la beatitud formal en cuanto fin último *subjetivo* del hombre no se ordena a otro fin inmanente, sino sólo a la beatitud objetiva que es fin exterior. Del mismo modo, tampoco es propio del intelecto especulativo ordenarse a otro como sí ocurre con el intelecto práctico que esencialmente se ordena no sólo a un fin exterior, sino también, a uno interior como son las operaciones rectas de nuestros apetitos superiores e inferiores. En otras palabras, el fin propio del intelecto especulativo es solamente la operación de entender o especular, mientras que el del intelecto práctico son las acciones que van más allá del entender o conocer como explica Santo Tomás: “En esto difieren el entendimiento especulativo y el práctico, ya que el entendimiento especulativo no ordena lo que percibe a la acción, sino a la consideración de la verdad. Por su parte, el práctico ordena lo aprehendido a la acción”¹⁷⁸. Por lo tanto y nuevamente, como la operación del intelecto especulativo coincide con nuestra beatitud formal, necesariamente debe ser él quien opere nuestro acto beatífico.

La beatitud formal debe consistir esencialmente en aquella operación por la cual el hombre coincide con Dios y los ángeles, no en aquellas operaciones que compartimos con el resto de los animales y seres vivos. Pero el hombre coincide con estas realidades metafísicas por la operación de su intelecto especulativo, mientras que comparte con los animales aquellas operaciones que dependen del cuerpo. Incluso, el acto por excelencia del intelecto práctico que es la Prudencia, puede asemejarse a la sagacidad del perro o del gato de tal grado como si la estimativa animal participase de algún modo de aquella virtud, lo que de ninguna manera ocurre

¹⁷⁷ In EN, X, lect.10, n.6

¹⁷⁸ I, q.79, a.11

con la Sabiduría y sobre todo cuando tenemos en cuenta las cinco propiedades de la beatitud formal que el Padre Ramírez recoge de Aristóteles:

La beatitud formal consiste esencialmente en una operación que sea perfectamente una o única que sea del todo continua o ininterrumpida, $\acute{\alpha}$, eterna; que sea delectabilísima, η que sea por sí plenamente suficiente, $\acute{\upsilon}$ $\acute{\alpha}$ y finalmente que sea del todo pacífica y en reposo, η $\grave{\iota}$ $\grave{\alpha}$ ¹⁷⁹.

La operación perfecta del intelecto especulativo – que es la contemplación – es esencialmente *única*, asemejándose al ángel que no necesita de tres operaciones para entender, sino sólo por simple aprehensión intuye la verdad. Durante esta vida puede haber muchos actos debido al estado de unión, pero todos se ordenan a uno solo que es el acto beatífico o contemplación de la verdad. Por esta razón y cuando el alma se separe del cuerpo, el acto beatífico será máximamente diuturno e *ininterrumpido* porque estará abstraído con total trascendencia del movimiento y del tiempo, teniendo por objeto sólo las realidades divinas y eternas. Además, este acto será operado por intelecto posible que es potencia inorgánica y propia del alma separada, procediendo inmediatamente del hábito intelectual más perfecto en su especie que es la Sabiduría. Por el contrario, el intelecto práctico dirige las operaciones humanas por medio del hábito de la Prudencia, la cual tiene por objeto las realidades temporales y mudables.

El acto beatífico es máximamente *delectable* porque versa acerca de los bienes perfectos como son los divinos y eternos; poseyéndolos mediante los actos más excelentes del hábito más noble que es la Sabiduría, como señala al respecto el teólogo salamantino:

Porque el intelecto especulativo es máximamente reflexivo sobre sí mismo, por eso la operación especulativa perfecta puede conocer máximamente no sólo el objeto contemplado, sino también (se conoce) a sí misma en cuanto lo posee: la delectación, entre otras cosas, tanto mayor es cuanto más se conoce al objeto delectante y su posesión¹⁸⁰.

¹⁷⁹ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, III, n.134; Cf. ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, ed. cit., X, 1176b-1179b. Por otro lado, así como nosotros nos asemejamos a los ángeles por la contemplación, los animales se asemejan a nosotros por la estimativa: “*Quod homo, inquantum est contemplativus, est aliquid supra hominem: quia in intellectus simplici visione continuatur homo superioribus substantiis, quae intelligentiae vel Angeli dicuntur, sicut animalia continuantur hominibus in vi aestimativa, quae est supremum in eis, secundum quam aliquid simile operibus rationis operantur*” (SS, III, d.35, q.1, a.2, qc.2 ad 1).

¹⁸⁰ *Idem*

El grado de delectación aumenta cuando la operación es más propia y connatural; por lo tanto, como la especulación es la operación más propia de la naturaleza racional, también debe ser la más deleitable. Del mismo modo, el acto beatífico es la operación humana más *suficiente* porque la vida contemplativa se busca por sí misma y no en orden a otra como la vida activa. La contemplación de la verdad es una operación esencialmente intrínseca y el grado de perfección será mayor en aquellos que tienen más cultivado el hábito de la Sabiduría, porque cuanto más conocen tienen menos necesidad de las operaciones de la vida activa: “Aquel que se dedica a la especulación no necesita de tales (operaciones de la vida activa) para su operación (contemplativa); sino más bien, puede decirse que los bienes exteriores impiden al hombre de la especulación, debido a la solitud que le demandan, distrayendo su espíritu para que no pueda dedicarse totalmente a ella”¹⁸¹.

Y, como última característica, el acto beatífico es el más quieto y *tranquilo* porque es acerca de las realidades inmóviles como son las divinas, que siempre permanecen y no están sujetas a las vicisitudes del tiempo presente. Además y al separarnos de la materia, la especulación nos abstrae del movimiento y del tiempo al ser efectuada por el intelecto posible y el hábito de la Sabiduría que son propiamente inmateriales. Sin embargo, el reposo no es posible alcanzarlo sino sólo en las últimas etapas de nuestra vida, cuando superemos las imperfecciones y sus necesidades que se opongan a la contemplación, tal como dice el Angélico: “La felicidad consiste en cierto descanso; pues *descansar* se dice de alguien cuando no le queda nada por hacer, y esto acontece cuando ha llegado al fin”¹⁸². Nuestro autor agrega que esta perfecta *vacatio* no significa la privación de toda operación, sino más bien, la exclusión de todo trabajo y enfermedad, algo que durante el estado de unión se puede alcanzar de modo muy imperfecto a diferencia del estado de separación donde ni el

¹⁸¹ In EN, X, lect.12, n.10

¹⁸² In EN, X, lect.11, n.1: En *Super Sententiis*, Santo Tomás le atribuye a los filósofos esta reflexión: “*Et similiter etiam felicitas contemplativa, de qua philosophi tractaverunt, in contemplatione Dei consistit: quia, secundum philosophum, consistit in actu altissimae potentiae quae in nobis est, scilicet intellectus, et in habitu nobilissimo, scilicet sapientia, et etiam objecto dignissimo, quod Deus est. Unde enim philosophi ultimum tempus vitae suae reservabant, ut dicitur, ad contemplandum divina, praecedens tempus in aliis scientiis expedientes, ut ex illis habiliores fierent ad considerandum divina*” (SS, III, d.35, q.1, a.2, qc.3).

cuerpo fatigado ni las pasiones vehementes impiden el ejercicio pleno del acto beatífico natural¹⁸³.

Todas estas características deben entenderse a la luz de un aspecto fundamental de la beatitud formal: el hombre es capaz de Dios - la beatitud objetiva - en cuanto es *imago Dei*. Esta imagen se manifiesta en nuestra naturaleza racional, y sobre todo, en nuestro intelecto especulativo porque tiene por objeto las realidades divinas participando así de la misma ciencia de Dios; a diferencia del intelecto práctico, que mira principalmente a las realidades temporales. En efecto, el Santo Doctor nos explica el recto modo en que debemos interpretar esta imagen: “La imagen consiste *principalmente* en la potencia cognitiva, porque a partir de la memoria y la inteligencia nace la voluntad; donde toda imagen es en parte intelectual como raíz y por eso todo lo que se le atribuye al hombre en razón de imagen considera (su parte) intelectual y, consecuentemente, (su parte) afectiva”¹⁸⁴.

El Angélico se está refiriendo al intelecto posible cuando habla de *potentia cognitiva*, el cual es *per se primo* especulativo y sólo *per se secundo* práctico que - a raíz del conocimiento de lo verdadero - mueve afectivamente a la voluntad presentándole su objeto que es el bien, según lo explicado por el Padre Ramírez cuando aplica este movimiento al acto beatífico:

La razón de *Suma Verdad* es naturalmente anterior a la razón de *Suma Bondad*; por un lado, porque la verdad es naturalmente anterior al bien y, por otro, porque también es alcanzada por el beato primero bajo razón de *Suma Verdad* que de *Bondad*, pues es alcanzada bajo razón de *Suma Verdad* *por su intelecto* mientras que es alcanzada bajo razón de *Suma Bondad* *por su voluntad*¹⁸⁵

Según lo visto en el capítulo anterior, el intelecto es movido por el ente bajo razón de verdad en el género de la causa formal; mientras que la voluntad es movida en el género de la causa final bajo razón de bien, pero la razón final del movimiento de la voluntad proviene de la razón formal del movimiento del intelecto, ya que éste

¹⁸³ Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, III, n.134

¹⁸⁴ SS, IV, d.4, q.1, a.3, qc.3: “*Intellectualis natura attingit ad imitationem divinam, in qua quodammodo consistit species naturae ejus; et inde est quod in eadem operatione ponimus ultimam felicitatem intellectualis creaturae, in qua est felicitas Dei, scilicet in contemplatione intellectiva; et ideo sola intellectualis creatura rationabiliter ad imaginem Dei dicitur esse*” (SS, II, d.16, q.1, a.2).

¹⁸⁵ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, III, n.137

conoce al ente como verdadero y bueno. De esta manera, el acto beatífico aprehende a Dios al mismo tiempo como Sumo Bien y como Suma Verdad:

Pues – nos explica el teólogo salamantino – como la beatitud objetiva (= Dios) mueve al intelecto del beato y así éste se mueve beatíficamente; así también, como se mueve beatíficamente es formalmente beato. Por eso, el hombre es formalmente beato *per se primo* por el intelecto especulativo y *per se secundo* por el práctico o afectivo¹⁸⁶.

Si bien, existe una clara primacía intelectual del acto beatífico como venimos comentando a lo largo de estas páginas, no puede decirse que la beatitud formal sea absolutamente especulativa con desconsideración de todo afecto. La beatitud creada es una participación de la beatitud increada y así, por el conocimiento perfecto que Dios tiene de sí mismo - el cual no es reductivamente especulativo sino que necesariamente conlleva amor - decimos que es beatísimo; con mayor razón, nuestra beatitud formal no desconsidera el afecto sobre todo en cuanto *sobrenatural*: la razón y perfección de la imagen divina en el hombre consiste en ascender y asemejarse a su ejemplar por imitación que es *per se primo* especulativa, aunque también es afectiva y amorosa *per se secundo* tal como lo ha visto Aristóteles según lo atestigua el Padre Ramírez:

Lo que el mismo Aristóteles vio (la beatitud increada y su imagen en el hombre), sin propiedad y apropiación de las personas divinas, que no pudo conjeturar, sino sólo considerando lo que mira a la naturaleza divina. Pues, dice que la beatitud de Dios consiste en la altísima contemplación de sí: ἡ ὕψιστος ἐξ ἑαυτοῦ, μὴ ὅτι ἐκ τινος, ἡ ἀπείρονος, que es la Contemplación por esencia y por eso óptima y máximamente deleitable: ἡ ἰσοπέδη ἡ ἀπείρονος. Y añade que la beatitud del hombre consiste en ascender de este modo por imitación a la contemplación delectabilísima de Dios: ὡς ἂν ἰσοπέδη ἡ ἰσοπέδη ἡ ἀπείρονος ἡ ἀπείρονος¹⁸⁷.

No sólo la beatitud increada es ejemplar de nuestra beatitud formal, sino también, la misma beatitud formal *inchoata* es ejemplada por la *consummata* del mismo modo como la beatitud *natural* lo es con respecto a la *sobrenatural*. Aquello que le conviene a la beatitud ejemplada, con mayor razón y de forma más perfecta le

¹⁸⁶ *Idem*: Recordemos que el acto del intelecto práctico es esencialmente razón del movimiento de la voluntad y a esta moción se refiere el Padre Ramírez cuando habla de práctico o afectivo. En efecto, este movimiento práctico-afectivo es sintetizado por Santo Tomás como *vis appetitiva*: “*Ex hoc ipso quod veritas est finis contemplationis, habet rationem boni appetibilis et amabilis et delectantis. Et secundum hoc pertinet ad vim appetitivam*” (II-II, q.180, a.1 ad 1).

¹⁸⁷ *Idem*; Cf. ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, ed. cit., X, 1178a-1179b

conviene a la beatitud ejemplar, existiendo una comparación de causa y efecto entre ambas. Por esta relación de ejemplaridad, es posible deducir que a los cuatro modos de beatitud les conviene ser *per se primo* especulativa y sólo *per se secundo* práctica o afectiva: tanto Cayetano como todos los tomistas posteriores pusieron la beatitud formal del hombre en la contemplación de la verdad y de la cual se sigue un gozo deleitabilísimo, aunque sólo pueda alcanzarse de modo imperfecto durante esta vida¹⁸⁸.

Antes de analizar el próximo artículo, el teólogo salamantino revisa las dos primeras objeciones de este quinto artículo para reafirmar aún más los argumentos que hemos esgrimido a lo largo de este párrafo¹⁸⁹. La primera dice: “El fin último de toda creatura es asemejarse a Dios. Pero el hombre se asemeja más a Dios por el entendimiento práctico, que es causa de las cosas entendidas, que por el especulativo, que recibe su ciencia de las cosas”¹⁹⁰. Ahora bien, esta asimilación del hombre a Dios por la operación intelectual puede ser tanto por *conformidad* como por *proporcionalidad*: la primera, que es directa e inmediata - siendo llamada por el Santo Doctor como unión o información - es la más perfecta, porque la beatitud formal consiste en asemejarnos a Dios por medio del acto intelectual, así como el cognoscente se conforma o une con el objeto conocido. Además, tal como dijimos más arriba, esta asimilación se basa en la imagen de Dios en el hombre que se realiza *per se primo* por la operación del intelecto especulativo, que es la contemplación, y por el cual nuestro intelecto – de alguna manera – se conforma con su objeto que es Dios: “Se puede decir que Dios no tiene conocimiento práctico, sino sólo especulativo, del principal objeto conocido, que es su esencia”¹⁹¹.

Mientras que la segunda, es indirecta y pertenece tanto al intelecto especulativo como el práctico. Por un lado, pertenece al intelecto especulativo porque existe una proporción entre la beatitud increada y creada: así como Dios se conoce contemplativamente y por eso es beatísimo; así también, la creatura conociéndolo contemplativamente es beata porque ésta no puede ser dichosa sino se

¹⁸⁸ Cf. CAYETANO, *Commentaria in Summam Theologicam (In Primam Pars)*, ed. cit., q.4, a.4 en S. RAMÍREZ, (ed.), *op. cit.*, III, n.138.

¹⁸⁹ Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, III, n.139

¹⁹⁰ I-II, q.3, a.5, I

¹⁹¹ I-II, q.3, a.5 ad 1

asemeja a Dios en cuanto beato. Por otro, pertenece al intelecto práctico porque Dios - como creador de todas las cosas - es causa y medida de verdad de todo aquello que no sea él: del mismo modo y por analogía de proporcionalidad, la obra del artista será verdadera en cuanto se adecue a su intelecto práctico. Sin embargo, esta asimilación no constituye la beatitud formal del hombre: pues, así como Dios no es formalmente beato entendiendo y creando otra cosa fuera de él por su intelecto práctico; así tampoco, lo será el hombre produciendo obras de arte e imitando a Dios por la operación de este intelecto.

La segunda objeción que vamos a analizar, se basa en la operación de nuestro intelecto práctico: “La beatitud es el bien perfecto del hombre. Pero el entendimiento práctico se ordena más al bien que el especulativo, que se ordena a la verdad. Por eso también nos llamamos buenos según la perfección del entendimiento práctico y no según la perfección del entendimiento especulativo; por ésta, en cambio, nos llamamos sabios o inteligentes”¹⁹². La objeción reconoce que la beatitud formal - al ser la máxima perfección del hombre - debe consistir en la operación de su potencia más perfecta que es el intelecto. Pero como habíamos visto más arriba, mientras la operación del intelecto especulativo se ordena a un bien *intra se* y que esencialmente le es inmanente como es el entender; el acto del intelecto práctico lo hace en referencia a un bien *extra se* que es la acción, ya sea de la voluntad como también del apetito sensitivo o los miembros corpóreos. De esta manera, la beatitud formal que es el fin último *subjetivo* del hombre y que no se ordena a ningún otro fin inmanente, le repugnaría ser una operación del intelecto práctico, tal como responde Santo Tomás: “El entendimiento práctico se ordena al bien que está fuera de él, mientras que el entendimiento especulativo tiene el bien en sí mismo, es decir, la contemplación de la verdad. Si ese bien es perfecto, todo el hombre se perfecciona y hace bueno, pero ciertamente no lo tiene el entendimiento práctico, sino que ordena a él”¹⁹³.

Ahora bien, debemos precisar estas palabras de Santo Tomás y desentrañar cómo los hábitos intelectuales pueden hacer mejor al hombre que los hábitos morales. De allí que el Padre Ramírez comience distinguiendo el orden natural del sobrenatural: mientras que en el primero, los hábitos intelectuales pueden hacer

¹⁹² I-II, q.3, a.5, II

¹⁹³ I-II, q.3, a.5 ad 2

mejor al hombre aunque con algunas condiciones; en el segundo, la superioridad es incondicionada¹⁹⁴. Porque en el orden natural es necesario distinguir tanto un orden psicológico como moral: si consideramos el primero, es evidente que existe una superioridad de los hábitos especulativos por sobre los morales puesto que aquéllos se refieren a un objeto más alto y superior al hombre, coincidentes con su fin último; mientras que los hábitos morales o del intelecto práctico se dirigen a un objeto inferior a él, como es ordenar sus pasiones y operaciones. Si consideramos el orden moral, debemos subdistinguir su bondad y perfección *quoad specificationem* y *quoad exercitium*: con respecto a la primera, los hábitos intelectuales tienen más bondad y perfección moral porque el objeto al cual se refieren es el más bueno; sin embargo y con respecto al segundo, los hábitos morales tienen mayor perfección moral debido al imperio que ejercen y así, dirigidos por la Prudencia, nos llevan a un recto uso de las acciones morales, lo cual no pertenece a los hábitos especulativos que no suponen necesariamente la rectitud del apetito¹⁹⁵. Sin embargo, en el orden sobrenatural los hábitos intelectuales exceden absolutamente a los morales porque los dones de Intelecto, Ciencia y Sabiduría ya suponen la rectificación de la voluntad por la Caridad. Esto se manifestará más claramente en la visión beatífica con el *lumen gloriae*, que es el hábito intelectual por el cual - única y exclusivamente - podremos ver la esencia divina.

De acuerdo a lo que hemos visto a lo largo de este capítulo, la beatitud formal *natural* durante esta vida debe consistir esencialmente en el acto cognoscitivo de Dios por medio de los hábitos especulativos o intelectuales que tenemos en el estado de unión. Por esta razón, Santo Tomás se pregunta el artículo sexto de esta cuestión, si nuestra beatitud formal consiste en la consideración de las ciencias especulativas. Antes de desarrollar una respuesta, el Padre Ramírez señala que estas ciencias se refieren a los tres hábitos especulativos:

¹⁹⁴ Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, III, n.143

¹⁹⁵ No obstante, esta superioridad es sólo accidental como se encarga de aclarar el Santo Doctor: "*Prudentia considerat ea quibus pervenitur ad felicitatem, sed sapientia considerat ipsum obiectum felicitatis, quod est altissimum intelligibile. Et si quidem esset perfecta consideratio sapientiae respectu sui obiecti, esset perfecta felicitas in actu sapientiae. Sed quia actus sapientiae in hac vita est imperfectus respectu principalis obiecti, quod est Deus; ideo actus sapientiae est quaedam inchoatio seu participatio futurae felicitatis. Et sic propinquius se habet ad felicitatem quam prudentia*" (I-II, q.66, a.5 ad 2).

Existen tres hábitos especulativos naturales del alma unida al cuerpo, a saber, Entendimiento, Ciencia y Sabiduría a los cuales suele llamarse Metafísica, Filosofía Primera y Teología Natural, que algunos dicen Teodicea¹⁹⁶.

Sin embargo, debe decirse que el acto beatífico natural sólo pertenece al hábito de la Sabiduría, mientras que los actos de los hábitos restantes pueden considerarse como cierta disposición hacia aquélla, pero en los cuales no consiste propiamente nuestra beatitud formal. De esta manera, la beatitud formal del hombre no puede asentarse en el acto del hábito del Entendimiento porque es un conocimiento imperfectísimo y muy universal, conteniendo en potencia el conocimiento de todas las cosas, oponiéndose a la razón formal del acto beatífico que no debe ser ni defectuoso ni potencial. Además, el estudio de los principios no es el fin del estudio humano, ya que nos viene de la naturaleza y no de la contemplación de la verdad. Por último, su objeto no consiste en Dios como el *Ipsum Esse Subsistens* sino únicamente en el conocimiento del ente común que es indeterminado¹⁹⁷. Tampoco la beatitud formal puede asentarse en el acto del hábito de la *sola* Ciencia porque éste tiene por objeto las realidades creadas y generalmente inferiores al hombre; mientras que por el contrario, el acto beatífico debe ser una operación intelectual que se asemeje a la inteligencia divina. Además, dentro de las ciencias especulativas distinguimos la Física y la Matemática que están acompañadas instrumentalmente por la Lógica, pero el objeto del acto beatífico – que es el Ente Supremo - no puede ser considerado como un ente móvil, ni cuantitativo ni muchos menos de razón, como es el modo en que estas ciencias consideran su objeto¹⁹⁸.

¹⁹⁶ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, III, n.148: En este caso, la ciencia metafísica parece fragmentada tal como ocurrió en la Modernidad, y lo que allí se entiende por Metafísica parece sinónimo de Ontología. Sin embargo y como veremos más adelante, el hábito de la Sabiduría contiene y supera al Intelecto y a la Ciencia en cuanto juzga las conclusiones y principios de ambos tal como explica Santo Tomás: “*Sapientia est quaedam scientia, in quantum habet id quod est commune omnibus scientiis, ut scilicet ex principiis conclusiones demonstret. Sed quia habet aliquid proprium supra alias scientias, in quantum scilicet de omnibus iudicat; et non solum quantum ad conclusiones, sed etiam quantum ad prima principia, ideo habet rationem perfectioris virtutis quam scientia*” (I-II, q.57, a.2 ad 1). Por esta razón de primacía y exclusividad, al hablar de Sabiduría nos referiremos idénticamente tanto a las ciencias especulativas como a la Metafísica. Por otro lado, el Padre Ramírez se basa en estos capítulos de la *Contra Gentes* para establecer que ni el Entendimiento ni la Ciencia – por sí mismos - pueden operar el acto beatífico *natural* y menos el *sobrenatural* (Cf. CG, III, cc.37-38).

¹⁹⁷ Cf. *Ibidem*, n.149

¹⁹⁸ Cf. *Ibidem*, n.150

Como era de suponerse y tal como lo habíamos adelantado, habiendo descartado las operaciones del Entendimiento y la Ciencia, sólo el hábito de la Sabiduría puede operar nuestra beatitud formal. Sin embargo, el Padre Ramírez distingue la Sabiduría **vulgar** de la **perfectamente cultivada**. La primera se refiere al conocimiento de Dios que tienen casi todos los hombres, el cual puede ser *rudimentario* porque no presupone su adquisición por medio del estudio de las ciencias, sino sólo le basta ver el orden de algunas cosas para concluir en la existencia de un Ordenador. Pero nuestra beatitud formal no puede consistir en este conocimiento confuso y común a casi todos los hombres puesto que:

(...) es vulgar y obvio y está desfigurado por muchos y variados errores, tal como aparece en la historia de las religiones; sin embargo, el conocimiento beatífico de Dios debe ser del todo verdadero y sin defecto, como también la verdadera beatitud¹⁹⁹.

La segunda es la Sabiduría *stricte et perfecte* y a ella se refiere principalmente Santo Tomás cuando se pregunta si la beatitud formal consiste en la consideración de las ciencias especulativas²⁰⁰, lo que ha sido reafirmado en innumerables ocasiones a lo largo de nuestra exposición. Sin embargo, el Aquinate aparentemente parece contradecirse en el cuerpo de este artículo cuando señala que nuestra beatitud no pertenece a esta consideración cuando dice: “La beatitud perfecta no puede consistir en la consideración de las ciencias especulativas (...) Los primeros principios de las ciencias especulativas son recibidos mediante los sentidos, como demuestra el Filósofo. Por tanto, toda la consideración de las ciencias especulativas no puede extenderse más allá de adonde puede conducir el conocimiento de las cosas sensibles. Pero la beatitud última del hombre, que es su perfección última, no puede

¹⁹⁹ *Ibidem*, n.151

²⁰⁰ Cf. C. KÖLLIN, *Expositio commentaria prima (...) in Primam Secundae Angelici Doctoris S.Thomae Aquinatis*, Venetiis, p.39 en S. RAMÍREZ, (ed.), *op. cit.*, III, n.152: Köllin interpretó *ciencia especulativa* como sinónimo de Filosofía Natural, es decir, en cuanto referida a las realidades sensibles y corpóreas y que de ello trataría Santo Tomás en este artículo; en contraposición a la Metafísica, que se refiere a las substancias separadas e incorpóreas y cuyo tratamiento le pertenecería al artículo siguiente. Sin embargo, esta interpretación es errónea porque el Aquinate dice explícitamente en la primera objeción: “*Philosophus distinguens virtutes, non ponit speculativas nisi tres, scientiam, sapientiam et intellectum; quae omnes pertinent ad considerationem scientiarum speculativarum*” (I-II, q.3, a.6, I). Por otro lado, haciendo un análisis más profundo de este artículo, podemos concluir con el Padre Ramírez que Santo Tomás puede referirse *in oblicuo* y *per extensionem* a la beatitud formal *natural* en cuanto *incohata* y, en el artículo séptimo, a la *natural* en cuanto *consummata*, tal como lo demostraremos a lo largo de este párrafo y del próximo.

consistir en el conocimiento de las cosas sensibles”²⁰¹. Este párrafo, que pareciera estar formulado como una objeción, es tan claro y contundente que seguramente bastaría para convertir en inútiles y vanas todas las páginas de este trabajo.

No obstante, Santo Tomás no se está refiriendo a la beatitud formal *natural* ni *sobrenatural* durante esta vida, sino a la beatitud perfecta o *consummata*. Ciertamente, nuestra beatitud formal *consummata* (tanto *natural* como *sobrenatural*) no puede consistir en la Sabiduría tal como la entendemos durante el estado de unión - es decir, en cuanto nuestro intelecto contempla la imagen divina en las realidades creadas y sensibles - ya que su objeto propio es la esencia de las cosas materiales; y, luego del proceso de abstracción, se remonta imperfectamente a las realidades inmateriales por medio de la especulación y demostración. Por lo tanto, Santo Tomás todavía mantiene en vigencia nuestra exposición cuando dice en la parte final del cuerpo del artículo: “Del mismo modo que en las formas sensibles se participa alguna semejanza de las sustancias superiores, la consideración de las ciencias especulativas es cierta participación de la beatitud verdadera y perfecta”²⁰².

Según nuestro autor, este conocimiento imperfecto – porque es especulativo y demostrativo - de la realidad divina en el que consiste nuestra beatitud formal *incohata* puede ser entendido de dos maneras tal como lo hicieron Aristóteles y Avempace. Según el Aquinate, el Estagirita recorre un camino *real* por medio de la *deducción* que concluye en la existencia de un Acto Puro o Causa Primera incausada, comenzando por la Física y terminando de modo ascendente en el estudio de la Metafísica, pues le corresponde al sabio juzgar en qué acto consiste la beatitud al ser la Sabiduría *caput et regina* de las ciencias especulativas: “Es pues evidente que la opinión de Aristóteles fue que la felicidad última que el hombre puede adquirir en

²⁰¹ I-II, q.3, a.6

²⁰² I-II, q.3, a.6: Por otro lado, el conocimiento filosófico en cuanto demostrativo – como por ejemplo - aquel que tenemos en la Teodicea – no puede saciar nuestro apetito *natural* de conocimiento ni de felicidad como señala el Santo Doctor: “*Ultimus autem finis omnis cognitionis humanae est felicitas. Illa igitur cognitio Dei essentialiter est ipsa felicitas, qua habita non restabit alicuius scibilis desideranda cognitio. Talis autem non est cognitio quam philosophi per demonstrationes de Deo habere potuerunt: quia adhuc, illa cognitione habita, alia desideramus scire, quae per hanc cognitionem nondum sciuntur. Non est igitur in tali cognitione Dei felicitas*” (CG, III, c.39, n.6).

esta vida es el conocimiento de las realidades divinas, tal como puede obtenerse mediante las ciencias especulativas”²⁰³.

Mientras que Avempace, a quien Santo Tomás conoce por su relación con Averroes²⁰⁴, recorre más bien un camino *lógico* por medio de la *abstracción* y *división* con el fin de encontrar la definición o naturaleza (*quidditas*) de la Substancia Primera tal como es interpretado correctamente por el Angélico: “Podemos, por la acción del entendimiento, extraer la quiddidad de cualquier cosa que tenga una quiddidad que no es su quiddidad; pues es naturalmente apto el entendimiento para conocer cualquier quiddidad en cuanto es quiddidad, dado que el objeto propio del entendimiento es lo que algo es. Mas si aquello que primeramente se entiende mediante el entendimiento posible es algo que tiene quiddidad, podemos mediante él abstraer la quiddidad de aquello primeramente entendido; y si esa quiddidad tiene quiddidad, será posible abstraer nuevamente la quiddidad de esa quiddidad; y, como no se puede proceder al infinito, es preciso detenerse en algo. Puede, por lo tanto, nuestro entendimiento llegar por vía de resolución, **a conocer la quiddidad de la substancia separada** que no tiene otra quiddidad. Pues tal es la quiddidad de la substancia separada. En efecto, nuestro entendimiento puede, mediante el conocimiento que proviene de las representaciones sensibles de los fantasmas, llegar a entender las sustancias separadas”²⁰⁵.

Avempace cree que así como las substancias materiales se componen de materia y forma, y las inmateriales de esencia y *esse*; así también, el intelecto humano abstrae el *esse* de la substancia separada del mismo modo como lo hace con la forma del supósito material. Y cuando se llega a tal nivel de abstracción del *esse* puro que no llega a distinguirse de la esencia, el intelecto alcanza la *quiddidad* del mismo Dios. Ciertamente, Dios no puede conocerse a partir de un género al no corresponderle ninguno, ya que no existe nada que sea como él. Ahora bien, las substancias inmateriales creadas pueden pertenecer a un género en cuanto

²⁰³ CG, III, c.44, n.5: La beatitud es la operación especulativa según la principal virtud especulativa que es la Sabiduría, porque todo el conocimiento filosófico – como son las especulaciones físicas y matemáticas - se ordena a ella. Recordemos que para la mayoría de los tomistas, el término *ciencia especulativa* alude al conocimiento que la Filosofía nos puede entregar acerca de las realidades divinas.

²⁰⁴ “*Sicut Averroes narrat in III de Anima, Avempace nomine, posuit quod (...)*” (I, q.88, a.2).

²⁰⁵ CG, III, c.41, n.3 (las negritas son nuestras)

lógicamente convienen con las substancias sensibles en un género remoto que es la substancia, pero naturalmente no convienen con ellas como tampoco los cuerpos superiores con los inferiores, pues lo incorruptible y lo corruptible no pertenecen a un género. De esta manera y como el lógico considera solamente las intenciones, nada impide que estos opuestos convengan en un género; pero el filósofo natural, al considerar las esencias en cuanto son realidades, necesariamente debe distinguirlas en diversos géneros²⁰⁶.

Luego de analizar brevemente el pensamiento discordante que tienen estos filósofos acerca de la relación entre las ciencias especulativas y la beatitud formal *natural* durante esta vida, es necesario recoger la autoridad del Padre Ramírez para dirimir esta cuestión. En efecto, el teólogo salamantino señala oportunamente:

Según los principios de una Filosofía sana, la verdadera beatitud formal *natural* consiste esencialmente en el conocimiento de Dios a través de las ciencias especulativas, no ciertamente como es explicado por Avempace sino como es expuesto por Aristóteles²⁰⁷.

Sabemos que la beatitud formal *natural* perfecta es el conocimiento perfectísimo de Dios que el intelecto humano pueda tener después de esta vida, porque el hombre alcanza su beatitud a través de sus actos perfectos de conocimiento²⁰⁸. Ahora bien, el conocimiento más perfecto que el hombre puede tener acerca de Dios durante esta vida, es por intermedio de las ciencias especulativas las cuales participan de la beatitud perfecta - tal como Santo Tomás mencionara más arriba - pues Dios no es evidente *quoad nos* por el conocimiento natural - ya que no es el primer conocido como el *ens commune* - sino sólo es naturalmente cognoscible mediante la demostración o el discurso de las cosas sensibles, como la causa de los efectos. Este conocimiento puede ser vulgar y confuso, como es el que se da en la mayoría de los hombres que usan rectamente de

²⁰⁶ Cf. AVEMPACE, *Tratado de la unión del Intelecto con el hombre*, ed. cit., pp.30-47 en S. RAMÍREZ, (ed.), *op. cit.*, III, n.20.

²⁰⁷ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, III, n.162

²⁰⁸ Así como la luz superior de la Teología se extiende por su propia virtud a las ciencias inferiores, y no al revés; así también, la Teología puede juzgar las doctrinas filosóficas según su propia luz porque es la ciencia más perfecta de todas y es denominada propiamente Sabiduría como se dice en *De Potentia*: “*Est enim duplex sapientia: scilicet mundana, quae dicitur philosophia, quae considerat causas inferiores, scilicet causas causatas, et secundum eas iudicat; et divina, quae dicitur theologia, quae considerat causas superiores, id est divinas, secundum quas iudicat. Dicuntur autem superiores causae, divina attributa, ut sapientia, bonitas, et voluntas divina, et huiusmodi*” (DP, q.1, a.4).

su razón; o perfecto y científico, que es el de los filósofos a través del hábito de la Sabiduría o Metafísica.

Por esta razón y de acuerdo a los principios de una sana Filosofía, nuestra beatitud formal natural consiste en el conocimiento demostrativo y real de Dios a través de las ciencias especulativas como lo entiende Aristóteles y no Avempace. La forma y el *esse purum* que obtiene a través de la abstracción el filósofo zaragozano, son nociones lógicas e ideales y - al igual que las de especie o género - serían obtenidas por abstracción de las cosas singulares y de sus condiciones, pero de esto no se sigue que Dios y las Substancias Separadas sean o existan realmente: el universal obtenido por la abstracción, sólo tiene existencia en el intelecto pero no en la realidad²⁰⁹. La forma y el ser tanto de Dios como de los ángeles, no tienen la misma razón o esencia abstracta de las cosas materiales, sino que es muy diversa de acuerdo a lo señalado por el Santo Doctor: “La quiddidad de las substancias materiales, que el intelecto abstrae no es de la misma razón que las quiddidades de las substancias separadas; y así, en cuanto el intelecto abstrae las quiddidades de las cosas materiales y las conoce, no se sigue que conozca las quiddidad de las substancias separadas y principalmente de la esencia divina, que máximamente es de otra razón (más allá) de toda quiddidad creada”²¹⁰.

Este conocimiento imperfecto y demostrativo en el cual consiste nuestra beatitud formal *natural* durante esta vida y del cual habla el Estagirita, ha sido aprobada como verdadera por Santo Tomás en diversos lugares y que nosotros generalmente hemos ido remitiendo a las citas al pie de página. No se puede criticar a Aristóteles el no haber afirmado ni negado la beatitud sobrenatural porque ésta excede a toda investigación de la razón; ni tampoco el concebir como imperfecta a nuestra beatitud natural durante el estado de unión, porque la inteligencia humana - al ser discursiva - es inferior a la angélica y divina: en efecto, el acto contemplativo

²⁰⁹ Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, III, n.163

²¹⁰ SS, IV, d.49, q.2, a.1: Por esta razón, del conocimiento perfectamente abstracto del *ens commune* no se sigue el conocimiento del *Ipsum Ens Subsistens*, ni tampoco que el resto de las substancias inmatrimales sean conocidas *quiditativamente*: “*Quod formae inmatrimales non sunt nobis notae cognitione quid est, sed solummodo cognitione an est, sive naturali ratione ex effectibus creaturarum sive etiam revelatione quae est per similitudines a sensibilibus sumptas (...). Quamvis Avempace contrarium dixerit ex hoc quod aestimabat quiditates rerum sensibilium sufficenter exprimere quiditates materiales, quod patet esse falsum*” (In BT, p.3, q.6, a.3 co.2; a.4 co.3).

acerca de las realidades divinas no es posesivo de Dios como él lo es en su misma beatitud, sino más bien, una participación generosa y liberal de la divinidad al hombre, lo que es comentado por el teólogo salmantino:

Por lo cual, Aristóteles a los hombres beatos en esta beatitud natural los llama *beatos* no *simpliciter* ni absolutamente, sino *como hombres*:
μὴ ἁπλῶς ὡς ἄνθρωποι.²¹¹

Esta participación no es otra cosa que el conocimiento de las ciencias especulativas, al modo de *incohatio* como es la Sabiduría o Metafísica, la cual es cierta semejanza de la Sabiduría de Dios y de los ángeles, en quienes se encuentra plena y eminentemente.

No sólo la Filosofía es capaz de hablarnos acerca de la esencia metafísica de nuestra beatitud formal durante esta vida, sino también la Teología debido a su luz más alta y clara, tal como nos vuelve a recordar el Padre Ramírez:

Según los principios de una Teología sana, la verdadera beatitud natural del hombre consiste esencialmente en el conocimiento de Dios a través de las ciencias especulativas²¹².

Ahora bien y como lo resume nuestro autor, para los teólogos la beatitud natural *incohata* puede ser de tres modos de acuerdo a los estados de la naturaleza humana: *íntegra* o naturaleza sana y vigorosa por la justicia original, aparte de la justicia gratuita o gracia santificante; *caída* o naturaleza herida por el pecado original

²¹¹ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, III, n.164, A: El Estagirita explica que nuestra beatitud es participada y nos asemeja a Dios por el acto contemplativo, aunque no sea esencial a nosotros: “Pues, mientras toda la vida de los dioses es feliz, la de los hombres lo es en cuanto que existe una cierta semejanza con la actividad divina; pero ninguno de los demás seres vivos es feliz, porque no participan, en modo alguno, de la contemplación (...) Si los dioses algún cuidado de las cosas humanas, será también que se complazcan en lo mejor y más afín a ellos (y esto sería el intelecto)” (ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, ed. cit., X, 1178b, 1179a); “El conocimiento que proporciona la sabiduría encumbra al hombre de tal manera que, se ha dicho, podría despertar los celos de Dios, si éste fuera celoso. Pero no lo es. Siendo la sabiduría una ciencia divina, conviene saber que lo es por dos razones: o bien porque sólo Dios la posee, o bien porque su objeto son las cosas divinas” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, ed. cit., , 982b). Por otro lado, Santo Tomás recoge la misma idea, pero remarca la imperfección de la beatitud formal que nos proveen las ciencias especulativas durante esta vida y señala en *Super Sententii*: “*Beatitudo, sive felicitas, est in perfectissima operatione habentis rationem et intellectum. Intellectus autem perfectissima operatio est in contemplatione altissimi intelligibilis, quod Deus est. Unde tam Dei quam Angeli, quam etiam hominis ultima felicitas et beatitudo, Dei contemplatio est, non solum secundum sanctos, sed etiam secundum philosophos (...). Sed intellectus humanus non pervenit ad hanc visionem naturali cognitione nisi per similitudinem a creaturis receptam*” (SS, II, d.4, q.1, a.1); mientras que en *Contra Gentes* dice: “*Quia vero Aristoteles vidit quod non est alia cognitio hominis in hac vita quam per scientias speculativas, posuit hominem non consequi felicitatem perfectam, sed suo modo*” (CG, III, c.48, n.15).

²¹² *Ibidem*, B

que se opone directamente contra la justicia original; y finalmente, naturaleza *pura* que media entre el estado de naturaleza íntegra y caída porque contiene las características propias y connaturales de la naturaleza humana, pero excluye tanto la perfección de la gracia santificante como las imperfecciones y consecuencias del primer pecado²¹³.

Además, la beatitud natural puede ser considerada tanto en su propio orden natural como también relacionada con la beatitud sobrenatural: el primer modo supone el ejercicio de las virtudes naturales del hombre sin el concurso de la Caridad, tal como la concebían los filósofos, para quienes el sumo bien o fin último era proporcionado a nuestros actos, especialmente, el acto que pertenece a la potencia y hábito más perfectos. En cambio, el otro modo supone la existencia de un sumo bien que excede a nuestras facultades donde nuestros actos no son proporcionados a ese fin último y sólo nos acercan a él en cuanto sean meritorios e informados por el hábito de la Caridad:

Si hablamos de la beatitud natural del hombre, considerada bajo cualquier estado, comparada a la beatitud sobrenatural de la patria, que es perfecta, verdadera y *simpliciter* del hombre, ninguna beatitud natural es verdadera y perfecta beatitud, sino cierta semejanza participada y disminuida de otra razón u orden²¹⁴.

Cuando el Santo Doctor, de manera profunda y verdadera, compara la beatitud natural con la sobrenatural no lo hace al modo de lo imperfecto con lo perfecto en el mismo orden, sino – y mediante analogía de proporcionalidad - como una realidad de orden inferior con una realidad de orden superior, como el sentido con el intelecto o como la estimativa sensitiva de los animales puede compararse con la prudencia racional del hombre: “Hay que entender como beatitud perfecta (= sobrenatural *consummata*) la que alcanza la verdadera razón de beatitud (= la misma esencia divina), y por beatitud imperfecta (= natural tanto *incohata* como *consummata*) la que no la alcanza, sino que participa de una semejanza particular de la beatitud”²¹⁵. Aunque la beatitud sobrenatural durante esta vida no sea perfecta, es realmente verdadera porque es adecuada y proporcionada a la *consummata*, tanto

²¹³ Cf. *Ibidem*, n.165

²¹⁴ *Ibidem*, n.166

²¹⁵ I-II, q.3, a.6 (los paréntesis explicativos son nuestros)

porque la vida contemplativa es máximamente meritoria, como también la vida de la gracia es una participación real de la vida eterna²¹⁶.

Por otro lado, el grado de verdad y perfección de la beatitud natural se modifica de acuerdo al estado de naturaleza humana hacia el cual nos estemos refiriendo:

Si hablamos de beatitud natural del hombre en su propio orden natural, la beatitud propia del hombre en estado de **naturaleza íntegra** es verdadera y absolutamente perfecta; en estado de **naturaleza caída** es verdadera pero muy imperfecta y en estado de **naturaleza pura** es verdadera y sólo relativamente perfecta²¹⁷.

En el primer estado, el hombre podía adquirir y ejercer todas las virtudes naturales intelectuales y morales por sus propias fuerzas y según toda su perfección porque su naturaleza era sana y robustísima y, por lo tanto, podía conocer toda verdad acerca de Dios que fuese asequible a su intelecto y - al mismo tiempo - podía querer y obrar perfectamente el bien natural u honesto porque la beatitud natural se define en cuanto operación perfecta. Debido a estas facilidades, Adán y Eva pudieron ser naturalmente beatos y, si bien, ellos conocían naturalmente a Dios a través de las creaturas, el ejercicio de las ciencias especulativas no les era dificultoso ni árido²¹⁸. Este conocimiento de Dios no sólo era más simple y obvio que el conocimiento vulgar que de él podemos tener, sino también, mucho más perfecto que el conocimiento científico de los filósofos quienes necesitan de laboriosas demostraciones y, por esta razón, puede decirse que nuestros primeros padres en el Edén no especulaban sino más bien contemplaban²¹⁹.

El segundo estado, que es el de naturaleza caída y en el que nos encontramos actual y realmente, la beatitud natural se nos ofrece arduamente y después de un largo ejercicio y perseverante corrección de nuestras facultades. Para conseguirla se requieren dos condiciones: por un lado, la posesión perfecta del hábito de la Sabiduría por parte del intelecto especulativo, en cuyo acto – expedito y sin impedimentos - consiste nuestra beatitud formal; y, por otro, la perfecta conversión a

²¹⁶ Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, III, n.167

²¹⁷ *Ibidem*, n.168 (las negritas son nuestras)

²¹⁸ Cf. I, q.101, a.1 ad 3

²¹⁹ “*Haec igitur Dei cognitio non esset per medium demonstrationis operose acquisite ex effectibus prius cognitis (...) sed per modum contemplationis seu contuitionis Dei in effectibus sensibilibus et intelligibilibus*” (S. RAMÍREZ, *op. cit.*, III, n.170).

Dios naturalmente conocido por parte de la voluntad – y consecuentemente del intelecto práctico y el apetito sensitivo – por la cual Dios es amado por sí mismo y sobre todas las cosas en cuanto fin último natural, no sólo con amor afectivo sino también efectivo, ya que la razón formal de nuestra beatitud debe estar acompañada de la posesión perfecta del bien conocido y que resulta del acto perfecto del intelecto²²⁰. Sin embargo, ninguna de estas condiciones puede tenerse de modo perfecto en este estado de la naturaleza: en cuanto a la primera, muy pocos hombres pueden adquirir el hábito de la Sabiduría y de las ciencias especulativas, sea porque no tienen la capacidad natural para el estudio de la ciencia, sea por el cuidado de los asuntos familiares que impide la contemplación por abocarse a los asuntos temporales, sea por la pereza o finalmente por la dificultad de la Metafísica que requiere una larga preparación y fatiga porque versa sobre las realidades divinas y que muy pocos quieren padecer por amor de la ciencia como explica el Santo Doctor: “Quedaría pues el género humano, si sólo pudiera llegar al conocimiento de Dios por vía de la razón, en las mayores tinieblas de la ignorancia; ya que el conocimiento de Dios, que es el que más hace a los hombres buenos y perfectos, no llegaría sino a unos pocos y aun a estos pocos después de mucho tiempo”²²¹.

Si bien, el tiempo propicio para el ejercicio de la Sabiduría es la vejez debido a que el alma está asentada y las pasiones juveniles ya no son tan impetuosas, aún así poco de vida le resta al hombre donde las enfermedades se hacen más recurrentes y las debilidades seniles le impiden el uso expedito y actual del hábito intelectual que tanto tiempo y trabajo le constó conseguir. Incluso, la posesión de la Sabiduría que podemos tener durante esta vida y en este estado de la naturaleza, es muy imperfecta porque las verdades que puede alcanzar nuestra inteligencia generalmente están

²²⁰ Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, III, n.171

²²¹ CG, I, c.4, n.4: En este capítulo de *Contra Gentes*, el Angélico está defendiendo la conveniencia y utilidad de la Revelación que ha venido en auxilio de nuestra inteligencia no sólo para conocer las verdades que la superan, sino también, las verdades naturales que la ignorancia y las pasiones han oscurecido. Por otro lado, si nuestra inteligencia es limitada para comprender la naturaleza de las cosas naturales y sensibles, cuánto más difícil se nos hará comprender las realidades divinas que no tienen materia. Incluso, el conocimiento de Dios que tenemos por las vías señala esta limitación porque no podemos conocerlo perfectamente: “*Per has igitur vias intellectus noster in Dei cognitionem ascendere potest, sed propter debilitatem intellectus nostri, nec ipsas vias perfecte cognoscere possumus (...). Quia igitur debilis erat Dei cognitio ad quam homo per vias praedictas intellectuali quodam quasi intuitu pertingere poterat, ex superabundanti bonitate, ut firmior esset hominis de Deo cognitio, quaedam de seipso hominibus revelavit quae intellectum humanum excedunt*” (CG, IV, c.1, n.6-7).

mezcladas de errores y de incertidumbres, tal como lo atestigua la historia de la Filosofía²²².

En cuanto a la segunda condición, es aún más difícil aún tener un perfecto amor a Dios en cuanto fin último natural porque el pecado original ha dañado más a la voluntad y al apetito sensitivo que a la inteligencia, haciéndonos más laboriosa la consecución del bien que el conocimiento de la verdad²²³. Además, las virtudes morales – en su género – son más imperfectas que las intelectuales según lo explicado por el Padre Ramírez:

El conocimiento natural de Dios, en el estado de naturaleza caída, es muy imperfecto en su género a causa de la imperfección del hábito y del acto de la Sabiduría. Por eso, mucho más imperfecto en su orden es el acto de amor natural a Dios en este estado, a causa de la mayor imperfección de la virtud de religión por la cual debiera obrarse²²⁴.

Esto se explica porque el hombre *lapsus* no puede amar perfectamente a Dios con sus propias fuerzas ni de modo *afectivo* ni tampoco de modo *efectivo*. Es decir, mientras el primero se está refiriendo solamente al acto interior de la voluntad que es el más difícil y perfecto de la ley natural, en cuanto responde completamente a su primer precepto; el segundo, se refiere a su acto exterior que no sólo cumple el primer precepto, sino también, observa toda la ley natural lo que es todavía más difícil. La razón de esta dificultad se explica porque el hombre – que aún no ha sido regenerado del pecado original por las aguas del bautismo – nace con su voluntad convertida a las creaturas o al bien conmutable y no al Creador o bien inmutable. De esta manera, nuestro autor nos explica egregiamente la grave condición de nuestra naturaleza cuando llega al mundo:

El hombre en estado de naturaleza caída no puede conseguir, por sus propias fuerzas naturales y sin la gracia sanadora, la beatitud natural *perfecta* en su género; sin embargo, puede (conseguir) la imperfecta de alguna manera: tanto porque puede conocer demostrativamente por las ciencias especulativas ciertas verdades acerca de Dios; como también, una vez que conoce a Dios, puede amarlo sobre todas las cosas, ciertamente con amor ineficaz pero verdadero. Por eso, permaneciendo en un conocimiento y amor *verdadero* de Dios, por más que sea imperfecto

²²² Cf. CG, III, c.48, n.4

²²³ “*Et tamen magis est natura humana corrupta per peccatum quantum ad appetitum boni, quam quantum ad cognitionem veri*” (I-II, q.109, a.2 ad 3).

²²⁴ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, III, n.171

y desigual en justicia, debe concederse una *verdadera* beatitud natural al hombre caído aunque muy imperfecta²²⁵.

Con respecto al tercer estado que es el de naturaleza pura, debe decirse que es un estado intermedio entre los anteriormente vistos y que nunca existió ni existe real o actualmente, pero considera la constitución de la naturaleza humana en sí misma con las perfecciones y propiedades a ella debidas: es decir y según el teólogo salamantino, no tiene en cuenta ni el vigor íntegro de la naturaleza de nuestros primeros padres ni tampoco las debilidades del pecado original de ellos provenientes:

Sería una naturaleza sana, sin embargo no del todo vigorosa²²⁶.

El hombre podría haber conocido a Dios a través de las creaturas y por demostración, aunque de modo más perfecto que en el estado de naturaleza caída, porque se le hubiese hecho más fácil adquirir el hábito de la Sabiduría por sus propias fuerzas naturales y capacidad intelectual. Además, también podría haber amado *affective* y *effective* a Dios en cuanto fin último natural o beatitud objetiva debido a la sanidad de su naturaleza. Por un lado, el hombre podría hacer y querer todo el bien moral natural y por eso observar con sus propias fuerzas toda la ley natural y, sobre todo, su primer precepto que es el amor natural a Dios sobre todas las cosas, aunque este amor no fuese tan perfecto como el de nuestros primeros padres antes de pecar. Por otro, no hubiese tenido ningún impedimento físico o moral

²²⁵ *Idem*: Según nuestra interpretación de la cita, esta beatitud imperfecta de la naturaleza caída no debe identificársela simplemente con la beatitud natural *inchoata*, sino que se compara con ésta como lo imperfecto a lo perfecto, razón por la cual nuestro autor dice ‘en su género’. Por lo tanto, si la beatitud natural *inchoata* es imperfecta en comparación con la *consummata*, cuanto más imperfecta será ésta que nos está describiendo el Padre Ramírez. Por otro lado, Santo Tomás nos dice: “*Non negamus tamen quin aliqua beatitudinis participatio in hac vita esse possit, secundum quod homo est perfectus in bonis rationis speculativae principaliter, et practicae secundario; et de hac felicitate philosophus in libro Ethicorum determinat. Aliam, quae est post hanc vitam, nec asserens nec negans*” (SS, IV, d.49, q.1, a.1, qc.4). Ciertamente, Aristóteles sabiendo que durante esta vida no existe un conocimiento más perfecto de Dios que no sea aquel proporcionado de manera limitada por las ciencias especulativas, sostenía que el hombre no puede alcanzar una beatitud perfecta en este mundo.

²²⁶ *Ibidem*, n.172: “*Poterat Deus a principio quando hominem condidit, etiam alium hominem ex limo terrae formare, quem in conditione naturae suae relinqueret, ut scilicet mortalis et passibilis esset, et pugnam concupiscentiae ad rationem sentiens; in quo nihil humanae naturae derogaretur, quia hoc ex principiis naturae consequitur*” (SS, II, d.31, q.1, a.2 ad 3). En el capítulo quinto de la **Primera Parte**, comprobamos que Santo Tomás reconoció la posibilidad de este estado para nuestra naturaleza, si Dios no nos hubiese destinado a la visión beatífica.

para cumplir la ley porque no habría nacido con la aversión original a Dios y, por lo tanto, podría haber adquirido fácil y naturalmente el hábito de la Religión²²⁷.

Seguramente, Aristóteles concibió a nuestra naturaleza en estado *puro* y así parece estar expresado tanto en su *Ética* como en la *Metafísica*, tal como lo señala el Padre Ramírez:

La doctrina de Aristóteles, en la propia línea natural y considerada bajo la luz de la Sagrada Teología, puede verificarse exactamente en el estado de naturaleza pura porque también el Filósofo exige el amor a Dios sobre todas las cosas para la beatitud natural, tanto que llama al beato *ἐν τῇ φύσει* (se verifica) en el estado de naturaleza caída, en el que estamos de hecho y donde el hombre por sus propias fuerzas naturales no puede ser perfecta y eficazmente *ἐν τῇ φύσει*, si no es sanado por Dios a través de la gracia²²⁸.

Sin embargo, las ciencias especulativas que pueden cultivarse durante esta vida por la abstracción de las cosas sensibles, no perfeccionan completamente al intelecto posible y, por lo tanto, no pueden beatificar natural y completamente al hombre incluso si lo consideramos en estado de naturaleza pura, siendo confirmado por muchos filósofos²²⁹. La razón de esto – como bien explica el Padre Ramírez – es que el intelecto posible, la facultad más excelente del alma y que excede en proporción a todo cuerpo, tiene dos capacidades naturales: una *inferior*, relacionada con las realidades sensibles porque acompaña al proceso abstractivo que opera el intelecto agente; y otra *superior*, relacionada con las realidades inteligibles manifestando la semejanza que nuestra alma tiene con las substancias incorpóreas en cuanto trasciende al cuerpo por su inmortalidad. No obstante, las ciencias especulativas durante esta vida nacen a partir de las realidades sensibles y así, por ejemplo, el conocimiento de los primeros principios que contienen virtualmente toda ciencia, perfeccionan al intelecto solamente en su capacidad inferior; mientras que la beatitud perfecta lo perfecciona en su capacidad superior o metafísica, por la cual nos comunicamos verdadera y realmente – aunque no como en la visión beatífica – con Dios y los ángeles²³⁰.

²²⁷ Cf. *Idem*

²²⁸ *Idem*; Cf. ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, ed. cit., X, 1179a

²²⁹ Recordemos que, tal como señala el Santo Doctor, tanto Aristóteles como Alejandro y Averroes afirmaban que la beatitud perfecta no se encuentra en el conocimiento que nos pueden entregar las ciencias especulativas (Cf. CG, III, c.48, n.15).

²³⁰ Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, III, n.174

Por este motivo, la beatitud natural perfecta no le conviene al hombre durante esta vida mortal según la abstracción, sino por un modo más alto de contemplación que es propio del espíritu: “Queda luego que la beatitud última del hombre no puede estar en la consideración de las ciencias especulativas, sino que, del mismo modo que en las formas sensibles se participa alguna semejanza de las sustancias superiores (= que son formas puras, así como la razón participa del intelecto), la consideración de las ciencias especulativas (= que es cierta participación de la contemplación) es cierta participación de la beatitud verdadera y perfecta”²³¹. Estas palabras de Santo Tomás no sólo se aplican a la beatitud sobrenatural tanto *inchoata* como *consummata*, sino también y de manera analógica, a la beatitud natural en cuanto las ciencias especulativas nos preparan durante esta vida a la contemplación intelectual *natural* de Dios y que vendrá cuando el alma se separe del cuerpo.

Para finalizar este extenso párrafo, nuestro autor procede a analizar las tres objeciones del sexto artículo de esta cuestión, con el fin de afianzar aún más la comprensión de las principales ideas que fueron desarrolladas a lo largo de nuestra exposición. La primera señala: “Dice el Filósofo en la *Ética* que *la felicidad es la operación según la virtud perfecta*. Pero distinguiendo las virtudes, sólo señala tres especulativas: la ciencia, la sabiduría y el entendimiento, todas las cuales pertenecen a la consideración de las ciencias especulativas”²³². Ciertamente y por lo que hemos visto más arriba, la beatitud formal *sobrenatural* no puede consistir en el conocimiento de Dios que nos entrega la Sabiduría o la Metafísica no sólo porque éstas pertenecen a un orden distinto, sino también, porque el conocimiento que tendremos de Dios en la vida eterna nos será proporcionado por el hábito del *lumen gloriae*. Ahora bien, es absolutamente cierto que la beatitud formal del hombre consiste en el conocimiento de Dios por la virtud intelectual perfecta, pero ésta admite diversos géneros porque puede referirse tanto al orden natural como sobrenatural. Si hablamos de la virtud intelectual perfecta *natural*, ésta no siempre se referirá a la Metafísica en el sentido estricto de Sabiduría *especulativa* tal como nos explica el teólogo salamantino:

²³¹ I-II, q.3, a.6

²³² I-II, q.3, a.6, I

El intelecto posible en el estado de alma *separada* no conoce a través de especies inteligibles abstraídas de las cosas sensibles por obra del intelecto agente; por lo tanto, la Sabiduría que se tiene entonces, no es abstractiva ni tampoco propiamente especulativa, sino puramente contemplativa acercándose a la Sabiduría de las Substancias Separadas²³³.

Por esta razón, la beatitud natural *consummata* nunca consistirá en el conocimiento de Dios que nos proviene de la Sabiduría especulativa tal como la concebimos durante esta vida, sino en aquél proveniente de la Sabiduría *contemplativa* que pertenece a un orden superior y más perfecto. Sin embargo, el intelecto posible - en el estado de unión - aunque conozca a través de especies inteligibles abstraídas de las cosas sensibles, lo hará de un modo diverso dependiendo del estado de la naturaleza humana que analicemos. Así, por ejemplo, Adán en estado de naturaleza *íntegra* poseía un intelecto tan vigoroso que no sólo abstraía lo inteligible de las cosas sensibles por obra del intelecto agente, sino también, penetraba en lo inteligible de éstas a tal punto que las percibía directamente como efectos inteligibles de Dios según las palabras del Angélico: “El primer hombre no encontraba en las cosas externas obstáculo para la clara y segura contemplación de los efectos inteligibles, que percibía por irradiación de la Primera Verdad, sea por conocimiento natural o gratuito”²³⁴.

Pero el hombre en estado de naturaleza tanto *caída* como *pura* no puede conocer durante esta vida de otro manera que no sea a través de las especies inteligibles abstraídas de las realidades sensibles y, por esta razón, no puede alcanzar el conocimiento de Dios sino es por demostración a partir de las creaturas, siendo llevada a cabo por la Metafísica:

Por consiguiente, la beatitud natural del hombre en esta vida, si se considera en estado de naturaleza pura o caída, consiste esencialmente en el conocimiento de Dios a través de la virtud intelectual perfecta que es la Filosofía Primera o Metafísica, con perfección relativa a ese estado. Y sólo de esta beatitud ha hablado Aristóteles aunque ignoraba la imperfección que provenía de la naturaleza caída²³⁵.

Con respecto a la segunda objeción y que se refiere al efecto propio de la beatitud formal en cuanto es apetecida por sí misma en el género de la causa final, se

²³³ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, III, n.177

²³⁴ I, q.94, a.1

²³⁵ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, III, n.177

dice: “La beatitud última del hombre es aquello que todos desean naturalmente por sí misma. Pero así es la consideración de las ciencias especulativas, porque, como dice (el Filósofo) en la *Metafísica*, *todos los hombres desean por naturaleza saber*; y poco después añade que las ciencias especulativas se buscan por sí mismas”²³⁶. Sin embargo, debemos recordar que la beatitud *sobrenatural* tanto formal como objetiva no puede ser apetecida naturalmente porque no ha podido ser conocida naturalmente por el hombre, como sí sucede con la beatitud *natural*. Ahora bien y como oportunamente señala Aristóteles, todos los hombres desean naturalmente saber y éste pertenece propiamente a las ciencias especulativas, sobre todo a la *Metafísica*²³⁷.

Pero antes de comprender esta aseveración, debemos distinguir dos modos de conocimiento – y consecuentemente dos modos de apetito – correspondientes a la beatitud natural: el primero, es el conocimiento y apetito de la beatitud *in abstracto* identificándose con el conocimiento y apetito del bien que naturalmente tenemos y que conviene a todos los hombres; y el otro, es el conocimiento y apetito de la beatitud *in concreto* que es el conocimiento y apetito del bien en el que realmente consiste la verdadera beatitud objetiva y formal – es decir, el conocimiento de Dios a través de la *Metafísica* - y este modo no nos conviene a todos como irrecusablemente nos muestran las distintas opiniones de los filósofos a lo largo de la historia de la humanidad²³⁸. Así como la existencia de Dios no es evidente para nosotros y su conocimiento natural muchas veces está impregnado de errores y limitaciones; así también, Dios - como nuestra beatitud objetiva - no es evidente como tampoco lo es que su conocimiento constituya para el hombre su beatitud formal. No obstante, puede conocerse implícita y confusamente en cualquier bien y apetecerlo como tal según las palabras Santo Tomás: “Todos los cognoscentes conocen *implícitamente* a Dios en cualquier (objeto) conocido, pues como nada tiene razón de apetecible sino por semejanza a la Bondad Primera, así también nada es cognoscible sino por semejanza a la Verdad Primera”²³⁹.

²³⁶ I-II, q.3, a.6, II

²³⁷ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, ed. cit., I, 980a

²³⁸ Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, III, n.179

²³⁹ DV, q.22, a.2 ad 1: Ciertamente, por esta razón el hombre no apetece natural y explícitamente la *Metafísica* sino con apetito implícito e indeterminado en cuanto desea conocer o perfeccionar su intelecto. Por eso, Santo Tomás también dice en la respuesta a esta objeción: “*Quod naturaliter*

Por otro lado, la tercera y última objeción que se refiere al efecto propio de nuestra beatitud en el género de la causa final, dice lo siguiente: “La beatitud es la perfección última del hombre. Pero algo se perfecciona en la medida que pasa de potencia a acto. Ahora bien, el entendimiento humano pasa a acto mediante la consideración de las ciencias especulativas”²⁴⁰. Ciertamente, nuestra beatitud formal consiste esencialmente en un acto último, completo y perfecto donde la potencia cognoscitiva - el intelecto posible - se convierte en acto: “Todo lo que está en potencia trata de pasar al acto. Por lo tanto, mientras no está del todo puesto en acto, no está en su fin último”²⁴¹. Empero, el intelecto posible puede convertirse en acto de dos modos: sea en cuanto potencia *natural* siendo actualizada por un agente connatural - que es la Metafísica - como bien dice la objeción; ya sea en cuanto potencia *obediencial* que es llevada al acto por un agente más sublime y se ordena al conocimiento intuitivo de Dios en la visión beatífica, no por el cultivo de las ciencias especulativas sino por el hábito del *lumen gloriae*²⁴².

Por esta razón, el acto último y completo puede ser pertenecer tanto al orden natural como al sobrenatural y, como puede deducirse, la objeción es en parte verdadera sólo en cuanto se refiera a nuestra beatitud natural. No cualquier ciencia especulativa puede disponernos a este acto último y completo sino sólo la Metafísica o Sabiduría²⁴³, ya que considera las primeras causas y puede conocer a Dios demostrativamente, aunque este acto durante esta vida esté lleno de imperfección, a diferencia del estado de alma separada en el cual nuestro intelecto - a través de la intuición inmediata - ascenderá al conocimiento de las realidades divinas por contemplación natural y no mediante la especulación que se basa en la abstracción²⁴⁴.

desideratur non solum perfecta beatitudo, sed etiam qualiscumque similitudo vel participatio ipsius” (I-II, q.3, a.6 ad 2).

²⁴⁰ I-II, q.3, a.6, III

²⁴¹ CG, III, c.48, n.14

²⁴² Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, III, n.181

²⁴³ “*Quoniam suapte natura cognitio creaturae gradum constituit ascensionis ad cognitionem Dei; et ideo appetens studium sciendi creaturam, eo ipso appetit gradum deducentem in cognitionem Dei*” (CAYETANO, *Commentaria in Summam Theologicam (In Secundam Secundae)*, ed. cit., q.167, a.1 en S. RAMÍREZ, (ed.), *op. cit.*, III, n.181).

²⁴⁴ Tanto Avicena como Algazel sostenían que la beatitud natural del hombre consiste en describir todo el orden del Universo y sus causas, comenzado por los principios universales y finalmente llegar a las sustancias absolutamente espirituales (Cf. AVICENA, *Metaphysices Compendium*, ed. Caramè, Romae, 1926, II, p.230/1; Cf. M. ASÍN PALACIOS, *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, Madrid-Granada, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1941, III en S. RAMÍREZ, (ed.), *op.*

Si bien, cuando el Angélico dice en respuesta a la objeción, “mediante la consideración de las ciencias especulativas nuestro entendimiento pasa a acto, pero no al último y completo”²⁴⁵, debemos entenderla principalmente con respecto a la beatitud sobrenatural *consummata*, pero esto no impide que el principio también se aplique a la beatitud natural después de esta vida y en la cual el acto contemplativo es esencialmente último y completo.

d) Dios como fin último *subjetivo* del hombre

En el último párrafo de este capítulo y luego de haber demostrado la primacía intelectual del acto beatífico natural mediante el hábito de la Sabiduría, es momento de analizar el sujeto de la beatitud natural *consummata* hacia la que el hombre por naturaleza habría sido destinado después de esta vida, si Dios no lo hubiese elevado en dignidad y llamado a participar de su misma visión.

La beatitud natural *incohata* es sumamente imperfecta, sobre todo si tenemos en cuenta que nuestra naturaleza ha sido dañada por el pecado original: esta beatitud - que es el bien propio del hombre en cuanto fin último de la especie y, por lo tanto, debiéndonos ser muy asequible - ha sido privilegio de una ínfima parte de la humanidad porque sólo muy pocos hombres han llegado al conocimiento demostrativo de Dios a través de las ciencias especulativas²⁴⁶. Además y como dijimos más arriba, es un conocimiento lleno de incertidumbres y muchas veces está acompañado no sólo de miserias físicas sino también morales, tal como dice el Angélico: “La felicidad excluye toda miseria; pues ninguno puede ser a la vez mísero

cit., III, n.181). Según nuestro autor, es imposible conocer de este modo al Universo durante el estado de unión al cuerpo, no sólo porque necesita del aporte de los filósofos que lo precedieron; sino también, porque los filósofos que lo sucederán descubrirán no tanto verdades nuevas sino modos más nobles de conocerlas. Además, cuando el filósofo conoce la verdad, se halla como en movimiento – lo que se opone al acto perfecto - tendiendo a su posesión cada vez más perfecta y por eso busca con mayor ahínco las verdades más altas y difíciles, como son aquellas que versan acerca de las realidades divinas. Si bien, la Sabiduría - como el resto de los hábitos intelectuales - puede aumentarse infinitamente puesto que con un solo acto de conocimiento no agotamos las realidades divinas sino que somos atraídos constantemente a profundizar sobre ellas; cuando hablamos de su acto último y completo durante esta vida, es decir, las verdades demostrativas que tienen a Dios por objeto, debemos entenderlo según la *especie* del acto y no siempre según el acto *individual* o de un solo individuo quien no puede conocer ni descubrir mediante un acto único toda la realidad. Finalmente, como este acto último y completo es imperfecto y se dice así por participación del acto contemplativo, por esta razón, la beatitud natural durante esta vida es imperfecta en cuanto participa de la beatitud natural *consummata* (Cf. *Idem*).

²⁴⁵ I-II, q.3, a.6 ad 3

²⁴⁶ Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, III, n.182

y feliz. Mas el engaño y el error tienen mucho de miseria: pues esto es lo que todos naturalmente rehúyen”²⁴⁷.

Por lo tanto, debe concluirse que durante esta vida es imposible alcanzar la beatitud perfecta sino sólo su imagen participada, debiendo esperar su consumación en la otra vida tal como lo sospechaba Aristóteles: “Ésta, entonces, será la perfecta felicidad del hombre, si ocupa todo el espacio de su vida, porque ninguno de los atributos de la felicidad es incompleto. Tal vida, sin embargo, sería superior a la de un hombre, pues el hombre viviría de esta manera no en cuanto hombre, sino en cuanto hay algo divino en él; y la actividad de esta parte divina del alma es tan superior al compuesto humano. Si, pues, la mente es divina respecto del hombre, también la vida según ella será divina respecto de la vida humana”²⁴⁸.

En este contexto y que supera los límites de la creación visible, Santo Tomás se pregunta en el artículo séptimo de esta cuestión si nuestra beatitud formal consiste en el conocimiento de las Substancias Separadas²⁴⁹. En efecto, lo que nosotros llamamos ángeles, los platónicos y aristotélicos llamaron Substancias Separadas y los árabes, Inteligencias; aunque deba aclararse que estos conceptos no suponen idénticamente en todos estos casos. Es así que Avicena y Algazel - imbuidos de neoplatonismo - sostenían que de Dios o del Primer Ente emanaba la Primera Inteligencia - de la cual y descendiendo en grados de perfección - emanaban varias otras hasta llegar a la décima llamada Intelecto Agente que es dadora de las formas corruptibles y causa de nuestra alma, del mismo modo como la luz propia del Sol irradia con mayor luz en los cuerpos más cercanos a él y éstos irradian su reflejo al resto de los cuerpos más lejanos. Así también, el Primer Ente es el único quien propiamente entiende y obra, y tanto las Inteligencias como nuestras almas no entienden ni obran sino por él. Por esta razón, nuestra beatitud consiste en el regreso *ascendente* al Primer Ente mediante la contemplación del Intelecto Agente, la que - a

²⁴⁷ CG, III, c.39, n.4

²⁴⁸ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, ed. cit., X, 1177b

²⁴⁹ Este párrafo último está en relación estrecha con el también párrafo último del *capítulo primero* de la **Segunda Parte** de nuestro trabajo.

su vez - contempla a la Novena Inteligencia y así sucesivamente hasta llegar a la reabsorción completa y total en Dios²⁵⁰.

Ahora bien, este regreso del alma fue entendido por los filósofos árabes de dos modos diferentes: el primero es *especulativo-místico* e intenta unir la especulación aristotélica con el misticismo neoplatónico tal como fue elaborado por Avicena o Avempace. En un primer momento este regreso comienza por la adquisición y posesión de todas las formas inteligibles, es decir, de todas las ciencias especulativas con sus primeras nociones y principios evidentísimos; y luego, por el uso o ejercicio perfecto de estas ciencias que permite el conocimiento habitual del Intelecto Agente y del resto de las Substancias Separadas, aunque el acto de la Sabiduría no será perfecto hasta comprender realmente que nuestro conocimiento - tanto de las ciencias como de nosotros mismos - proviene del Intelecto Agente como su causa y al igual que todas las formas de las cosas materiales²⁵¹. Por lo tanto, es necesario un segundo momento que es místico por el cual intuimos o contemplamos al Intelecto Agente mediante la reabsorción de nuestra alma e intelecto posible en él, haciéndonos de una sola forma: “Cuando todas las percepciones en potencia hubieran sido puesta en acto en nosotros, entonces el Intelecto Agente se unirá perfectamente con nosotros como forma, y entenderemos mediante él perfectamente, como ahora entendemos perfectamente mediante el intelecto en hábito. Por lo cual, como es propio del Intelecto Agente el entender las substancias separadas, las entenderemos entonces como ahora entendemos las (especies) entendidas especulativas. Y esto será la última felicidad del hombre, en la cual el hombre será como un dios”²⁵².

²⁵⁰ Cf. AVICENA, *Metaphysices Compendium*, ed. cit., I, pp.192-96 y II, p.243; Cf. ALGAZEL, *Metaphysica*, ed. J.T. Muckle, Toronto, CSB, 1933, p.121 en S. RAMÍREZ, (ed.), *op. cit.*, III, n.184.

²⁵¹ Cf. AVICENA, *op. cit.*, II, p.231; Cf. AVEMPACE, *Tratado de la unión del Intelecto con el hombre*, ed. cit., p.17.

²⁵² CG, III, c.43, n.3: Domingo Gundisalvo hizo propia la doctrina de Avicena acerca de la dependencia e iluminación de nuestra alma por parte del Intelecto Agente, el cual es separado identificándose con Dios y que se compara a nuestras almas como el sol con nuestra vista. En efecto, nuestra inteligencia es como un espejo de la luz eterna cuya iluminación es más intensa en cuanto más penetramos en las verdades divinas, siendo llevado a cabo por este Intelecto y, por esta razón, el hombre es más beato en la medida que es más iluminado. El camino para llegar a la beatitud consiste en la continua iluminación y conjunción del Intelecto Agente con nuestro intelecto, pudiendo ser de dos maneras: uno, que es remoto e imperfecto a causa del conocimiento que nos entregan las *ciencias especulativas* durante esta vida; y otro, que es místico y perfecto a causa de la *Sabiduría* y que le conviene al hombre después de esta vida (Cf. D. GUNDISSALINUS, *De Anima* (cap. X), ed. R. de Vaux en *Notes et textes sur l'avicennisme latine*, Paris, Bibliothèque Thomiste, pp.152-172 en S. RAMÍREZ, *op. cit.*, III, n.187). Sin embargo, como señalamos en el *capítulo tercero* de la **Primera Parte**, el

El segundo modo es *puramente místico* y se enmarca dentro de una reacción religiosa que se opone vehementemente a la Filosofía. Movidado por su escepticismo, Algazel declara que las ciencias especulativas son ineptas para alcanzar la verdadera perfección del hombre y que por su cultivo éste pueda conseguir su fin último. El único camino válido para poseerlo es mediante la virtud y la ascesis, por las que llegamos a la intuición de las Inteligencias y finalmente de Dios. La intuición de las realidades divinas se nos hace muy difícil a causa de las necesidades y afecciones del cuerpo y por tal motivo debemos mortificarlo, refrenando sus pasiones y superando las imaginaciones de manera que recibamos la iluminación y revelación del mundo espiritual en lo profundo de nuestra alma²⁵³.

No obstante, nuestro intelecto posible no puede conocer la esencia de las Substancias Separadas durante esta vida - como sí podrá hacerlo en el estado de separación - sino sólo a través de sus efectos, porque al ser totalmente inteligibles quedan fuera de su alcance. Nuestro autor enseña que nuestra beatitud natural *consummata* tampoco consiste en la contemplación de las Substancias Separadas tal como fue sostenido por los filósofos árabes por dos razones: la primera, los ángeles no emanan necesariamente de Dios sino que Él creó libre y *ex nihilo* tanto la realidad invisible como visible y, por lo tanto, los ángeles son un bien creado y participado:

El fin último objetivo del intelecto no es la verdad participada; ni el fin último objetivo de la voluntad, el bien participado; porque el objeto propio de estas potencias es la verdad y el bien *ut sic*, sin ninguna limitación²⁵⁴.

intelecto agente no es separado sino unido al hombre. Sostener que se identifica con Dios significaría afirmar panteísticamente que Él es forma substancial de nuestro cuerpo puesto que el alma intelectual es esencialmente forma del cuerpo humano.

²⁵³ Cf. M. ASÍN PALACIOS, *La espiritualidad de Algazel*, ed. cit., I, pp.37-53 en S. RAMÍREZ, (ed.), *op. cit.*, III, n.186.

²⁵⁴ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, III, n.191: Sin embargo, el Santo Doctor pareciera sostener lo contrario y acercarse a la posición de los filósofos árabes cuando señala: “*Ultima felicitas hominis secundum philosophos consistit in intelligendo substantias separatas (...). Homo naturaliter est ordinatus ad cognitionem substantiarum immaterialium sicut ad finem, ut a sanctis et a philosophis traditur*” (In BT, p.3, q.6, a.4 arg.3-5). Ciertamente, el hombre se ordena a un fin que actúa insertado en él como principio *inditus*, es decir, proporcionado a las mociones naturales que existen dentro de su naturaleza. Por lo tanto, a través de la consideración de las ciencias especulativas puede llegar al conocimiento de las substancias separadas pues - como decíamos en el párrafo anterior - el cultivo de éstas se realiza naturalmente por medio del hábito de la Sabiduría de la cual procede el acto beatífico. Ahora bien y por un lado, Santo Tomás - a lo largo de esta cuestión de *Super Boetium de Trinitate* - entiende como *substantia separata* tanto a los ángeles como a Dios de modo indistinto, en cuanto influyen causalmente en el fin último del hombre; por otro, no podemos entender perfectamente a estas substancias porque no convienen en el género de las substancias sensibles hacia las cuales nuestro intelecto está capacitado y sólo podemos conocerlas por modo de eminencia o remoción cuando

Y la segunda, el alma humana no es producida por emanación del Intelecto Agente sino que es creada directamente por Dios, ni tampoco es hecha a imagen de los ángeles sino sólo de Él. Si bien, estos filósofos confiesan que nuestra beatitud natural *consummata* consiste en la contemplación del Primer Ente o Dios, yerran cuando declaran que ésta es mediatizada por la contemplación de las Substancias Separadas; empero, si nuestro intelecto y voluntad terminasen en ellas, no recibirían la perfección última objetiva que es la verdad y bien *últimos* propios de cada potencia, lo cual se opone a la razón perfecta de beatitud. Esto no impide que la contemplación de los ángeles conlleve una beatitud imperfecta, incluso más alta que la consideración de las ciencias especulativas, porque es la creatura más semejante a Dios debido a la perfección de su naturaleza espiritual²⁵⁵. Con respecto a esto, nuestro autor nos explica la esencia de la beatitud formal *natural* del ángel y que nos ayudará a entender nuestra beatitud formal natural *consummata*:

Debe decirse que la beatitud formal de los ángeles consiste esencialmente en la contemplación de Dios a través de la intuición de las propias Substancias, es decir, *principaliter* a través de la intuición de la *propia* Substancia de cada una, pero *secundario* a través de la intuición *de las otras* Substancias Separadas²⁵⁶.

Esto se explica porque el ángel no conoce discursivamente sino intuitivamente por medio de su propia substancia, debido a la perfección y espiritualidad de su naturaleza que supera a la de cualquier otra creatura corporal. Si bien, el ángel conoce connaturalmente las realidades que están separadas de la materia a diferencia del intelecto humano, este conocimiento puede ser más o menos adecuado porque la substancia de un ángel difiere en especie de todas las otras y, por lo tanto, unos implican mayor perfección que otros²⁵⁷. El Angélico explica que los ángeles conocen naturalmente a Dios así como la causa se contempla por su efecto, quien está reflejado no sólo en la perfección de su propia naturaleza, sino también, en la de los otros ángeles; aunque ninguno de ellos es un efecto que iguale la virtud

decimos que son simples, intelectuales o incorruptibles. Además, el mismo Angélico está reconociendo en esta cuestión una *duplex hominis felicitas* conviniendo que la contemplación natural de estas substancias conlleva razón de beatitud, aunque durante esta vida es imperfecta porque no podemos conocerlas *quiditativamente*: “*scientiae speculativae ordinantur in cognitionem substantiarum separatarum imperfectam*” (ad 4).

²⁵⁵ Cf. *Idem*

²⁵⁶ *Ibidem*, n.193

²⁵⁷ Cf. *Ibidem*, n.194

divina. Sin embargo, el ángel conoce a través de su substancia - y de modo más claro y certero que el hombre - la existencia de Dios en cuanto Creador de todas las cosas a las que supera ampliamente en perfección: “El conocimiento de Dios, al que el ángel puede naturalmente, es que lo conozca por su substancia que lo contempla”²⁵⁸

Tal como ocurre en el ángel, la beatitud formal *natural* del hombre también consiste en la contemplación de Dios aunque deba distinguirse un doble estado en su naturaleza: de unión y separación²⁵⁹. Por esta razón, nuestra beatitud natural *inchoata* no puede consistir esencialmente en el conocimiento de Dios a través de la intuición de las Substancias Separadas como sostenían los filósofos árabes, porque cometen un grave error antropológico al suponer que el intelecto agente está separado del posible. Si así fuese, el hombre no sería real y verdaderamente *animal rationale*, definición que nos es propia gracias al intelecto agente. El acto intelectual es el más vital - y con mayor razón lo es el acto beatífico - de manera que necesariamente debe ser inmanente a nosotros y proveniente desde un principio intrínseco. Además y en el estado de unión, resulta imposible la intuición de las Substancias Separadas, a cuyo conocimiento llegamos a partir del discurso de nuestra razón. Sin embargo y como su nombre lo indica, estas Substancias están *separadas* de la materia y, por lo tanto, no pueden ser conocidas *quidditative* a través de la realidad sensible como sí ocurre con Dios: en efecto, los ángeles no son la causa eficiente del mundo corpóreo y no los conocemos a través de sus efectos como al Creador. El conocimiento que pueden entregarnos las ciencias especulativas acerca de ellos se limita a su existencia, pero de ninguna manera los conocemos intuitiva y directamente como sí hubiese sucedido en nuestra beatitud natural *consummata*:

En el estado del alma en separación del cuerpo, la beatitud natural del hombre consiste *principaliter* y esencialmente en la contuición de Dios en la propia esencia del alma como su efecto; *secundario* y por consecuencia, en la contuición de Dios en la esencia de las otras almas separadas; y *finaliter* de las Substancias Separadas²⁶⁰.

²⁵⁸ DV, q.8, a.3

²⁵⁹ Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, III, n.195

²⁶⁰ *Ibidem*, n.196; El Padre Ramírez utilizará como sinónimo de contemplación la palabra **contuición**, designando el modo más perfecto de contemplación, ya que sólo puede darse en el ángel y en el alma humana separada del cuerpo. Si bien, el hombre durante esta vida sabe que Dios está por encima de todas las cosas al conocerlo como Creador, este conocimiento de la eminencia divina no se compara con aquél que tienen los ángeles para quienes son manifiestos los órdenes de las realidades más altas. Al respecto, el Santo Doctor señala en *Contra Gentes*: “*Erit igitur ultima felicitas hominis (= etiam naturalis) in cognitione Dei quam habet humana mens post hanc vitam, per modum quo ipsum*

Tal como explica el Padre Ramírez siguiendo a Erasmo Witelo (1237-1290), cualquier cosa que se diga acerca de los ángeles también puede decirse analógicamente de las almas separadas, sobre todo porque éstos se definen como Inteligencias que tienen por objeto las realidades divinas manifestando lo más noble de su naturaleza²⁶¹. Por esta razón, así como los ángeles no conocen a través de los fantasmas debido a su perfecta espiritualidad; del mismo modo, el alma separada conociéndose a sí misma e intuyendo en su esencia a Dios, alcanza el acto beatífico perfecto. Si bien, el alma separada es la más infima en el género de las Substancias Separadas tanto en su modo de ser como del conocer, sigue siendo una forma subsistente y - al igual que las otras - conoce intuyendo su propia esencia en cuanto recibe la influencia divina a través de las especies inteligibles que Dios le imprime: “Es común a toda sustancia separada entender lo superior y lo inferior a ella según el modo de ser de su sustancia, pues una cosa es conocida según el modo como está en el sujeto que conoce. Algo está en otro según el modo de ser de aquel en quien está. El modo de la sustancia del alma separada es inferior al de la angélica, pero conforme al modo de ser de las demás almas. Por eso, de éstas tiene un conocimiento perfecto; de los ángeles, imperfecto y deficiente, hablando del conocimiento natural del alma separada”²⁶².

Santo Tomás afirma que nuestra alma se conoce o intuye perfectamente porque no necesita del fantasma, como sí nos ocurre durante esta vida donde sólo entendemos en acto cuando abstraemos la especie de las realidades sensibles. De esta

cognoscunt substantiae separatae (...). Ex theologia sacra, quae existentiam et naturam Angelorum penitius investigat et modum essendo et cognoscendi animae separatae, maxime per viam analogiae cum Deo ex revelatione cognito quantum ad angelos, et ex analogia cum angelis sic cognitis quantum ad animas separatas” (CG, III, c.48, n.17, el paréntesis es nuestro). De cuántas angustias se liberarían los filósofos en nuestro tiempo y sus predecesores, si descubriesen que el hombre solamente puede alcanzar su beatitud natural perfecta después de la muerte y por la inmortalidad de su alma que es capaz de conocer al modo angélico. Si bien, nuestra razón es capaz de descubrir esta verdad natural, sabemos que ha sido debilitada por el pecado y la Filosofía no puede entregarnos un conocimiento cierto acerca de las Substancias Separadas ni el modo de conocer de las almas separadas, si la Teología no viene en su auxilio que nos lo revela de modo analógico.

²⁶¹ Cf. E. WITELLO, *Liber de Intelligentiis*, ed. Cl. Baeumker, Münster, BGPM, 1908, p.25 en s. RAMÍREZ, (ed.), *op. cit.*, III, n.196: Si bien, esta obra fue reeditada en 1908 siendo atribuida a Witelo, la crítica posterior señaló que el verdadero autor es su contemporáneo Adán de Belladonna.

²⁶² I, q.89, a.2: Así como esta beatitud excede largamente a la beatitud natural *incohata*, así también la beatitud natural de los ángeles excede a nuestra beatitud natural *consummata*. Sin embargo, en el orden sobrenatural los ángeles y los hombres somos capaces de la misma beatitud que es la visión beatífica.

manera, el alma separada se intuye a sí misma sin la mediación de ninguna especie inteligible, mientras que conoce – del modo más perfecto que le es posible - a las otras almas separadas y por las especies que Dios imprime en ella. Si bien, también conoce a los ángeles por medio de las especies infundidas, éstas no los representan perfectamente porque la naturaleza del alma es inferior a la del ángel²⁶³.

Con respecto al conocimiento de Dios, en el cual consiste nuestro fin último subjetivo o beatitud natural *consummata*, el alma separada lo contempla por contuición y sin la mediación de ninguna especie inteligible o hábito intelectual sino sólo mirando su propia esencia, para luego contemplar a las otras almas y a los ángeles donde sí media este hábito. Por lo tanto, si el pecado contraído o cometido durante esta vida no impidiera el amor natural eficaz de Dios sobre todas las cosas – condición necesaria para alcanzar esta beatitud perfecta en su orden – todos los hombres la habrían obtenido inmediatamente después de su muerte. Además, a diferencia de lo que ocurre durante nuestra vida mortal, esta beatitud es perpetua y no podemos perderla, porque la voluntad del alma separada es inmutable al haber alcanzado el fin último²⁶⁴.

Finalmente, analizaremos una de las tres objeciones que Santo Tomás formula en este artículo séptimo porque es de índole más filosófica y se relaciona directamente con lo expuesto en este capítulo: “La perfección última de una cosa es que se una con su principio; por eso también se dice que el círculo es una figura perfecta, porque tiene el mismo principio y fin. Pero el principio del conocimiento humano procede de los ángeles, mediante los cuales son iluminados los hombres, como dice Dionisio”²⁶⁵. Ciertamente, la perfección última de la creatura racional es que se una no con los ángeles sino con su Creador, en cuanto principio de su ser. El alma humana - por la cual somos formalmente hombres - no puede educirse de la materia o del cuerpo, sino sólo puede ser creada y la creación es un acto exclusivo de Dios. Por lo tanto, el alma no puede ser creada por el Intelecto Agente o cualquier

²⁶³ Cf. QDA, a.17 co

²⁶⁴ Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, III, n.196: “*Dispositio enim animae movetur per accidens secundum aliquem motum corporis: cum enim corpus deserviat animae ad proprias operationes, ad hoc ei naturaliter datum est ut in ipso existens perficiatur, quasi ad perfectionem mota. Quando igitur erit a corpore separata, non erit in statu ut moveatur ad finem, sed ut in fine adepto quiescat. Immobilis igitur erit voluntas eius quantum ad desiderium ultimi finis*” (CG, IV, c.95, n.5).

²⁶⁵ I-II, q.3, a.7, II

otro ángel porque son creaturas y no tienen ese poder, como al parecer sostuvieron los filósofos árabes²⁶⁶.

De igual modo y con respecto al *lumen intellectuale* que es la capacidad que tenemos de entender, no puede emanar ni ser creada por los ángeles ya que es concreada al mismo tiempo que la substancia del alma, de manera que la contemplación de las Substancias Separadas no puede constituir nuestra beatitud formal *consummata*. Sin embargo, puede y debe decirse que nuestra beatitud natural consiste en contemplar a Dios del modo en que los ángeles lo contemplan, lo cual no impide que la contemplación de los ángeles signifique alguna razón de beatitud:

La beatitud perfecta en este orden (= natural) es que el alma conozca a Dios como los ángeles lo conocen, es decir, *por la contuición de Dios en la intuición de la propia substancia como efecto propio e inmediato*²⁶⁷.

²⁶⁶ Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, III, n.200

²⁶⁷ *Ibidem*, n.203 (el paréntesis es nuestro): El Angélico afirma que la contemplación de los ángeles nos hace muy dichosos y por eso son el objeto secundario y accidental de nuestra beatitud formal *consummata*, tanto en la *Prima Pars*: “*Quod felicitas consistit in applicatione ad id quod superius est. Substantiae autem separatae sunt ordine naturae supra nos, unde aliqualis ratio felicitatis esse potest homini si cognoscat substantias separatas (...). In cognitione vero aliarum substantiarum separatarum est magna felicitas, etsi non ultima, si tamen perfecte intelligantur*” (I, q.64, a.1 ad 1; q.89, a.2 ad 3) como en *Prima Secundae*: “*Aliqualem autem beatitudinem imperfectam nihil prohibet attendi in contemplatione Angelorum; et etiam altiore quam in consideratione scientiarum speculativarum*” (I-II, q.3, a.7).

Capítulo 3 – La esencia física de la beatitud formal

Luego de haber establecido la esencia metafísica de nuestra beatitud, es decir, el acto intelectual que tiene por objeto las realidades divinas naturalmente conocidas; es necesario indagar en el aspecto físico de su esencia como lo hace nuestro autor en *De Hominis Beatitudine* (IV). La beatitud es un estado que también implica la consecución no sólo de bienes espirituales sino también materiales y atendiendo a la composición hilemórfica del hombre. Ahora bien, no todos confluyen del mismo modo sino que se ordenan jerárquicamente por analogía de atribución intrínseca, pues unos son más divinos que otros.

La esencia física de la beatitud increada implica el cúmulo de todas las perfecciones en grado infinito y en una unidad simplísima; mientras que las perfecciones creadas se precontienen en las divinas como su causa eficiente y final, la que actúa como principio y fin de toda la creación. Al asemejarse a la vida divina, la beatitud creada es la mayor perfección participable a la creatura intelectual y necesariamente deberá reflejarse *secundum quid* en la posesión de todos los bienes, puesto que el intelecto es de algún modo todas las cosas:

Dios precontiene eminente y *formalmente* todas las perfecciones puras de todas las cosas; pero las perfecciones mixtas sólo eminente y *virtualmente*²⁶⁸.

De esta manera, en Dios están todas las perfecciones porque tiene *tota plenitudo essendi* pero no del mismo modo: en efecto, *formalmente* precontiene al ser, la bondad y la beatitud en cuanto son perfecciones que no implican razón de imperfección de acuerdo a la forma y substancia de algo; por el contrario, las precontiene *virtualmente* como el Sol contiene la hierba o el intelecto humano las especies de las cosas, es decir, no conforme a la substancia de éstas sino de modo más elevado o por virtud.

Del mismo modo como todo hombre apetece naturalmente la verdad, así también se dirige a la beatitud, mas no todos conciben a Dios como beatitud objetiva debido a la debilidad de sus potencias espirituales producida por las heridas de ignorancia y malicia. Sabemos que la mayoría de la humanidad ignora la naturaleza

²⁶⁸ S. RAMIREZ, *Opera Omnia* (tomus III: *De Hominis Beatitudine*, 5 vol.), editada por Victorino Rodríguez, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Instituto Filosófico “Luis Vives”), 1970-1972, IV, n.8.

del fin último; sin embargo, aún muchos filósofos desconocen si la beatitud es propia del estado de unión o de separación, como incluso muchos teólogos desentienden si el acto beatífico es esencialmente intelectual o volitivo. Estas interrogantes también serán respondidas por el teólogo salmantino durante este capítulo.

a) Los constitutivos esenciales de la beatitud formal

A lo largo de este capítulo examinaremos el modo propio de la esencia física de la beatitud humana, la cual es considerada no sólo de acuerdo a su materialidad o formalidad – es decir, en cuanto objeto y acto beatífico – sino también en su integralidad y que se refiere a la congregación perfecta de todos los bienes. Mientras la esencia metafísica de nuestra beatitud se ocupa *per se primo* acerca del objeto y acto beatífico, la esencia física no sólo incluye a ambos sino que además describe la posesión integral del objeto por medio del acto – lo cual constituye el estado beatífico - y que Severino Boecio (480-525) entendía como *statum bonorum omnium congregatione perfectum*²⁶⁹.

En primer lugar, el Padre Ramírez aprovecha de distinguir en la esencia física de la beatitud objetiva, una parte *esencial* y otra *accidental* para ayudarnos a entender que el mayor de los bienes humanos es una participación que la Bondad Increada le hace privilegiadamente a la creatura racional, como explica Santo Tomás: “Por lo tanto Dios que es todo su ser, tiene el ser según toda la virtud de su ser; luego, no puede carecer de alguna excelencia que convenga a alguna cosa (...). Pues ninguna excelencia recibiría el hombre de su sabiduría si por ella no fuera sabio”²⁷⁰. En efecto, sólo Dios es esencialmente beato porque es el Sumo Bien y su esencia física consiste en el cúmulo de las perfecciones en grado infinito unidas a su suma simplicidad. Todo lo bueno que encontramos en la creación es un efecto participado que se encuentra precontenido de modo infinito y simple en la Primera Causa tanto eficiente como final: Dios comunica en acto y del modo más perfecto porque crea todo el ser y la perfección de la creatura y – además - Él es la perfección del efecto

²⁶⁹ SEVERINO BOECIO, *De Consolatione philosophiae* en *Corpus Scriptorum ecclesiastorum latinorum* (vol.67), ed. Weinberger, Vindobonae, 1934, p.47 en S. RAMÍREZ, (ed.), *op. cit.*, IV, n.2

²⁷⁰ CG, I, c.28, n.2

en cuanto causalidad de la causa eficiente, ya que es el fin último de todas las cosas²⁷¹.

La beatitud objetiva *esencial* no sólo se identifica con la vida divina, sino también, se da de modo simultáneo participándose al hombre después de esta vida y que tiene directamente a Dios por objeto²⁷²; mientras que la beatitud objetiva *accidental* se obtiene a través de las etapas del tiempo, tiene por objeto los bienes creados en cuanto nos dirigen a la contemplación de las realidades divinas y es aquella hacia la cual Boecio hacía referencia cuando definía a la beatitud como *congregatio bonorum*.

Nuestro autor explica que los bienes pertenecientes a esta beatitud pueden ser entendidos de cuatro modos²⁷³: primero, como objetos de *conocimiento* y de este modo todos los bienes creados son cognoscibles en cuanto realidades existentes en algún momento del tiempo y no meras posibilidades, de manera que el bien tiene razón de perfecto porque tiene *esse* no sólo en el intelecto sino también en la realidad. Además, el conocimiento de todos los entes responde a la perfección natural del apetito intelectual, en cuya plenitud alcanzamos nuestra beatitud: “Es apetito natural del entendimiento el que conozca los géneros, especies y virtudes de todas las cosas, y todo el orden del universo; como lo demuestra el estudio humano acerca de cada una de las cosas dichas”²⁷⁴; segundo, como objetos de *dilección* porque todo bien existente y conocido es naturalmente objeto de amor y de este modo amamos directamente a todas las personas porque son capaces de la beatitud, pues participan de la misma naturaleza intelectual y volitiva, y también amamos - aunque indirectamente - al resto de las realidades creadas en cuanto se ordenan al hombre; tercero, como objetos de *posesión* y que pueden referirse a los bienes del

²⁷¹ Cf. S. RAMÍREZ, *De Hominis Beatitudine*, ed. cit., IV, nn.3-13

²⁷² Debe aclararse que la beatitud *natural* después de esta vida no tenía por objeto la esencia de Dios en cuanto Uno y Trino como ocurre después de la Revelación, sino solamente en cuanto Fin Último del hombre y del resto de las creaturas.

²⁷³ Cf. *Ibidem*, nn.14-19

²⁷⁴ CG, III, c.59, n.1: “Unde haec est ultima perfectio ad quam anima potest pervenire, secundum philosophos, ut in ea describatur totus ordo universi, et causarum eius; in quo etiam finem ultimum hominis posuerunt” (DV, q.2, a.2). Como veremos más adelante, la beatitud formal *natural* después de esta vida no excluye los bienes que el Padre Ramírez califica como objetos accidentales en nuestra beatitud y por los cuales durante esta vida somos imperfectamente beatos. El fundamento metafísico fue explicado más arriba en cuanto todo bien creado participa de la Bondad Increada y, por lo tanto, también participa de la razón de fin.

alma como son las potencias naturales y las virtudes adquiridas tanto naturales como morales, a los bienes del cuerpo como el vigor, la belleza o la salud y - también - a los bienes exteriores como el dominio y posesión de todo el universo corpóreo cuyos bienes hubiesen sido comunes si el hombre no hubiese pecado, además del honor, la fama o la gloria. Y finalmente, como objetos de *alabanza* porque de este modo el hombre se remonta a la contemplación y honra de Dios a través de los bienes creados mediante el hábito de la Sabiduría y, luego de su muerte, a través del alma por medio de las especies que Él le infunde:

Mientras tanto estamos en esta vida, muchas creaturas y sus perfecciones son desconocidas para nosotros, y por eso no alaban a Dios en acto porque no son asumidas explícitamente por nosotros para que Dios sea alabado a partir de aquellas: sin embargo, toda creatura debe alabar en acto a Dios ya que ha sido producida en acto por Él; no conviene que exista alguna creatura que no alabe a Dios eternamente²⁷⁵.

Ahora bien, la relación entre beatitud esencial y accidental – es decir, entre Bien Increado y bienes creados – es explicada analógicamente por Santo Tomás: “Porque el bien creado se refiere al Bien Increado como el punto a la línea, cuando no existe ninguna proporción entre el uno y la otra: por lo tanto, así como el punto añadido a la línea no la hace mayor, así tampoco el bien creado añadido al Bien Increado (lo hace) mejor”²⁷⁶. Pues el cúmulo de bienes creados sumado al Bien Increado no es intensivamente mayor que el Bien Increado solo, sino sólo extensivamente en cuanto son más bienes. Por lo mismo, el hombre beato no es más beato intensivamente por la adición de bienes creados sino extensivamente, porque la razón de bien se cumple perfecta y absolutamente en el Bien Increado mientras que en los bienes creados lo hace relativa y participativamente.

Una vez aclaradas estas distinciones introductorias, el teólogo salamantino comienza su análisis de la cuarta cuestión de la *Prima Secundae* donde Santo Tomás describe lo que nuestro autor llama esencia física de la beatitud formal. Ésta corresponde al acto que tiene por objeto la esencia física de la beatitud objetiva y en la que también podemos distinguir una parte *esencial* y otra *accidental*, las cuales serán abordadas en este párrafo como en el próximo. Mientras que en el capítulo anterior nos preguntábamos por la esencia metafísica de la beatitud formal o *quid sit*

²⁷⁵ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, IV, n.19

²⁷⁶ SS, III, d.6, a.2, a.3 ad I

beatitudo, en la presente indagaremos su esencia física que son los constitutivos tanto esenciales como accidentales exigidos por ella o *de his quae requiruntur ad ipsam*²⁷⁷. Como puede advertirse, ha llegado el momento de contemplar el *statum beatifico* o la beatitud integral, señalada por Boecio como *congregatio bonorum* y, por esta razón, el Santo Doctor considera a la largo de esta cuestión los tres géneros de bienes propios pertenecientes al sujeto racional como son los del alma y del cuerpo, además de los bienes exteriores. Sin embargo y como el hombre es capaz de la beatitud formal por su alma racional y sus potencias espirituales, los bienes del alma deben ser los constitutivos esenciales de su beatitud que son la delectación, la visión, la comprensión y la rectitud de la voluntad, aunque no todos confluyan simultánea y uniformemente, sino más bien, jerárquica y concatenadamente como Santo Tomás lo demuestra en los primeros cuatro artículos de esta cuestión.

Si bien, la delectación puede entenderse como gozo o fruición, Santo Tomás utiliza el término *delectatio* siguiendo en esta materia a Aristóteles debido a la excelencia de su significado, ya que denota una mayor y real intimidad con el bien poseído y no una mera intencionalidad: “El gozo y la delectación difieren en la razón. Pues la delectación proviene del bien realmente unido; el gozo, en cambio, no requiere esto sino que sólo el descanso de la voluntad basta para la razón de gozo. Por lo cual la delectación, si se toma en sentido propio, es solamente del bien conjunto; mientras que el gozo es del exterior. De lo cual es evidente que Dios propiamente se deleita en Sí mismo y se goza en Sí y en las demás cosas”²⁷⁸. Sin embargo, el Angélico se pregunta en el primer artículo de esta cuestión si la delectación se requiere realmente para la beatitud a lo cual responde enfáticamente: “No puede haber beatitud sin delectación concomitante, pues la beatitud no es otra cosa que la consecución del bien sumo”²⁷⁹.

Cuando poseemos la sabiduría, la verdad, los honores y los placeres realmente nos deleitamos en la posesión de estos bienes creados, porque Dios es raíz y fuente de todos aquellos a los cuales excede infinitamente y que en la realidad se ven reflejados con mayor o menor intensidad de bondad. Por esta razón, el acto

²⁷⁷ Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, IV, n.21/2

²⁷⁸ CG, I, c.90, n.6

²⁷⁹ I-II, q.4, a.1

beatífico es el más deleitable en cuanto poseemos al Sumo Bien, aunque esta delectación sea *concomitanter* o consecuencia del conocimiento de las realidades divinas²⁸⁰. Porque la beatitud formal del hombre – tanto natural como sobrenatural – es una operación posesiva de la beatitud material, que es el conocimiento o visión de Dios y de la cual se sigue naturalmente la delectación; del mismo modo como un predicado accidental se sigue necesariamente de la especie: así, por ejemplo, la risibilidad del hombre es consecuencia de su racionalidad. Además, la delectación resulta de la operación perfecta y no impedida por la cual el bien - que es connatural al acto - es poseído conscientemente y así - de la posesión de la beatitud - se sigue el descanso del apetito que es la delectación como explica Santo Tomás: “Aquellos dos (= posesión y delectación) no deben ser considerados como dos bienes, sino como un bien. Pues, así como de la perfección y lo perfectible se hace una cosa perfecta, así de la delectación y la operación se hace una operación perfecta - que es la felicidad – en cuanto la delectación es la perfección de la operación”²⁸¹.

Como tradicionalmente venimos haciendo, abordaremos dos objeciones de este artículo haciendo la siguiente salvedad: si bien, el Aquinate se refiere explícitamente a la beatitud sobrenatural durante toda esta cuestión, es posible extraer valiosos argumentos filosóficos de aquellas objeciones y sus respectivas respuestas. De esta manera, podremos relacionar ambos órdenes de un modo analógicamente proporcional, evitando los peligrosos excesos de confundirlos o desconectarlos categóricamente. Volviendo a nuestra materia, la semejanza de la segunda y tercera objeción del artículo permiten darle un tratamiento conjunto tal como veremos a continuación: “Como dice el Filósofo en la *Ética*, la beatitud es *por sí misma un bien más que suficiente* y también es necesario que *la operación de la felicidad* o de la beatitud *no sea impedida*. Pero lo que necesita de alguna otra cosa no es por sí mismo suficiente, agregándose que la delectación impide la acción del entendimiento, pues corrompe la estimación de la prudencia (...). Por lo tanto, no se requiere la delectación para la beatitud”²⁸².

²⁸⁰ Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, IV, nn.38-41

²⁸¹ SS, IV, d.49, q.3, a.4, qc.3 (los paréntesis son nuestros)

²⁸² I-II, q.4, a.1, II-III

Tal como observásemos en el capítulo anterior, la *ò ú* y la *ú* son dos de las cinco características de la beatitud que Aristóteles daba en la *Ética Nicomáquea* justificando su plena suficiencia y permanencia. Empero, la objeción es válida sólo en cuanto se refiere a la esencia metafísica de la beatitud formal, no así a su esencia física: porque mientras la primera se refiere a su constitutivo formal, distinguiéndola de los otros tipos de beatitud y siendo raíz de todas aquellas cosas que le concierne pues define al acto beatífico como intelectual; la segunda agrega lo que necesariamente se conecta y se sigue del acto beatífico, como es la fruición por la posesión del objeto conocido²⁸³. En este sentido, la delectación se requiere para la integridad de nuestra beatitud y no significa *insuficiencia* porque ésta es la carencia de algo necesario como responde el Santo Doctor: “La delectación es causada por la visión misma de Dios. De ahí que, quien ve a Dios, no puede carecer de delectación”²⁸⁴. Además, la delectación puede impedir la operación del intelecto sólo cuando es corpórea y por lo general pecaminosa. En efecto, existen dos delectaciones propias del hombre: la espiritual y sensible que pertenecen a la voluntad y apetito concupiscible respectivamente; pero esta última no pertenece a la beatitud formal, porque Dios es incorpóreo y puramente espiritual no pudiendo ser alcanzado por ninguna potencia orgánica. En cambio, la delectación espiritual no sólo es propia de nuestra beatitud sino además la complementa y perfecciona, como la belleza a la juventud o la salud al animal: “La delectación que acompaña a la operación del entendimiento no la impide, sino más bien la refuerza: pues realizamos con más atención y perseverancia aquellas cosas que hacemos deleitablemente”²⁸⁵

En el segundo artículo de esta cuestión, Santo Tomás se pregunta si la delectación tiene primacía por sobre la visión luego de haber demostrado que tanto uno como la otra están estrechamente relacionadas como lo perfecto y lo perfectible. Sin embargo y como puede conjeturarse por lo leído a lo largo de estas páginas, el

²⁸³ Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, IV, n.51

²⁸⁴ I-II, q.4, a.1 ad 2: Evidentemente, Santo Tomás se está refiriendo a la visión beatífica de la beatitud sobrenatural. Sin embargo, esta visión incluye esencialmente un acto intelectual y mediante analogía podemos aplicar algunas características al acto beatífico natural: así, por ejemplo, sabemos que el intelecto agente se compara con la luz ya que permite la visión intelectual de las cosas. Por otro lado, el Padre Ramírez comenta al respecto: “*Non enim loquimur de delectatione extranea et pure accidentali, quae est delectatio de aliquo extra et praeter Deum; sed de delectatione intranea et propria, quae est de ipso Deo possesso et de possessione Dei*” (S. RAMÍREZ, *op. cit.*, IV, n.51)

²⁸⁵ I-II, q.4, a.1 ad 3

Aquinas señala: “Es del todo necesario que la operación del entendimiento, que es la visión, sea más estimable que la delectación. Porque la delectación consiste en un descanso de la voluntad. Pero el que la voluntad descansa en algo, se debe sólo a la bondad de aquello en que descansa”²⁸⁶. Ciertamente, la visión es mayor que la delectación porque se comparan como la causa y el efecto o el principio y el complemento tal como fue ejemplificado más arriba, donde toda fruición se origina *concomitanter* del conocimiento pues nuestra beatitud objetiva se alcanza propiamente por un acto intelectual²⁸⁷. Si bien, este conocimiento que constituye el acto beatífico natural no es meramente especulativo, sino contemplativo y contuitivo, donde también confluye la delectación porque en el *status beatifico* es posible apreciar los actos propios de nuestras dos potencias espirituales, no debe negarse que pueda establecerse una primacía entre ellos: “La visión no tiene razón perfecta de felicidad sino en cuanto es la operación perfecta que se sigue de ella; pues la delectación perfecciona la operación, como la belleza a la juventud”²⁸⁸.

Recordemos que Santo Tomás recoge fielmente al Filósofo cuando sostiene que nuestra beatitud consiste en la operación óptima de la potencia más noble y con respecto al objeto más excelente que es Dios²⁸⁹. Además, también adhiere cuando señala que la operación beatífica es la más deleitable al ser la más propia del hombre porque la contemplación de las realidades divinas es el bien más conveniente para la

²⁸⁶ I-II, q.4, a.2: Si bien, Santo Tomás dice que Aristóteles no solucionó esta cuestión, el Padre Ramírez sostiene que el Estagirita llega a la misma conclusión del Angélico y coincide en darle primacía a la operación por sobre la delectación. Incluso, Santo Tomás habría recogido la doctrina aristotélica y la aplicaría analógicamente para la explicación de nuestra beatitud sobrenatural: “*Verumtamen ipsa beatitudo non est essentialiter delectatio concomitans operationem perfectam, sed potius perfecta operatio, è ì ñ ù μ ί ’ ñ è , quae est operatio contemplativa, ñ, divinorum. Itaque, secundum Philosophum, potior est in beatitudine formali naturali contemplatio divinorum quam delectatio concomitans ipsam (...) Hanc igitur doctrinam aristotelicam elevavit S.Thomas lumine superiori theologico, et analogice applicavit beatitudine formali supernaturali, concludens visionem faciem esse partem principalem et constitutivam eius, delectationem vero non nisi completivam et consecutivam*” (S. RAMÍREZ, *op. cit.*, IV, nn.54 y 82; Cf. ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, ed. cit., X, 1177a-1179a).

²⁸⁷ Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, IV, n.57

²⁸⁸ SS, I, d.1, q.1, a.1 ad 10

²⁸⁹ Siguiendo con *Super Sententiis*, el Angélico reafirma la primacía de la operación – que es el acto beatífico de primacía intelectual – por encima de la delectación, ya que es acto de la voluntad: “*Quod delectatio non est perfectio operationis a qua operatio speciem habeat; sed magis quae superadditur ei per modum perfectionis secundae, sicut sanitas ad hominem se habet, et non sicut anima. Hoc autem interest inter perfectiones primas et secundas; quod ad primam perfectionem ordinatur perfectibile sicut ad finem, ut materia ad formam: sed e converso secunda perfectio ordinatur ad perfectibile, ut scilicet perfectibile per eam esse perfectum habeat; et sic delectatio ad operationem ordinatur*” (SS, IV, d.49, q.3, a.4, qc.3 ad 2).

especie, pero aclarando que la delectación perfecciona *propter* la operación no como forma intrínseca sino como fin, tal como explica el Padre Ramírez:

Porque siempre lo consecutivo es *propter* el constitutivo; la propiedad, *propter* la esencia o especie; el efecto o la secuela, *propter* la causa y el principio: *toda la razón* de lo consecutivo es el constitutivo (...)²⁹⁰.

Las dos primeras objeciones de este artículo – y que serán analizadas por nosotros – son de índole filosófica porque se basan en argumentos racionales. En la primera Santo Tomás cita a Aristóteles no con el fin de contradecirlo sino para contextualizar mejor su doctrina acerca de este constitutivo: “*La delectación es la perfección de la operación*, como se dice en la *Ética*. Pero la perfección es mejor que lo perfectible. Luego la delectación es mejor que la operación del entendimiento, que es la visión”²⁹¹. Ahora bien, la perfección formal de algo puede ser de dos modos: primera o esencial - en cuanto intrínseca - y así el alma es la perfección primera del hombre; y segunda o accidental, lo que ya supone la esencia constituida de algo y la forma por la cual adquiere el ser y así, por ejemplo, la salud se sigue del cuerpo.

Aristóteles acierta cuando dice que la perfección es mejor que lo perfectible, pero este principio sólo vale cuando el acto *simpliciter* se compara con la potencia *simpliciter* como sucede en el primer modo y, de esta manera, el hombre vivificado por el alma es más perfecto que el hombre sano o bello, las cuales no son perfecciones intrínsecas sino anexas a su esencia como explica el Padre Ramírez:

Cuando se dice que la delectación es la perfección de la visión en la beatitud formal, como universalmente la delectación es perfección de la operación, no se habla de la perfección primera o esencial de la visión u operación, en cuanto no las especifica - más bien es especificada por ellas – sino de la perfección segunda o accidental y anexa, que a ellas consuma y adorna²⁹².

Por esta razón, la delectación indica una perfección de la operación en cuanto *concomitanter* pero no hace que la visión sea perfecta en su especie. Sin embargo, la segunda objeción plantea una interesante dificultad y que puede complicar nuestra

²⁹⁰ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, IV, n.88: Finalmente, el Aquinate explica que la voluntad no puede deleitarse por sí misma si antes no le precede la operación o el acto intelectual: “*Nec voluntas quaerit bonum propter quietationem, sic enim ipse actus voluntatis esset finis (...). Sed ideo quaerit quod quietetur in operatione, quia operatio est bonum eius*” (I-II, q.4, a.2).

²⁹¹ I-II, q.4, a.2, I

²⁹² S. RAMÍREZ, *op. cit.*, IV, n.100: Santo Tomás reivindica a Aristóteles y dice en la respuesta: “*Sicut philosophus ibidem dicit, delectatio perficit operationem sicut decor iuventutem, qui est ad iuventutem consequens*” (I-II, q.4, a.2 ad 1).

argumentación porque describe una realidad psicológica observada cotidianamente: “Es de más valor aquello que hace apetecible una cosa. Pero las operaciones se apetecen por su delectación; por eso también la naturaleza añadió delectación a las operaciones necesarias para la conservación del individuo y de la especie, para que los animales no las descuidaran”²⁹³.

Para solucionar esta dificultad, nuestro autor sostiene que la relación entre la operación y la delectación puede considerarse tanto de manera ontológica como psicológica. En el primer modo y según el orden instituido por Dios en la naturaleza, toda delectación es *propter operationem* como fin, al igual que toda perfección segunda es *propter essentiam* y en esto coinciden tanto el hombre como los animales. Sin embargo, no coinciden cuando la relación es considerada psicológicamente porque el hombre *beato* aprehende naturalmente la Verdad Primera – que es el Sumo Bien – alcanzando explícita y universalmente la razón de bien, no permaneciendo sólo en el bien en cuanto deleitable sino ascendiendo hasta el mismo bien honesto y en el cual encuentra su beatitud formal; mientras que los animales, al carecer de potencias espirituales, no sólo son incapaces de alcanzar el bien honesto sino tampoco pueden llegar a la razón universal del bien tanto útil como deleitable. Sólo pueden ordenarse particularmente a estos tipos de bien gracias al instinto que el Autor de la Naturaleza imprimió en ellos porque - al no conocer la razón de este orden - se dirigen a los fines propios de su especie por medio de la delectación de sus operaciones²⁹⁴.

Si bien, podría decirse que en los animales *operationes quaeruntur propter delectationem*, debe entenderse en el contexto particular del apetito sensitivo en cuanto aquellos no perciben la razón de este orden ni tampoco son capaces del bien honesto, tal como se encarga de aclararnos el teólogo salamantino:

No existe ninguna oposición entre el orden psicológico de la operación y la delectación en los animales brutos, y el orden ontológico del Autor de la naturaleza; sino mera imperfección de la resolución psicológica de ellos respecto de la realidad ontológica, en cuanto su apetito sensitivo no alcanza la razón y substancia de la operación natural; sino sólo su accidente connatural que es la delectación: así como el conocimiento sensitivo no alcanza la razón y esencia del cuerpo sensible, como el

²⁹³ I-II, q.4, a.2, II

²⁹⁴ Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, IV, n.103

intelecto, sino sólo los accidentes propios o comunes, y sin embargo, el conocimiento sensitivo no es falso sino sólo imperfecto²⁹⁵.

A causa de esto, el entendimiento aprehende la razón universal de bien, dirigiéndose con más interés al bien que a la delectación; del mismo modo como el entendimiento divino – creador del orden natural – añadió la delectación como consecuencia de la operación.

En el siguiente artículo y en continuación con la tradición teológica de su época, Santo Tomás inquiriere en el tercer constitutivo esencial de nuestra beatitud que es la *comprehensio*. No obstante, esta noción ha sido susceptible de recibir muchas y distintas acepciones a lo largo de la historia del pensamiento - como el mismo Padre Ramírez se encarga de resumir - hasta que el Aquinate encuentra el sentido más apropiado para desarrollar esta cuestión.²⁹⁶ La comprensión se dice primeramente acerca del orden corporal y luego se extiende analógicamente al orden espiritual tanto natural como sobrenatural, designando intensidad y perfección en la aprehensión de algún objeto, el cual está lejano en primera instancia pero luego se hace presente, connotando relación de cercanía:

La comprensión *stricte dicta* significa el acto por el cual cogemos algo perfecta, total e igualmente según todas sus partes, encerrándolas perfectamente con los dedos y la mano²⁹⁷.

Este sentido se extiende analógicamente a un orden superior como ocurre en el conocimiento sensitivo e intelectual y así, por ejemplo, se dice que el sentido de la vista puede *comprehender* un objeto de tres maneras y que son sucesivamente más perfectas: cuando lo ve por el acto de ver, cuando ve todo lo visible o *extensivamente* y cuando lo ve todo y al mismo tiempo o *intensivamente*. Del mismo modo, nuestro intelecto puede aprehender un objeto cuando lo conoce por el acto de simple conocer

²⁹⁵ *Ibidem*, n.103: En la respuesta, Santo Tomás busca llamar la atención del lector para que no identifique la beatitud con la delectación corporal y por la cual nos asemejándose al animal: “*Non est autem aliquid aestimandum simpliciter secundum ordinem sensitivi appetitus, sed magis secundum ordinem appetitus intellectivi*” (I-II, q.4, a.2 ad 2).

²⁹⁶ *Ibidem*, n.109/10

²⁹⁷ *Ibidem*, n.111: “*Comprehendere dicitur quasi simul prendere, idest capere; et ideo illud proprie comprehenditur quod simul capitur, idest cum omnibus quae ejus sunt. Unde oportet quod omne comprehensum includatur in comprehendente; includitur autem proprie contentum in continente; et ideo oportet comprehensum contineri in comprehendente*” (SS, IV, d.49, q.2, a.3).

y cuando conoce todo lo cognoscible extensiva e intensivamente, lo que supone mayor comprensión y perfección²⁹⁸.

Sin embargo, cuando Santo Tomás se pregunta en este artículo si la comprensión se requiere para la beatitud, quizás no se esté refiriendo al modo en que Dios es comprendido *stricte* porque si es imposible comprenderlo de esta manera sobrenaturalmente, mucho menos nos es posible con la sola luz de nuestro entendimiento²⁹⁹. Sabiendo que hubiese sido inasequible ver a Dios *sicuti est* con nuestras propias fuerzas, incluso durante el estado de separación; con mucha menos razón podríamos comprenderlo perfectamente. Además, si los ángeles y el alma de Cristo - que excede sobrenaturalmente a toda inteligencia - son incapaces de comprender la esencia divina, podría pensarse que el Aquinate no sólo niega este constitutivo esencial, sino también, escribió este artículo superfluamente. Empero, es evidente la inviabilidad de esta hipótesis porque antes de afirmar que ningún entendimiento creado puede comprender a Dios, es necesario explicar su incomprehesibilidad, tal como es explicado por el Padre Ramírez:

La raíz de la inteligibilidad es la inmaterialidad o la actualidad porque algo es inteligible sólo y en cuanto esté en acto; pero, la raíz de la intelectualidad es al mismo tiempo la inmaterialidad (...), porque algo es cognoscitivo sólo y en cuanto es inmaterial. Pero la inteligibilidad de la esencia divina es infinita y como es Acto Puro no hay mezcla de potencialidad³⁰⁰.

Todo lo contrario ocurre con el entendimiento creado - que al ser finito - admite alguna potencialidad y, por lo tanto, no puede comprender a Dios ni aun cuando es elevado por el *lumen gloriae*, porque este hábito sigue siendo creado y no destruye su finitud sino sólo lo perfecciona para ver la esencia divina. Por esta razón, este constitutivo esencial no implica que Dios sea comprendido de modo *stricte*

²⁹⁸ Cf. *Ibidem*, n.112/3

²⁹⁹ Algunas sectas heréticas del Medioevo, como los Begardos, no sólo sostenían que Dios era absolutamente comprensible en la visión beatífica sino también que nuestro intelecto estaba naturalmente capacitado para hacerlo. Luego, Hugo de San Víctor defendió la comprensibilidad de Dios aunque para ello fuese necesario el *lumen gloriae* (Cf. I. DÖLLINGER, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, München, 1890, pp.389-417; Cf. H. SAN VÍCTOR, *De Sapientia animae Christi*, ML, 176, pp.847-855 en S. RAMÍREZ, (ed.), *op. cit.*, IV, n.117/8)

³⁰⁰ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, IV, n.138: El teólogo salamantino nos recuerda una fórmula tradicional para entender esta difícil cuestión. En efecto, en la visión beatífica *Deus videtur totus a beatis, sed non totaliter*, de modo semejante como el ojo del hombre puede conocer toda la luz del Sol pero no puede comprenderla totalmente como el ojo del águila (Cf. *Ibidem*, n.145).

sino *large* o amplio y, con respecto a nuestra beatitud formal *natural*, de modo *largissime* porque Dios no es propiamente visto³⁰¹.

Así como la humanidad se requiere para que el hombre pueda denominarse como tal; del mismo modo, la comprensión es un requisito para nuestra beatitud formal: el hombre es capaz de la beatitud en cuanto *imago Dei*, ya que por su naturaleza intelectual existe una proporción entre los medios y el fin hacia el cual debe llegar, de manera que una vez alcanzado o poseído pueda ser considerado propiamente beato. Además de un matiz afectivo, esta posesión tiene uno de presencialidad y es lo que Santo Tomás entiende como comprensión de modo *large*, que se desprende de la esencia física de nuestra beatitud formal: “Por tanto, es necesario que concurren estas tres cosas para la beatitud, a saber: la visión, que es el conocimiento perfecto del fin inteligible; la comprensión, que supone la presencia del fin, y la delectación o fruición, que supone el descanso de la cosa que ama en lo amado”³⁰². Ahora bien, resta por aclarar si la comprensión *large* es una operación del intelecto o la voluntad y cómo se relaciona tanto con la visión como la delectación.

La comprensión *large* puede designar la operación intelectual por la cual conocemos a Dios y también la operación voluntaria de poseerlo, existiendo una relación mutua entre ambas facultades. Ciertamente, designa un acto intelectual en cuanto conocemos a Dios ya no de modo distante sino de cierto modo presencial, existiendo un contacto físico con nuestra beatitud objetiva; pero también, puede referirse a un acto volitivo en cuanto la comprensión consume y perfecciona no sólo a la visión sino también a la delectación, porque mediante ésta el hombre reposa con gozo en su fin. Para resolver este dilema, el teólogo salamantino distingue el aspecto físico y metafísico de la comprensión tal como hiciera con respecto a la esencia de nuestra beatitud formal: del primer modo, así como el acto intelectual y volitivo constituyen nuestra beatitud *essentialiter* y *concomitanter* respectivamente y

³⁰¹ II-II, q.1, a.5: Si bien, Dios no es propiamente visto en la beatitud natural *consummata*, el término *visio* puede entenderse analógicamente como conocimiento por las causas: “*Omnis scientia habetur per aliqua principia per se nota, et per consequens visa. Et ideo oportet quaecumque sunt scita aliquo modo esse visa*” (SS, IV, d.49, q.2, a.1, arg. 8). En la misma objeción, el Santo Doctor distingue la visión sobrenatural de la natural: “*Visio Dei quae est per effectus, non est visio Dei per essentiam*” (*Idem*).

³⁰² I-II, q.4, a.3

que se complementan de manera integral; así también, la comprensión *large* si se la considera desde su origen es un acto intelectual, pero es un acto volitivo si se lo hace desde su consumación. Mientras que del segundo modo, el Padre Ramírez es tajante:

Si hablamos *simpliciter* como metafísicamente, la comprensión *large* es una operación sólo del intelecto (...) según aquello de Santo Tomás: la comprensión no es una operación distinta de la visión³⁰³.

Tampoco debemos olvidar que la comprensión no sólo designa una operación sino también una relación de presencia con el objeto beatífico, pues el conocimiento y posesión de éste indica claramente la presencia y cercanía del fin con exclusión de todo obstáculo y distancia, debido a que esta relación permite una unión inteligible y afectiva con Dios tanto conocido como amado: el acto intelectual nos hace presente el objeto y a partir de aquél se sigue el acto volitivo por el cual nos delectamos sumamente³⁰⁴.

El tercer artículo presenta una dificultad que merece ser analizada porque nos ayudará a concluir el tratamiento de este tercer constitutivo esencial de nuestra beatitud: “La beatitud consiste en una operación. Pero las operaciones se determinan según sus objetos, y los objetos generales son dos: la verdad y el bien; la verdad corresponde a la visión, y el bien, a la delectación. Luego no se requiere la comprensión como algo tercero”³⁰⁵. Tal como ha sido repetido en diferentes ocasiones, la beatitud es una operación u acto segundo y metafísicamente es *per se primo* un acto intelectual, de manera que la comprensión está incluida dentro de éste y por lo tanto no habría necesidad de distinguir un tercero. Sin embargo y como explica el Padre Ramírez, en este artículo Santo Tomás está abordando la comprensión desde la perspectiva de la esencia física de la beatitud formal, donde el conocimiento y amor del objeto beatífico causan una relación de unión y presencia que el Aquinate entiende como comprensión *large* y en la que participan tanto el intelecto como la voluntad³⁰⁶. En efecto, puede darse una comprensión segunda o volitiva - que se distingue de la primera o intelectual como el efecto de su causa - y

³⁰³ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, n.168; I-II, q.4, a.3 ad 3

³⁰⁴ Cf. *Ibidem*, n.169

³⁰⁵ I-II, q.4, a.3, III

³⁰⁶ Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, IV, n.177

que se produce por el conocimiento de Dios. En este sentido, la comprensión se entiende como una relación de unión y presencia no sólo del intelecto, que conoce a Dios en cuanto conocido; sino también, de la voluntad que lo ama en cuanto conocido y amado tal como explica el Angélico: “Por eso también la visión misma, o la cosa misma vista en cuanto que está presente, es el objeto de la comprensión”³⁰⁷.

Finalmente, nos resta por considerar el cuarto y último constitutivo esencial de nuestra beatitud que es la *rectitudo voluntatis*, según lo señalado por el Santo Doctor en el cuarto artículo de esta cuestión. La rectitud de la voluntad significa la exclusión de toda injusticia, pecado o mácula en nuestra facultad volitiva que es principio de moralidad y, por lo tanto, el origen de la rectitud. Pues nuestra beatitud *consummata* consiste en la unión psicológica y moral de nuestro intelecto y voluntad con Dios - quien es la Suma Rectitud y Santidad porque es la Suma Bondad – de manera que será imposible unirse a Él si ambas facultades no son rectas. Del mismo modo como la materia se ordena a la forma, así también el hombre busca alcanzar la beatitud; sin embargo, así como la materia debe estar perfecta, inmediata y debidamente dispuesta para la forma excluyendo toda disposición contraria, de manera semejante debe estar el hombre con respecto a su fin y esta disposición perfecta no es otra cosa que la absoluta rectitud de su intelecto y voluntad. Ciertamente, la palabra *rectitudo* proviene de *regula* o regla y, por esta razón, tanto la verdad como el bien regulan adecuadamente a nuestras facultades espirituales separándolas de todo error y corrupción³⁰⁸.

Ahora bien, como la rectitud de la voluntad se puede entender de muchas maneras, el Padre Ramírez distingue dos modos que nos ayudarán a entender estas palabras del Aquinate: “La rectitud de la voluntad se requiere para la beatitud

³⁰⁷ I-II, q.4, a.3 ad 3: La *comprehensio* en nuestra beatitud formal - considerada desde su esencia física - abarca integralmente a todo su objeto, que no sólo es conocido sino también amado y produce un gozo delectabilísimo. Si bien, estas palabras del Padre Ramírez que citaremos a continuación se enmarcan dentro de un contexto teológico, ayudan a iluminar este artículo: “*Non enim speramus tantum visionem facialem Dei absque amore et fruitione, neque speramus solum delectationem de Deo sine visione eius, sed speramus totam beatitudinem formalem quae omnia haec simul complectitur quatenus est plena consecutio totius beatitudinis obiectivae*” (S. RAMÍREZ, *op. cit.*, IV, n.175).

³⁰⁸ Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, IV, nn.179-197

antecedente y concomitantemente”³⁰⁹. Según nuestro autor, la rectitud puede significar tanto *impecancia* como *impecabilidad* que - siendo nociones sinónimas al designar una misma realidad - no son convertibles: mientras la primera se basa en el libre arbitrio de la creatura racional que obra el bien pudiendo cometer el mal; la segunda es más perfecta y es propia de nuestra beatitud formal *consummata* - que en su definición excluye toda miseria - puesto que conociendo a Dios no sólo necesariamente lo amamos, siendo imposible rechazarlo mediante el pecado; sino también, lo hubiésemos conocido mejor que el principio de contradicción porque al poseer la Suma Verdad no existe necesidad de pensar lo contrario³¹⁰.

Para explicar esta impecabilidad, el teólogo salamantino recurre a un argumento analógico de proporcionalidad: así como el intelecto y la voluntad del hombre aprehenden infaliblemente tanto el ente como el bien *in communi*, puesto que todos amamos la beatitud incluso cuando pecamos; del mismo modo, las potencias espirituales del beato en el estado de separación no yerran ni pecan con respecto al *Ens* y *Bonum divinum* y sobre todo cuando Dios es propiamente visto y no sólo conocido contuitivamente:

La rectitud o impecabilidad de la voluntad beata causada por la visión facial de Dios excede infinitamente la rectitud o impecabilidad natural respecto a la beatitud *in communi* causada por la sindéresis natural en la voluntad no beata³¹¹.

Por consiguiente, cuando Santo Tomás afirma que la *rectitudo* se requiere para nuestra beatitud no sólo debe entenderse en cuanto impecancia o *antedeenter* sino también como impecabilidad *concomitanter*, aunque la primera sea causa dispositiva de la segunda y suela identificársela exclusivamente con la rectitud de la voluntad.

Antes de finalizar este capítulo, revisaremos la primera objeción del artículo por considerarla como la dificultad más pertinente a nuestra exposición. A pesar de tener un sentido propiamente teológico, encierra valiosas reflexiones filosóficas: “La

³⁰⁹ I-II, q.4, a.4: Sólo Jesucristo, debido a la unión hipostática, y la Santísima Virgen, por privilegio y protección de la divina Providencia, fueron impecables o tuvieron durante esta vida una rectitud de la voluntad de modo *concomitanter*.

³¹⁰ Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, IV, n.216/7

³¹¹ *Ibidem*, n.223: Si bien, la posibilidad de pecar está formalmente en la voluntad, se origina en el intelecto porque él es raíz y principio de nuestra libertad. Por lo tanto, una vez quitada toda posibilidad de dictamen defectuoso, consecuentemente se destruye toda posibilidad de pecar.

beatitud consiste esencialmente en una operación del entendimiento. Pero para una operación perfecta del entendimiento no se requiere rectitud de la voluntad, por la que los hombres se llaman limpios (...). Por tanto, no se requiere rectitud de voluntad para la beatitud”³¹². Ciertamente, la beatitud consiste en un acto intelectual acerca de la Verdad Primera y en cuanto especulativo no necesita de la rectitud de la voluntad: así, por ejemplo, es el conocimiento que tienen los filósofos acerca de las realidades divinas que nos entrega la Teodicea, surgido a partir de la demostración por las creaturas; como también, la ciencia del teólogo que se basa en la oscuridad y en el enigma de la fe. Sin embargo, este conocimiento es mediato y esencialmente imperfecto, mientras que el acto beatífico es eminentemente contemplativo e intuitivo y que efectivamente supone la impecancia o *munditia cordis*, siendo un constitutivo y requisito necesario para alcanzar la beatitud formal ya sea *sobrenatural* como *natural*, según lo afirmado egregiamente por el Padre Ramírez y con cuyas palabras vamos a concluir este párrafo:

Debe afirmarse que, para el conocimiento natural contemplativo y por eso de algún modo afectivo de la Verdad Primera, se requiere por sobre todo la rectitud natural de la voluntad *antecedenter*. Pues no se tiene propiamente la contemplación natural de Dios sin el afecto y cierta connaturalidad para con él (...): no se da connaturalidad afectiva para con Dios sin amor eficaz o por lo menos afectivo, el que ciertamente encierra la perfecta conversión a Dios y por eso la rectitud de la voluntad (...).

En efecto, la beatitud natural no consiste en el conocimiento natural de Dios meramente especulativo, sino en su conocimiento contemplativo, porque la Verdad no beatifica si no es contemplada y amada (...). De allí es que el hombre caído, el cual no puede amar eficazmente a Dios sobre todas las cosas incluso como Autor y fin de la naturaleza, es impotente para conseguir su beatitud natural a través de sus vías naturales sino es sanado por Dios a través de la gracia³¹³.

³¹² I-II, q.4, a.4, I

³¹³ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, IV, n.244: En estado de naturaleza íntegra, el hombre se amaba a sí mismo y a las otras creaturas en orden al bien de todo el Universo que es la gloria de Dios. No obstante, después del pecado original, la naturaleza humana quedó tan debilitada que no puede amar a Dios connaturalmente, es decir, por la disposición natural de su ser y por eso Santo Tomás dice que la gracia nos es absolutamente necesaria: “*Unde homo in statu naturae integrae dilectionem sui ipsius referebat ad amorem Dei sicut ad finem, et similiter dilectionem omnium aliarum rerum. Et ita Deum diligebat plus quam seipsum, et super omnia. Sed in statu naturae corruptae homo ab hoc deficit secundum appetitum voluntatis rationalis, quae propter corruptionem naturae sequitur bonum privatum, nisi sanetur per gratiam Dei*” (I-II, q.109, a.3).

b) La necesidad del cuerpo y los bienes exteriores en la beatitud formal

En el párrafo anterior observamos que los constitutivos esenciales de nuestra beatitud confluían jerárquica más que uniformemente: mientras la visión y la comprensión confluyen *essentialiter*, la delectación lo hace *concomitanter* y la rectitud de la voluntad *antecedenter*. Ahora bien, el cuerpo y los bienes exteriores – que son analizados por Santo Tomás desde el quinto hasta el octavo artículo de esta cuestión – no pertenecen a la esencia física de la beatitud formal sino la acompañan *instrumentaliter*. Sólo Dios, el ángel y el hombre son capaces de la beatitud y les conviene en razón de substancias intelectuales, pero nuestra especie es la única que se compone de cuerpo y, por esta razón, Santo Tomás no escatima reflexionar sobre él dedicándole el artículo más largo de la cuestión. Como observa nuestro autor, la Teología puede iluminar a la Filosofía en esta materia y con la rigurosidad de su método explicar la necesidad del cuerpo en la beatitud sobrenatural y luego aplicarlo analógicamente a la beatitud natural, del mismo modo como algunos aspectos de los misterios revelados pueden explicarse racionalmente³¹⁴.

Si bien, la esencia de la beatitud prescinde del cuerpo, el hombre – que es *capax beatitudinis* – es un compuesto de alma y cuerpo y éste debe ser incluido cuando definimos al hombre beato. En primera instancia, Santo Tomás parece dirimir esta cuestión cuando dice: “Hay dos clases de beatitud: una imperfecta, que se tiene en esta vida, y otra perfecta, que consiste en la visión de Dios. Ahora bien, es claro que para la beatitud de esta vida por necesidad se requiere el cuerpo”³¹⁵. Siguiendo al Estagirita, el Aquinate distingue dos tipos de beatitud durante esta vida y para ambas se requiere el cuerpo: una *activa*, que consiste en el ejercicio perfecto de las virtudes morales - bajo la suprema dirección de la Prudencia - porque la materia propia de estas virtudes son las pasiones que son propias del compuesto o las operaciones de conmutación y distribución reguladas por la recta razón. Además, el apetito irascible y concupiscible – que son perfeccionados por la Fortaleza y Templanza respectivamente – son facultades orgánicas yacientes en el compuesto humano y se corrompen una vez que el alma se separa del cuerpo.

³¹⁴ Cf. *Ibidem*, n.257

³¹⁵ I-II, q.4, a.5: “*Felicitas, de qua philosophi locuti sunt: vel contemplative, quae consistit in actu Sapientiae; vel active, quae consistit primo in actu Prudentiae et consequenter in actibus aliarum virtutum moralium*” (DV, q.14, a.2).

Y otra *contemplativa*, que es más perfecta y consiste en el conocimiento natural de Dios a través de las ciencias especulativas - bajo la dirección de la Metafísica o Sabiduría especulativa - porque durante esta vida, el intelecto requiere para su operación la conversión *ad phantasmata*³¹⁶. Aunque el intelecto no se sirve de ningún órgano corporal, necesita del acto de la imaginación y de los demás sentidos pues aquél no puede actuar cuando algún órgano está lesionado, como ocurre en el caso de los dementes. Para entender algo, siempre nos formamos imágenes en las que contemplamos aquellas realidades que pretenden ser entendidas: así, por ejemplo, cuando buscamos hacernos comprender a quien nos escucha, justamente proponemos ejemplos que le permitan formarse imágenes para entender. Por esta razón, el Padre Ramírez señala:

La beatitud contemplativa natural de esta vida depende del cuerpo, no ciertamente de modo subjetivo y formal como si en éste consistiese, sino objetiva e instrumentalmente, en cuanto los objetos de especulación debe ser abstraídos de los fantasmas los cuales concurren material e instrumentalmente para la intelección³¹⁷.

Como nuestra beatitud es la perfección del alma racional y, al mismo tiempo, su perfección connatural consiste en estar unido al cuerpo, es imposible que la

³¹⁶ Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, IV, nn.270-276: En la beatitud *sobrenatural* también es posible distinguir un aspecto activo y otro contemplativo: el primero se refiere al ejercicio perfecto de las virtudes morales infusas y los dones del Espíritu Santo como el de Fortaleza y Piedad, por los cuales no sólo ordenamos nuestras pasiones sino también practicamos las obras de misericordia y - para tal fin - no podemos prescindir del cuerpo. Sin embargo, con respecto al segundo aspecto la cuestión no es tan simple y por eso nuestro autor distingue en nuestra beatitud *sobrenatural* contemplativa durante esta vida o infrabeatífica un modo infraextático (o activo) y extático (o pasivo): el primero alude a la contemplación que la gracia de Dios provoca ordinariamente y para ello se requiere del concurso de las potencias sensitivas - y por lo tanto del cuerpo - por las cuales no sólo recibimos las especies de las realidades que son contempladas como las creaturas de este mundo, las lecciones de la Sagrada Escritura o de los libros espirituales; sino también, las imaginamos convirtiéndolas *ad phantasmata* lo que provoca el afecto y delectación de nuestro apetito sensitivo. Mientras en el segundo o contemplación extática, la mente se abstrae del sentido externo como interno además del apetito sensitivo debido a la vehemencia e ilustración del divino amor: "Y no por eso se ha de entender que destruye y desampara el alma al cuerpo de la vida natural, sino que no tiene acciones en él. Y ésta es la causa por qué en estos raptos y vuelos se queda el cuerpo sin sentido y, aunque le hagan cosas de grandísimo dolor, no siente" (JUAN DE LA CRUZ, *Cántico Espiritual*, ed. Silverio, C.D.B.M.C, t.XII, p.261/2).

³¹⁷ *Ibidem*, n.267: Sin embargo, en la beatitud *sobrenatural* durante esta vida, el cuerpo no presenta el mismo grado de necesidad que en la beatitud *natural*. Nuestro autor nos enseña que cuanto más alta y perfecta es la contemplación de Dios durante esta vida, tanto menos se requiere el cuerpo y el concurso de sus sentidos: no obstante, cuando requerimos su concurso, no se debe a la razón propia de contemplación sino sólo a un aspecto accidental; ya que - a través de él y durante esta vida - recibimos las especies que utilizamos para contemplar. Si bien, puede existir algún uso muy solapado del sentido, suele ser por redundancia a causa de la dulzura espiritual del alma (Cf. *Ibidem*, n.277).

beatitud formal del hombre prescindiera absolutamente de éste y por eso nos es necesario durante esta vida.

Sin embargo, nuestra beatitud formal *natural* después de esta vida no hubiese requerido necesariamente el cuerpo, lo cual es evidente porque se desprende tanto de su mortalidad como de la inmortalidad del alma que permanece separada de él, ya que por sus propias fuerzas naturales no puede volver a unírsele: ninguna causa creada puede resucitar al cuerpo de los muertos porque es una obra absolutamente milagrosa que sólo le compete a Dios. Por esta razón, nuestro autor afirma que el hombre en estado de separación es capaz de su beatitud formal *natural* debido a su naturaleza intelectual y no por el cuerpo del cual carece - o al menos - no requiere necesariamente. Además, no existe distinción entre beatitud activa y contemplativa porque - una vez separada el alma del cuerpo - ya no permanecen las pasiones como tampoco los apetitos irascible y concupiscible con sus respectivas virtudes; no obstante, sí hubiesen perdurado los actos de la Justicia y la Prudencia después de esta vida aunque no relacionados con la distribución y conmutación o la regulación de los apetitos inferiores que son materia propia del estado de unión, sino más bien, en relación a la amistad natural con las otras almas separadas y también a la religión natural, que tiene a Dios por objeto al ser autor y fin de la naturaleza³¹⁸.

Con razón puede decirse que nuestra beatitud formal *natural* después de esta vida - que incluye al alma moralmente recta - es más perfecta que la beatitud contemplativa *inchoata* porque el conocimiento que tenemos de Dios es más noble y perfecto, pues se asemeja al modo de conocer que tienen los ángeles: “(...) Así, el alma separada se conforma al ángel, en cuanto al modo de entender y en cuanto a la indivisibilidad del apetito”³¹⁹. Recordemos que el alma conoce a Dios por sí misma y por intuición, sin la necesidad del discurso ni de especies inteligibles; en cambio, las otras almas separadas, los ángeles y el orden natural del Universo son conocidas por las especies que Dios le infunde³²⁰. De esta manera, como nuestra beatitud

³¹⁸ Cf. *Ibidem*, n.268

³¹⁹ DV, q.24, a.11

³²⁰ Aunque debe aclararse que el modo de entender del alma separada no es *idéntico* sino semejante al del ángel porque tienen naturalezas distintas: “*Anima separata intelligit per species quas recipit ex influentia divini luminis, sicut et Angeli, sed tamen, quia natura animae est infra naturam Angeli, cui iste modus cognoscendi est connaturalis, anima separata per huiusmodi species non accipit perfectam rerum cognitionem, sed quasi in communi et confusam*” (I, q.89, a.3).

formal *natural* después de esta vida es semejante a la angélica, se deduce claramente que el concurso del cuerpo no es necesario o al menos como constitutivo esencial.

Empero, el Padre Ramírez defiende la hipótesis de la resurrección de los cuerpos incluso si Dios no hubiese elevado la naturaleza y fin del hombre, aunque no deje de reconocer lo milagroso de esta situación:

La condición de alma beata no se cambiará – incluso estableciéndose dentro del mero orden natural - aquellas almas retomarán sus cuerpos luego del fin de los tiempos, según el orden de la divina Providencia la cual no permite que la naturaleza humana permanezca eternamente imperfecta³²¹.

Ciertamente, el cuerpo debe participar de la beatitud del alma y - a su vez - aquélla recibir su perfección natural al recuperar su unión con el cuerpo al modo de forma, donde finalmente fuese consumada nuestra beatitud contemplando y amando a Dios como compuesto y no separadamente³²².

Aun así, esta hipótesis debe enmarcarse en el estado de naturaleza *pura* – que ciertamente es hipotético – y no en el estado actual de nuestra naturaleza que ha sido reparada y elevada por la gracia. No obstante, lo esgrimido por el teólogo salamantino no es fruto de su especulación propia, sino que puede encontrar un fundamento implícito en *De Malo*. Si bien y aunque no resulte contrario a su naturaleza, el hombre está privado originalmente tanto de la inmortalidad como de la visión beatífica; también es cierto que ha sido creado *propter perpetuitatem*, constituyendo una condición para la beatitud perfecta: “Según la naturaleza, la materia se proporciona a la forma. Pero el alma intelectiva, que es forma del cuerpo humano, es incorruptible. Por lo tanto, el cuerpo humano es naturalmente incorruptible y de este modo la muerte y la corrupción están en contra de la naturaleza del cuerpo humano”³²³.

³²¹ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, IV, n.268: “*In resurrectione autem corpus sequetur animae conditionem; et ideo non redibit anima ad statum in quo modo est, in quo a corpore necesse habet accipere, quamvis corporeis instrumentis utetur*” (DV, q.24, a.11).

³²² Como enseña el Santo Doctor, el alma separada no es persona aunque tenga conciencia de ella por sus actos vitales. Ni el alma ni el cuerpo por separados significan al hombre, sino sólo el compuesto de ambos integra su naturaleza y - por lo tanto - la persona humana que es causa primera y total de ésta: “*Anima separata est pars rationalis naturae, scilicet humanae, et non tota natura rationalis humana, et ideo non est persona*” (DP, q.9, a.2 ad 14).

³²³ DM, q.5, a.5, sc.2: “*Corpus non potest esse corruptibile nisi quando anima non plene corpori dominatur. Si enim plene ei dominatur, suam incorruptibilitatem ei conferret*” (SS, IV, d.49, q.2, a.7 ad 13).

En efecto, la condición del cuerpo humano puede ser considerada no sólo según la necesidad de la materia, es decir, un compuesto de elementos y principio de los órganos sensoriales que se ubican como el medio entre contrarios y, de este modo, es corruptible; sino también, como apto para la forma en cuanto el alma intelectual es capaz de unirse a él para recibir – a través de los sentidos – las especies inteligibles y, de esta manera, participa más íntimamente de aquélla que es por antonomasia *principium essendi* y no de corrupción. Por lo tanto, si en la naturaleza pudiese encontrarse algún cuerpo compuesto de elementos que sea incorruptible, sin duda sería conveniente a la naturaleza del alma y así, por ejemplo, un fierro inquebrantable sería materia propicia para una sierra. De este modo, fue creada originalmente la naturaleza de nuestros primeros padres, pues la omnipotencia divina impedía la corruptibilidad de la materia hasta que el pecado los volvió indignos de la inmortalidad. Como no existe ningún compuesto material que sea incorruptible, el alma se adapta naturalmente a un cuerpo corruptible aunque la muerte y la corrupción sean para nosotros – de algún modo – antinaturales como explica Santo Tomás: “La muerte y la corrupción natural del hombre es según la necesidad de la materia; pero según la razón de la forma le sería conveniente la inmortalidad aunque para proveerla no bastan los principios de la naturaleza sino que, a cierta aptitud natural para la inmortalidad que le conviene al hombre según el alma, debe complementarse por virtud sobrenatural”³²⁴.

El Santo Doctor también señala que el hombre siendo destinado a la visión facial de Dios - es decir, una beatitud *supra naturam* - no es necesario que le convenga la inmortalidad por naturaleza y, de este modo, el cuerpo corruptible es proporcionado para su alma inmortal; pero esto no impide que en un hipotético estado de *natura pura* le pueda ser devuelto su cuerpo por virtud infinita del Creador y como complemento debido y accidental de la beatitud del alma³²⁵.

³²⁴ DM, q.5, a.5: “*Huius autem formae quae est anima humana, causa est solus Deus, cuius virtus excedit in infinitum omnem virtutem alterius agentis: et ideo quamdiu voluit conservare hominem in esse sua virtute, a nullo exterior vel interiori agente poterat corrumpi*” (ad 13).

³²⁵ “*Anima est pars humanae speciei, et ideo, licet sit separata, quia tamen retinet naturam unibilitatis, non potest dici substantia individua quae est hypostasis vel substantia prima; sicut nec manus, nec quaecumque alia partium hominis. Et sic non competit ei neque definitio personae, neque nomen*” (I, q.29, a.1 ad 5). La persona no designa una simple visión del espíritu como piensan los personalistas, sino el sujeto primero de actividades y operaciones: aunque sea propiedad de la persona, la conciencia de la libertad no constituye su esencia. El alma separada no es substancia primera en

Ahora bien, habiendo admitido que el alma racional y el cuerpo son partes esenciales del hombre substancialmente unidas, cuya beatitud consiste principalmente en la contuición de Dios y que accidentalmente redundan en el cuerpo; es necesario precisar si esta redundancia aumenta intensiva o extensivamente el acto beatífico como durante mucho tiempo se preguntó Santo Tomás. Durante su juventud, el Aquinate pareció sostener que aumentaba *intensive* y afirmaba con respecto a la visión beatífica – pero que analógicamente trasladamos a la contuición de Dios – que ésta se daba inmediatamente después de la muerte y sin la necesidad del cuerpo, aunque no con toda la intensidad y perfección que debería tener. Porque el apetito natural del alma es informar al cuerpo pero, al estar separada de él, la imperfección de su ser redundan en la imperfección de la operación y, por lo tanto, en la misma visión y delectación de Dios: “No podrá haber perfección de la beatitud donde falta la perfección de la naturaleza. Sin embargo, como hay una unión natural y substancial – no accidental - del alma y del cuerpo, no puede ser que la naturaleza de alma sea perfecta sino está unida al cuerpo y por eso el alma separada del cuerpo no puede obtener la perfección última de la beatitud”³²⁶.

Si bien y durante esta época, el Aquinate también reconoce que aumentará *extensive* porque el bien del alma necesariamente debe redundar en el bien del cuerpo, parece inclinarse mayoritariamente por la otra opinión de la cual se retractará en su madurez como veremos más abajo. En efecto, el cuerpo puede considerarse en cuanto es perfectible por el alma y al unirse substancialmente le añade cierta perfección a ésta porque forma un todo; pero también, en cuanto agrava al alma ya que le impide ejercer con facilidad ciertas operaciones y, por esta razón, cuando se identifica la perfección de la beatitud con la perfección de la naturaleza, debe

cuanto carece de una individualidad acabada, pues demanda unirse a otro o *retinet naturam unibilitatis*. En sentido filosófico, la muerte manifiesta que el hombre deja de ser tal, ya que se disocia por la separación de sus elementos constitutivos.

³²⁶ DP, q.5, a.10: El Angélico parece sostener lo mismo en otras obras - aparte de *De Potentia* (1259-63) - como en los libros cuartos de *Super Sententiis* (1256): “*Potest etiam dici, quod etiam beatitudo animae ipsius augebitur intensive. Corpus enim hominis dupliciter potest considerari. Uno modo secundum quod est ab anima perfectibile; alio modo secundum quod est in eo aliquid repugnans animae in suis operibus, prout non perfecte corpus per animam perficitur*” (SS, IV, d.49, q.1, a.4, qc.1) y *Contra Gentes* (1260): “*Anima autem a corpore separata est aliquo modo imperfecta, sicut omnis pars extra suum totum existens: anima enim naturaliter est pars humanae naturae. Non igitur potest homo ultimam felicitatem consequi nisi anima iterato corpori coniungatur: quod in hac vita homo non potest ad felicitatem ultimam pervenire*” (CG, IV, c.79, n.11).

suponerse que el cuerpo ha sido removido de todos sus impedimentos y dificultades para con el alma, lo cual no ocurre durante esta vida mortal. De allí que el alma separada obre más perfectamente que cuando está unida a este cuerpo corruptible, pero obrará mejor cuando reasuma un cuerpo resucitado y por eso será más beata³²⁷.

Sin embargo y durante su vejez, Santo Tomás cambia drásticamente de opinión cuando dice: “El deseo del alma separada descansa totalmente por lo que se refiere a lo apetecible, porque, en efecto, tiene lo que sacia su apetito. Pero no descansa del todo como apetente, porque no posee aquel bien con toda la capacidad con que quisiera poseerlo. Por eso, al recobrar el cuerpo, la beatitud crece *extensive*, no *intensive*”³²⁸. En otras palabras, el cuerpo no se requiere para nuestra beatitud esencial y esto ya ha sido demostrado porque - para la contuición de Dios - basta la operación intelectual del alma separada que no necesita de las imágenes provenientes de los sentidos del cuerpo, sino en sí misma contempla las realidades divinas. Aunque sí lo requerimos para nuestra beatitud accidental a causa de tres motivos: por el estado connatural del sujeto propio de la beatitud esencial, la comunicación o extensión de la beatitud a todas las partes del beato y la posesión de todos los bienes compatibles con nuestra beatitud. En efecto, el alma es forma del cuerpo y con el cual se relaciona trascendentalmente incluso cuando está separada y, por esta razón, el estado connatural de nuestra alma es vivificar, informar y estar *in* y *cum corpore* que - a su vez - se proporciona con el alma adquiriendo integridad, salud y belleza, aumentando el acto beatífico sólo *extensive* o accidentalmente pero nunca *intensive* o esencialmente.

La siguiente objeción que plantea Santo Tomás demuestra la evolución de su pensamiento o al menos la clarificación de algunos aspectos con respecto a esta cuestión: “La perfección de la virtud y de la gracia presuponen la perfección de la naturaleza. Pero la beatitud es perfección de la virtud y de la gracia. Ahora bien, el alma no tiene la perfección de la naturaleza sin el cuerpo, pues es por naturaleza parte de la naturaleza humana, y toda parte separada de su todo es imperfecta. Por

³²⁷ Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, IV, n.328

³²⁸ I-II, q.4, a.5 ad 5: “*Et rationabiliter, quoniam defectus perfectionis in anima separata non est defectus perfectionis intensivae, quoniam haec anima non suscipit magis et minus secundum substantiam sed est defectus perfectionis extensivae (dum non se extendit ad corpus et integritatem humanae naturae, ad quae nata est extendere)*” (CAYETANO, *Commentaria in Summam Theologicam (In Primam Secundae)*, ed. cit., q.4, a.5 en S. RAMÍREZ, (ed.), *op. cit.*, IV, n.351)

consiguiente, el alma no puede ser beata sin el cuerpo”³²⁹. Como explica el teólogo salamantino, el contexto de la objeción se enmarca dentro de un problema teológico pero la solución del Aquinate es fundamentalmente filosófica y por ende merece ser analizada. Si bien, el alma no tiene la perfección de la naturaleza sin el cuerpo, debe entenderse en cuanto ésta es forma natural de aquél; pero, su *esse* natural es perfecto en cuanto espíritu o forma que trasciende a todo el orden corpóreo: el alma es forma *in* materia pero no es *ex* materia y por eso nuestra beatitud responde al alma en cuanto es espíritu e imagen de Dios - que es íntegra y perfecta en su naturaleza - y no como forma substancial del cuerpo humano³³⁰. Tal como dijimos anteriormente, el cuerpo es necesario para la beatitud sólo accidentalmente y no esencialmente, por lo que el alma en la beatitud natural *consummata* ya es intensiva o perfectamente beata sin la necesidad del cuerpo: el hombre es capaz de Dios no en cuanto compuesto físico sino por su alma intelectual y esto permanece intacto incluso separado del cuerpo.

En el siguiente artículo – el sexto de esta cuestión – Santo Tomás luego de haber dilucidado la necesidad accidental del cuerpo, se pregunta si éste requiere de alguna perfección para alcanzar nuestra beatitud. No obstante, lo que debemos entender por *aliqua perfectio corporis* es bastante amplio y puede sintetizarse en la buena disposición del cuerpo o la falta de defectos como nos explica el Padre Ramírez:

El principal defecto corporal es la enfermedad o la debilidad, que es la vía o disposición para la muerte; por el contrario, la principal perfección del cuerpo es la salud o el vigor que supone la integridad, evolución perfecta y organización o estructura suficiente de los miembros³³¹.

Evidentemente, para la beatitud natural o filosófica *inchoata* se requiere necesariamente de la salud o la buena disposición del cuerpo tanto en su aspecto contemplativo como activo. Para las operaciones de la vida contemplativa se necesita una debida organización del cuerpo, especialmente el cerebro, sin la cual nos tornaríamos inhábiles para especular como sucede con los imbéciles o las personas limitadas intelectualmente; y también para la vida activa, porque el ejercicio perfecto

³²⁹ I-II, q.4, a.5, I

³³⁰ Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, IV, n.353

³³¹ *Ibidem*, n.364

de la Prudencia o la Fortaleza exigen el buen ingenio y la resistencia física como lo demandan cotidianamente nuestras operaciones: por el contrario, un cuerpo enfermo agrava y deprime al alma porque constituye una dificultad para nuestra vida³³².

Considerando que las objeciones de este artículo pueden ser resueltas fácilmente según aquello que hemos expuesto, pasaremos a analizar el artículo séptimo donde Santo Tomás se pregunta si nuestra beatitud requiere de los bienes exteriores. En efecto, el Aquinate entiende por *bona exteriora* las riquezas tanto naturales como artificiales y que tienen el fin ayudarnos a remover los defectos *naturales* como la comida, la bebida, el alimento o el hogar; o también, para facilitar el *arte* de intercambiar y medir los bienes como el dinero. De esta manera, el Padre Ramírez nos dice:

Para la beatitud natural o filosófica de esta vida se requieren las riquezas moderadas y poseídas *instrumentaliter*³³³.

Es decir, no pertenecen a la esencia de la beatitud ya que ésta puede concebirse sin riquezas y por eso nuestro autor especifica que sean necesarias instrumentalmente. Empero, encierran necesidad en cuanto deben poseerse para vivir de modo honesto y honorable que son condiciones para alcanzar la beatitud, pero su consecución y uso no deben ser desenfrenados como ocurre en el capitalismo moderno. Para la vida activa, las riquezas son necesarias de modo conveniente porque el hombre no puede ejercer la Templanza sino posee los bienes que le permitan nutrirse de modo adecuado; como tampoco puede ser justo ni magnificante

³³² Cf. *Ibidem*, nn.368-372: Así como para la beatitud *sobrenatural* durante esta vida el cuerpo no presenta el mismo grado de necesidad que para la beatitud *natural*, del mismo modo ocurre con la *perfectio corporis*. Si bien, es necesaria una cierta *contemperatio* o atemperación normal del cuerpo, no sucede lo mismo con su fuerza o vigorosidad. Como nuestra beatitud *inchoata* consiste en el ejercicio de las virtudes morales y teológicas infusas sumado a los dones del Espíritu Santo, requerimos de la atemperación porque verdaderamente nuestra vida espiritual exige el uso de nuestras facultades vitales. No ocurre lo mismo con la fuerza o vigorosidad de nuestro cuerpo, porque nuestra vida espiritual puede desarrollarse tanto en la salud como en la enfermedad y así, por ejemplo, a través de la práctica de virtudes como la paciencia o la humildad. Esto no quiere decir que descuidemos la obligación de velar por la salud e integridad de nuestro cuerpo, para ejercer mejor nuestras obras y cooperar como partes en el bien común de la Iglesia. Sin embargo, las enfermedades también son moralmente necesarias en la vida del cristiano, por las cuales nos configuramos a Cristo paciente, doliente y razón de nuestra beatitud. Luego del juicio final, los cuerpos resucitarán de modo glorioso donde participarán del gozo del alma y para ello habrán sido purificados de todos los defectos que obstaculizaron las operaciones del alma, como afirma el Aquinate: “*Etsi corpus nihil conferat ad illam operationem intellectus qua Dei essentia videtur, tamen posset ab hac impedire. Et ideo requiritur perfectio corporis, ut non impediatur elevationem mentis*” (I-II, q.4, a.6 ad 2).

³³³ *Ibidem*, n.380

si carece de la riqueza que le permita distribuir, conmutar o dispensar³³⁴. También se requieren para la vida contemplativa porque a través de aquéllas el hombre puede vivir de manera más fácil y libre, sin estar preocupándose constantemente de sus necesidades y destinando su riqueza a la adquisición de medios de cultura como la formación académica y los libros o financiando sus propias especulaciones; pero siempre considerándolas de modo instrumental ordenadas a nuestro fin último y no como fines en sí mismas: “Pero si el hombre especulativo necesitase de las cosas exteriores, esto será en cuanto carezca de lo necesario y en cuanto convive con muchos a los cuales entretanto es necesario ayudar; porque el hombre contemplativo elige vivir de acuerdo a la virtud, así necesitará a tales con los cuales convive humanamente”³³⁵.

Si bien y como dice la segunda objeción, la definición boeciana de beatitud como *status omnium bonorum congregatione perfectus* incluye a las riquezas al ser verdaderos bienes ya que tienen razón de útil, debe decirse que esta proposición sólo es admisible con respecto a nuestra beatitud *inchoata* tanto natural como sobrenatural³³⁶. No obstante, como la razón perfecta de beatitud se encuentra después de esta vida asemejándonos en espiritualidad a las Substancias Separadas y a Dios, consecuentemente encontraremos en ella los bienes que tienen razón de perfecto, como son los honestos, mientras que los bienes útiles son tales en cuanto participan de la razón de bondad o se encuentran virtualmente en aquéllos. Por esta razón, la contuición de Dios congrega a todos los bienes pero no por agregación sino por

³³⁴ Cf. *Ibidem*, n.381

³³⁵ In EN, X, lect.12, n.10

³³⁶ Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, IV, nn.383-386: Nuestro autor sostiene que es muy difícil que el hombre cuando no tiene cierta riqueza para donar o entregar, practique alguna obra virtuosa pues muchas obras virtuosas las hacemos por los amigos o por el poder civil, como el respeto y veneración que se le puede tener al gobernante de un territorio. La riqueza no debe entenderse como sinónimo de *pecunia* sino también puede referirse a la nobleza de origen, tener buenos hijos o cantidad de amigos e incluso belleza corpórea, porque – como la beatitud no es sinónimo de desposesión – tampoco lo es cuando faltan los amigos o no somos reputados entre quienes nos rodean, ya sea por causa de nuestros malos hijos como por la falta de belleza corporal. En cambio, la necesidad de las riquezas será distinta en nuestra beatitud *sobrenatural* durante esta vida, ya que - al estar inspirada por la Caridad - la vida cristiana sólo requiere su uso moderado mientras que su posesión es común. Ciertamente, son necesarias porque el estado presente de nuestra naturaleza posee muchas carencias corporales que las riquezas deben contrarrestar, aunque sólo corporalmente. Sin embargo, sería mejor no tenerlas ni espiritualmente, tal como hacen los religiosos que emiten el voto de pobreza para tender más libremente a la unión con Dios mediante la Caridad y los dones contemplativos del Intelecto y Sabiduría y, por esta razón, dejan la administración pecuniaria a sus superiores teniendo en cuenta que el Evangelio estima más a los pobres que a los ricos.

elevación perfecta de todos ellos. Ahora bien, en nuestra beatitud *consummata* tanto natural como sobrenatural y luego de la resurrección de los cuerpos, de ningún modo nos serán necesarias las riquezas porque el cuerpo no estará revestido de ningún defecto ni carencia que aquéllas tengan la finalidad de contrarrestar: “Para la beatitud perfecta, que consiste en la visión de Dios, no se requiere ninguno de estos bienes. Y la razón de esto es que todos estos bienes exteriores son necesarios sólo para el sustento del cuerpo animal o para algunas operaciones que realizamos a través del cuerpo animal y que son necesarias para la vida humana”³³⁷.

En el octavo y último artículo de esta cuestión, el Santo Doctor se pregunta si nuestra beatitud requiere de amigos a lo que el Padre Ramírez responde inmediatamente:

Para la beatitud natural o filosófica de esta vida se requiere la compañía de amigos, no ciertamente por utilidad o delectación, sino por el bien honesto o la buena operación³³⁸.

Nuestra vida activa, que se define por el ejercicio eminente de las virtudes morales, exige de los amigos incluso como *materia circa quam* a los cuales podemos ayudar, beneficiar y aconsejar prudencialmente, sobre todo porque nuestra beatitud no puede oponerse contra una inclinación natural que es la sociabilidad: el hombre naturalmente es un animal social y exige la compañía de amigos que ayuden a ornar nuestra vida moral³³⁹.

Pero también nuestra vida contemplativa exige de ellos porque - al consistir en el ejercicio de las virtudes intelectuales y máximamente de la Metafísica - necesitamos de maestros o sabios que nos ayuden a adquirirla y aprenderla pues la ciencia perfecta no es obra de un hombre aislado, sino fruto de la operación de

³³⁷ I-II, q.4, a.7

³³⁸ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, IV, n.394: Para nuestra beatitud *sobrenatural* durante esta vida también se requieren los amigos aunque el Padre Ramírez añade la palabra *regulariter*. Pues, los cristianos nos necesitamos regularmente tanto para el consejo o el buen ejemplo como la oración mutua y, por esta razón, los religiosos viven en comunidades. Sin embargo, en algunos casos extraordinarios durante la historia de la Iglesia, algunos eremitas o santos antiguos vivieron solitariamente y desprendidos de todo contacto humano para buscar y amar a Dios en su soledad.

³³⁹ Cf. *Ibidem*, nn. 396-400: Para nuestra beatitud *sobrenatural* durante esta vida también se requieren los amigos aunque el Padre Ramírez añade la palabra *regulariter*. Pues, los cristianos nos necesitamos regularmente tanto para el consejo o el buen ejemplo como la oración mutua y, por esta razón, los religiosos viven en comunidades. Sin embargo, en algunos casos extraordinarios durante la historia de la Iglesia, algunos eremitas o santos antiguos vivieron solitariamente y desprendidos de todo contacto humano para buscar y amar a Dios en su soledad.

muchos hombres o incluso de toda la humanidad que ha trabajado intelectualmente a lo largo de los siglos. Además, el mejor beneficio que podemos hacerle al prójimo es comunicarle la verdad o *contemplata aliis tradere*. No obstante, el hombre especulativo no necesita de cualquier sociedad contemplativa – y mucho menos activa – sino solamente de aquellas compuestas por hombres virtuosos que ejerzan rectamente sus virtudes intelectuales o especulativas. En efecto, el hombre que se dedica a la Filosofía tiene el privilegio de ir progresando en sus operaciones hasta casi bastarse por sí mismo: si bien y al igual que todos, puede necesitar del auxilio de muchas personas en sus operaciones externas o activas; sin embargo, la contemplación de la Sabiduría será más eficaz cuanto más solitario permanezca consigo mismo³⁴⁰.

Por esta razón, nuestra beatitud *consummata* tanto natural como sobrenatural no requiere de la compañía de los amigos como constitutivo esencial, porque ésta no se define por tal compañía como tampoco por las riquezas o la unión al cuerpo: es más, podríamos haber sido beatos después de esta vida de modo solitario porque la contuición de Dios bastaba para ser beatificados. Sin embargo, la *societas amicorum* se requiere accidentalmente para nuestra beatitud, completándola extensivamente tal como señala el Santo Doctor: “La compañía de amigos contribuye al bien ser de la beatitud”³⁴¹. Finalizamos este párrafo, sin considerar las objeciones de este artículo que proceden estrictamente de la ciencia teológica.

c) **La *adipiscibilitate* de la beatitud formal**

En este párrafo como en el próximo, analizaremos la cuestión quinta de la *Prima Secundae* – y que coincide con *De Hominis Beatitudine* (V) - donde Santo Tomás se ocupa de explicar en los primeros cuatro artículos la consecución o *adipiscibilitate* de nuestra beatitud y, en los últimos cuatro, el modo de conseguirla o alcanzarla. En otras palabras, luego de haber examinado la esencia metafísica y física de la beatitud formal del hombre o *esse beatitudinis*, es momento de indagar cómo se hace causa eficiente en nosotros o *fieri beatitudinis*.

³⁴⁰ Cf. *Ibidem*, n.395

³⁴¹ I-II, q.4, a.8: Recordemos que la compañía de los amigos se está dando realmente en la visión beatífica con una amistad aún más perfecta entre las almas beatas, los ángeles y el mismo Dios Uno y Trino.

Como bien se han percatado los distintos representantes de la Escuela a través de los siglos, los cuatro primeros artículos de esta cuestión parecen remitirse a cuatro artículos de la cuestión duodécima de la Primera Parte, lo que parece oponerse manifiestamente a la expresa intención del Santo Doctor de evitar repeticiones en la *Summa Theologiae* tal como aparece en su prólogo. Para desentrañar esta dificultad, el Cardenal Cayetano sostiene que existe una repetición sólo material pero no formal: mientras allí - en la *Prima Pars* - se considera que el modo de conocer a Dios es distinto del conocimiento mediato tanto natural (a través de las ciencias especulativas) como sobrenatural (a través de la fe teológica); aquí - en la *Prima Secundae* - se considera su conocimiento en cuanto nos beatifica y, como completa Báñez, ha sido necesario repetir las bajo diversas razones³⁴².

Sin embargo, el Padre Ramírez es tajante y niega que exista alguna repetición tanto de parte del objeto como del sujeto: es decir, *obiective* allí se habla de la cognoscibilidad de los atributos divinos referidos al mismo Dios, mientras que aquí se habla de la visión intuitiva de Dios - y que analógicamente trasladamos a su contuición - en la cual consiste nuestra beatitud y que existe como atributo humano; y *subjective* o de parte del cognoscente, allí se trata acerca de la cognoscibilidad de Dios por parte de cualquier intelecto tanto angélico como humano, pero aquí se refiere **exclusivamente** al intelecto humano porque la consideración de la beatitud que se hace en este tratado y en esta cuestión es moral y antropológica, no especulativo o dogmático como en la cuestión duodécima³⁴³.

En el primer artículo de la misma, Santo Tomás concluye que el hombre puede conseguir o alcanzar su beatitud *consummata*, entendiendo por ésta la visión beatífica a la cual realmente hemos sido ordenados, aunque también puede aplicarse de modo propio a nuestra beatitud *natural*: “La beatitud significa la adquisición del bien perfecto. Por consiguiente, quien es capaz de recibir el bien perfecto puede llegar a la beatitud. Pero se ve que el hombre es capaz de recibir el bien perfecto, porque no sólo su entendimiento puede alcanzar el bien universal y perfecto, sino

³⁴² Cf. D. BÁÑEZ, *Scholastica commentaria in Prima Pars Angelici Doctoris D. Thomae*, ed. Beltrán de Heredia, Salamanca, 1942, p.166 en S. RAMÍREZ, (ed.), *De Hominis Beatitudine*, ed. cit., V, n.4.

³⁴³ Cf. S. RAMÍREZ, *De Hominis Beatitudine*, ed. cit., V, nn.3-5: De esta manera, los primeros artículos de la cuestión que vamos a analizar ya se encontrarían repetidos en la cuestión 12 que habla de *Cómo conocemos a Dios* y, así por ejemplo, el artículo primero de aquella sería una repetición del octavo de ésta; el segundo lo sería de la sexta, el tercero de la undécima y finalmente el cuarto de la quinta.

también su voluntad desearlo”³⁴⁴. Ahora bien, esta conclusión no determina por cuál potencia – natural o sobrenatural - el hombre puede conseguir aquella beatitud, sino sólo se basa en la promesa divina que nos destina a este fin por habernos elevado al orden sobrenatural. Pero sí tenemos la certeza que nuestra inteligencia y voluntad son capaces de alcanzar la Suma Verdad y el Sumo Bien por su capacidad infinita a la verdad y bien universales y, por esta razón, el hombre es propiamente *capax beatitudinis naturalis* lo que se confirma por el apetito natural de todo el género humano³⁴⁵.

Las objeciones primera y tercera de este artículo tienen un sustrato común y plantean una interesante dificultad: es decir, así como los animales no pueden alcanzar la beatitud por la inferioridad de su naturaleza; así tampoco el hombre puede alcanzarla por su inferioridad con respecto al ángel. Tanto el hombre con el animal convienen en género próximo porque son substancias vivientes sensitivas haciéndolos distar enormemente del ángel e infinitamente de Dios³⁴⁶.

Sin embargo, el hombre conviene con ellos porque es una substancia cognoscente y este género sólo conviene a Dios, al ángel y al hombre de los cuales decimos con exclusividad que son *intelligentes* y, por esta razón, la capacidad de la beatitud responde a la inteligencia como hemos visto a lo largo de estas secciones. Además, a diferencia del animal que carece de intelecto y no puede entender, el hombre puede conocer el *esse* de las naturalezas que lo superan, como la angélica y la divina: “El hombre no puede superar a los ángeles en grado de naturaleza, es decir, siendo por naturaleza superior a ellos. Pero puede superarlos mediante la operación del entendimiento, al entender que algo está sobre los ángeles, y esto hace a los hombres beatos”³⁴⁷. Por consiguiente y al igual que los ángeles, la naturaleza racional puede conseguir la beatitud - que es la perfección de la naturaleza intelectual

³⁴⁴ I-II, q.5, a.1: “*Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum; et ex hoc admiratio in hominibus consurgit. Si igitur intellectus rationalis creaturae pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturae*” (I, q.12, a.1). Tanto esta conclusión como la de arriba citada están inmersas en el contexto de la visión beatífica pero, si nuestra naturaleza no hubiese sido elevada al orden sobrenatural, el ‘bien perfecto’ o ‘el deseo natural de ver la causa’ de los cuales habla Santo Tomás como sinónimos de visión beatífica, podrían haberse traducido de manera equivalente como contuición de Dios.

³⁴⁵ “*Omne quod tendit ad finem aliquem, primo quidem habet aptitudinem seu proportionem ad finem*” (I-II, q.25, a.2).

³⁴⁶ Cf. I-II, q.5, a.1, I y III

³⁴⁷ I-II, q.5, a.1 ad 3

- aunque aquéllos la hayan conseguido inmediatamente mientras que los hombres llegan a ella a través del tiempo³⁴⁸.

Ahora bien y en el segundo artículo, el Aquinate se pregunta si un hombre puede ser más beato que otro, a lo cual responde con su habitual sutileza: “En cuanto al bien, que es objeto y causa de la beatitud, no puede haber una beatitud mayor que otra, porque no hay más que un bien sumo, Dios, con cuya fruición los hombres son beatos. Pero en cuanto a la consecución o fruición de este bien, uno puede ser más beato que otro, pues cuando más disfruta de este bien, más beato es”³⁴⁹. En otras palabras, nuestra beatitud objetiva es idéntica para todos porque Dios no admite ni más ni menos, sino que Él es *solus et totus*; mientras que nuestra beatitud formal – por un lado - puede ser más o menos intensa dependiendo de la disposición de nuestra alma, la que depende de la mayor o menor perfección en el ejercicio de sus virtudes intelectuales y morales en el caso de la beatitud natural tanto *incohata* como *consummata*; y – por otro - de la mayor o menor disposición para recibir el *lumen gloriae* en la visión beatífica tal como responde y sintetiza el Santo Doctor: “A ningún beato le falta algún bien que pueda desear, pues tiene al mismo bien infinito que es *el bien de todo bien*, como dice Agustín. Pero se dice que uno es más beato que otro por la distinta participación en este bien”³⁵⁰.

En el tercer artículo de esta cuestión, Santo Tomás se pregunta si la beatitud es posible durante esta vida: esta proposición tan simple de formular es al mismo tiempo la más compleja de resolver para la humanidad. Además, es un tema particularmente sensible al hombre moderno, habitante de un mundo que no sólo ha renunciado a los bienes trascendentes sino también a los propiamente humanos y, por lo tanto, desprovisto de los medios básicos para afrontar adecuadamente esta

³⁴⁸ Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, V, nn.12 y 16

³⁴⁹ I-II, q.5, a.2

³⁵⁰ I-II, q.5, a.2 ad 3: Estas reflexiones del Aquinate ayudan a ilustrar lo comentado en este artículo y que se une a lo expresado en el artículo anterior. Si bien, Santo Tomás habla de la visión beatífica, es posible hacer una reflexión filosófica sin confundir los ámbitos: en efecto, el mayor deseo acerca de algo no sólo nos dispone a recibirlo mejor sino a gozarlo con mayor intensidad: “*Quod intellectus unius habebit maiorem virtutem seu facultatem ad videndum Deum, quam alterius. Facultas autem videndi Deum non competit intellectui creato secundum suam naturam, sed per lumen gloriae (...). Plus autem participabit de lumine gloriae, qui plus habet de caritate, quia ubi est maior caritas, ibi est maius desiderium; et desiderium quodammodo facit desiderantem aptum et paratum ad susceptionem desiderati*” (I, q.12, a.6).

respuesta que se traduce en el deseo constante por alcanzar nuestro fin propio. De esta manera, el Padre Ramírez comienza a responder anticipándose a su maestro:

Un hombre puede ser beato en esta vida con beatitud natural o filosófica, sea contemplativa o activa³⁵¹.

En efecto, la beatitud natural *incohata* consiste en el conocimiento de Dios que nos proveen las ciencias especulativas por el ejercicio de las virtudes intelectuales o morales, como sucede tanto en la vida contemplativa como activa. Debido a nuestra naturaleza caída, la historia y la experiencia nos constan que pocos hombres han tenido estas virtudes en grado suficiente - quizás Aristóteles, Platón o Sócrates - y por eso no muchos pueden ser reconocidos propiamente como hombres beatos³⁵². Incluso así, esta beatitud es bastante imperfecta porque no sólo está unida al cuerpo corruptible siendo una imagen o participación de la beatitud *consummata*; sino además, no excluye por completo las miserias que han rodeado a todos los hombres durante la historia de la humanidad, según lo señalado por el Aquinate: “En esta vida se puede tener alguna participación de la beatitud, pero no se puede tener la beatitud perfecta y verdadera”³⁵³.

Si permanecemos en el orden natural, esta beatitud perfecta no sólo consiste en el ejercicio perfecto de la Sabiduría *contemplativa* por la cual contuimos a Dios, sino también, en la exclusión de las miserias corporales y espirituales como las enfermedades o pasiones desordenadas, además de la ignorancia de nuestro intelecto y malicia de nuestra voluntad que van acompañadas de la inestabilidad e incertidumbre de los bienes de esta vida. Incluso, si el hombre poseyese la estabilidad de todos sus bienes y tuviese la seguridad de no perderlos, inevitablemente perderá la vida que es el fundamento por el cual puede gozarlos. Por esta razón, si el hombre moderno considerase los imponderables y dificultades de esta vida, no se ilusionaría en construir un paraíso terrestre como muchos filósofos lo

³⁵¹ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, V, n.35

³⁵² Cf. *Ibidem*, n.36

³⁵³ I-II, q.5, a.3: No sólo se puede ser beato durante esta vida *naturalmente* sino también y con mayor razón *sobrenaturalmente*, porque la gracia no sólo repara y perfecciona la naturaleza sino además la eleva por el ejercicio de las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo como lo atestigua la vida de innumerables santos que la Iglesia nos presenta como modelos. Sin embargo, ambas beatitudes son imperfectas dentro de su género. La visión beatífica sólo puede conseguirse después de esta vida porque nuestro estado presente es incompatibilísimo con la *visio facialis Dei* que necesitaría de continuos milagros para verlo, según le fue revelado a Moisés: “*Non enim videbit me homo et vivet*” (Ex. 33, 20).

han soñado sino que, conformándose con su existencia limitada, debería intentar vivir como un peregrino o *viator* que aún no llega a su patria, pero a la que se acerca en cada instante a través del conocimiento y amor de las realidades divinas.

Finalmente y en estrecha relación con este artículo, el Santo Doctor se pregunta a continuación - suponiendo la distinción entre beatitud *incohata* o imperfecta y *consummata* o perfecta - si la beatitud puede perderse o *amitti*. Ante lo cual, el teólogo salamantino sostiene:

La beatitud natural o filosófica, tal cual puede tenerse en esta vida, puede perderse³⁵⁴.

De este modo, la beatitud de la vida contemplativa puede perderse debido a la corrupción del hábito de la Sabiduría a raíz de los errores, el olvido de su cultivo por las ocupaciones de esta vida o las enfermedades corporales que perturban nuestros sentidos. Por otro lado, la beatitud de la vida activa también puede perderse a causa de los pecados o los movimientos contrarios contra sus virtudes, como también, de las pasiones desordenadas del apetito sensitivo y la depravación de la voluntad; lo cual nos demuestra que ambos géneros de virtudes pueden perderse no sólo voluntariamente sino también por el infortunio, la fatiga o el sueño como explica el Santo Doctor: “En esta vida no hay ninguna estabilidad cierta; pues a cualquiera, por más feliz que se diga, es pueden sobrevenirle enfermedades e infortunios que le impidan la operación, cualquiera ella sea, en que se pone la felicidad (...). Si la virtud permanece íntegra, los cambios exteriores pueden, ciertamente, perturbar esta beatitud, en cuanto que impiden muchas operaciones de las virtudes; pero no pueden quitarla del todo, porque siempre permanece la operación de la virtud mientras el hombre soporte satisfactoriamente las adversidades”³⁵⁵. Por lo tanto, la falta de estabilidad significa que nuestro apetito natural no se ha aquietado al no poseer la beatitud en estado perfecto, ya sea porque no podemos obrar constantemente y sin

³⁵⁴ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, V, n.51

³⁵⁵ CG, III, c.48, n.3; I-II, q.5, a.4: “*Bonitas etiam suae perfectionis, quamdiu haec vita durat, certa esse non potest; cum etiam sapientissimi et perfectissimi viri per infirmitates corporales possint in insaniam devenire*” (SS, IV, d.48, q.1, a.1, qc.4, sc.2). Por otra parte, si bien la beatitud *sobrenatural* durante esta vida puede perderse por el pecado mortal, sin embargo y a diferencia de nuestra beatitud filosófica, el hábito puede permanecer si proviene la enfermedad o el infortunio: así, por ejemplo, si el alma en estado de gracia cae en la inconsciencia incompleta o es víctima de la posesión diabólica, conserva aún los hábitos infusos y los dones del Espíritu Santo aunque no realice actos de acuerdo a ellos.

interrupción el acto metafísico; como también, porque el sentimiento de la muerte es suficiente para entristecer los momentos más dichosos de esta vida³⁵⁶.

Todo lo contrario ocurre con nuestra beatitud formal después de esta vida, donde es imposible que el alma separada pueda perderla ya que la operación intelectual no padece interrupción ni yerra, como tampoco la operación volitiva puede convertirse al mal. Tal como vimos en el capítulo anterior, Aristóteles decía que una de las propiedades de nuestra beatitud perfecta es la *ininterrupción* o *á* que, sin embargo, no debe confundírsela con la noción teológica de *vita aeterna*. Según el Padre Ramírez, lo que se entiende por vida eterna incluye tres elementos muy parecidos pero no idénticos: la *perpetuidad* que se opone a la división, pues *perpetere* significa el movimiento perfecto excluyendo la interrupción; la *interminabilidad* que significa la beatitud como imperdible debido a nuestra inmortalidad y que excluye el término; y la *eternidad* o intransmutabilidad en cuanto no habrá potencia de interrupción ni de mutación:

Así, cuando decimos *vitam aeternam* entendemos la operación *vital* del intelecto que ve intuitivamente la esencia divina (= vida) sin ninguna interrupción, ni término ni ninguna mutación actual o potencial, pero que siempre es la misma y se tiene en el mismo modo (= eterna)³⁵⁷.

No obstante, nuestra beatitud formal *natural* en el estado de separación podría haberse llamado *vita* porque posee tanto la perpetuidad como la interminabilidad, pero no *aeterna* – en el sentido propio del término - ya que sólo la visión beatífica se mide por la eternidad. Pues, como explica Santo Tomás, “así como el hombre se hace partícipe de la operación divina viendo a Dios, así se hace partícipe de la eternidad por la cual se mide la operación divina, de modo que su misma operación se dice vida eterna (...). Esta visión excede a la potencia natural de la creatura, puesto que ninguna creatura con sus fuerzas naturales puede extenderse hacia ella”³⁵⁸. Por esta razón, nuestra beatitud habría sido medida por el *aevum* que - distinguiéndose de la eternidad al serle aplicable un antes y un después - pertenece a las creaturas espirituales y sus operaciones, como es el acto beatífico natural tanto del ángel como

³⁵⁶ Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, V, n.52

³⁵⁷ *Ibidem*, n.60

³⁵⁸ SS, IV, d.49, q.1, a.2, qc.3 ad 3

del alma separada; aunque no existiese la posibilidad de mudar la elección que no sea la contuición de Dios.

Ahora bien y volviendo al título del artículo, es necesario afirmar que nuestra beatitud perfecta es *inamissibilis* o no puede perderse y para probarlo nuestro autor entrega dos argumentos de los cuales sólo analizaremos el primero por ser propiamente filosófico, puesto que el restante habla de la visión beatífica. De acuerdo a la razón o definición común de beatitud, esta debe ser inamisible porque es el bien óptimo que sacia plenamente nuestro apetito o deseo natural. Pues y de acuerdo a la definición boeciana, si nuestra beatitud fuese perdible no podría ser un *status perfectus* porque éste significa inmovilidad que no sería perfecto si se pudiese destruir; ni tampoco sería una *congregatio omnium bonorum* si alguna vez permaneciera la inseguridad de perderlos, ya que la misma seguridad es un bien. También decíamos que nuestra beatitud sacia el deseo natural que no sólo consiste en ser beato sino además *perpetuamente*: es decir, el hombre naturalmente desea vivir para siempre o ser inmortal y su apetito no podría colmarse si su dicha no fuese perpetua. Y, finalmente, la certeza del alma separada acerca de su bien beatificante y de su estado beatífico impide que pueda equivocarse con respecto a su beatitud, porque al ser el acto más perfecto del intelecto no puede ser sino verdadero³⁵⁹.

Antes de concluir el capítulo, analizaremos la primera objeción de este artículo cuya sutileza puede inducirnos a error o al menos confundirnos con respecto a lo que venimos comentado: “La beatitud es una perfección. Pero toda perfección está en el ser perfectible según su modo de ser. Y puesto que el hombre según su naturaleza es mudable, parece que el hombre participa de la beatitud de un modo mudable. Y así parece que el hombre puede perder la beatitud”³⁶⁰. Ciertamente, el hombre en estado de unión es mudable y por eso está sometido al tiempo como el resto de las creaturas materiales. Pero también es cierto que la beatitud no es algo propio del compuesto humano o del hombre en cuanto *ens mobile*, sino sólo del alma y aún así muy restrictivamente como explica el teólogo salamantino:

El hombre recibe su beatitud no según la esencia del alma sino en sus potencias, sin embargo no en cualquiera, sino sólo en el intelecto posible que es una facultad sólo del alma y, ciertamente, no según su aspecto

³⁵⁹ Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, V, n.61

³⁶⁰ I-II, q.5, a.4, I

inferior físico o móvil por el que es forma del cuerpo, sino en cuanto es espíritu que trasciende la materia y el cuerpo, con respecto al cual es inmóvil *in essendo* y consecuentemente no es medido por el tiempo ni el movimiento, sino por el **evo** como los ángeles, que son formas metafísicas o separadas³⁶¹.

Por eso debe decirse que la beatitud le adviene al hombre en cuanto es metafísico e inmóvil, es decir, semejante a las Substancias Separadas quienes excluyen la mutabilidad y corrupción tan propias de los entes materiales.

d) El modo de alcanzar la beatitud formal

En este párrafo vamos a considerar el camino para alcanzar nuestra beatitud y por eso nos preguntarnos con Santo Tomás acerca de si el hombre puede adquirir la beatitud a través de sus propias fuerzas naturales. Antes de responder, el Padre Ramírez nos recuerda que el hombre y su naturaleza pueden ser considerados de tres modos: puro, íntegro o caído; y, por otro lado, *per sua naturalia* debe entenderse en su sentido propio y exclusivo, es decir, no sólo por la exclusión del auxilio sobrenatural, sino también, del auxilio natural de alguna creatura intelectual por la que el hombre pueda alcanzar física o moralmente su beatitud, como señala a continuación nuestro autor:

El hombre en estado de naturaleza *íntegra* (e incluso *pura*, como se verá) puede adquirir por sus fuerzas naturales la beatitud natural o filosófica; sin embargo, en el estado de naturaleza *caída* sus fuerzas pueden adquirirla por potencia física pero no por potencia moral, sino imperfectamente³⁶².

El hombre en estado de naturaleza íntegra, y también pura, puede alcanzar perfectamente por potencia física y moral las virtudes intelectuales y morales para alcanzar su beatitud. En efecto, al ser naturalmente sano y robusto, podía adquirir y obrar perfectamente toda la verdad y el bien del orden natural. Ahora bien, en el estado de naturaleza caída nuestro intelecto y voluntad también tienen potencia física con respecto a la verdad y el bien natural, es decir, pueden adquirir físicamente todo lo verdadero y lo bueno contenidos dentro de la esfera natural de su propia naturaleza

³⁶¹ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, V, n.65

³⁶² *Ibidem*, n.71

y por eso decimos que el hombre *puede* alcanzar su beatitud natural, ya que estas fuerzas se mantuvieron íntegras después del pecado³⁶³.

Sin embargo, el estado real y actual de nuestra naturaleza es lánguido y enfermo porque no podemos obrar perfectamente como el hombre *íntegro*, sino sólo algunas veces y con mucha dificultad e imperfección. Incluso, el conocimiento y el amor de las realidades divinas nos cuestan tanto que la naturaleza se resiente hasta en lo más íntimo, como se refleja en la incapacidad que tienen muchos para dedicarse al estudio o llevar una vida de virtud. Además, nuestro intelecto especulativo no puede alcanzar perfectamente toda la verdad natural y menos aún obrar todo el bien natural con nuestras propias fuerzas sin el auxilio de la gracia. A esto se refería nuestro autor cuando decía que por potencia moral podemos alcanzar sólo imperfectamente nuestra beatitud natural³⁶⁴. Por consiguiente, si nuestra beatitud *incohata* ya es imperfecta en su género, cuánto más imperfecta será para nuestra naturaleza *lapsa* que no puede adquirir expeditamente las virtudes morales necesarias que rectifiquen su voluntad y nos dispongan para la contemplación, de acuerdo a lo explicado por el teólogo salamantino:

Por lo cual, si hablamos del hombre conforme es ahora, esto es, *hombre caído* es evidente que está imposibilitado (incluso) de obtener por sus fuerzas naturales el propio fin connatural³⁶⁵.

Por otra parte, debe decirse que las objeciones son todas válidas con respecto a nuestro fin natural, porque son verdades que los filósofos han podido racionalmente descubrir. Sin embargo y como la *Summa* es una obra esencialmente teológica al igual que esta obra de nuestro autor, se critica con razón la confusión y el paso del orden natural al sobrenatural, sin hacer las respectivas distinciones ni tampoco aclarar que la naturaleza humana en estado *íntegro o puro* difiere en gran medida con su situación actual, incluso después de la Redención. No obstante, habiendo sido

³⁶³ “*Beatitudo imperfecta quae in hac vita haberi potest, potest ab homine acquiri per sua naturalia, eo modo quo et virtus, in cuius operatione consistit*” (I-II, q.5, a.5). Como vemos, Santo Tomás repite lo mismo pero en forma más amplia y no tan extensamente porque su intención será remarcar que el hombre por sus propias fuerzas y en cualquier estado de su naturaleza, **no puede** alcanzar la beatitud sobrenatural *incohata* y menos la *consummata* al ser incapaz de adquirir física, moral y meritoriamente la gracia santificante o las virtudes infusas para ejercer el acto beatífico sobrenatural.

³⁶⁴ Cf. *Ibidem*, n.73/4

³⁶⁵ *Ibidem*, n.80: “*Quamvis enim homo naturaliter inclinetur in finem ultimum, non tamen potest naturaliter illum consequi, sed solum per gratiam*” (In BT, p.3, q.6, a.4 ad 5).

hechas las aclaraciones pertinentes en el transcurso de este capítulo, es posible afirmar filosóficamente y en el contexto de la naturaleza *pura* lo mismo que estas objeciones: “La naturaleza no falla en las cosas necesarias. Pero nada hay más necesario para el hombre que aquello por lo que se consigue el fin último. Luego no falta esto a la naturaleza humana (...). El hombre, por ser más noble que las criaturas irracionales, parece que es más suficiente. Pero las criaturas irracionales pueden conseguir sus fines mediante sus medios naturales. Luego mucho más el hombre puede conseguir la beatitud por sus medios naturales. (...). La beatitud es *la operación perfecta*, según el Filósofo. Pero corresponde a él mismo comenzarla y llevarla a cabo (...). Por lo tanto, el hombre puede conseguir la beatitud por sus medios naturales”³⁶⁶.

En el sexto artículo de esta cuestión Santo Tomás se pregunta si el hombre puede alcanzar su beatitud a través de la acción de alguna naturaleza superior. Habiendo visto que el hombre necesita del auxilio externo no sólo para conseguir su beatitud sobrenatural sino también su fin connatural, se debe precisar si esta ayuda proviene de alguna creatura como los ángeles o es exclusivamente de Dios. El Padre Ramírez nos recuerda que Avicena y Avempace - junto con otros filósofos árabes – sostuvieron que nuestra beatitud formal consistía en la contemplación de las Substancias Separadas, específicamente del intelecto agente, el cual iluminaba e informaba a nuestro intelecto posible. Sin embargo, cometieron graves errores antropológicos y cosmológicos cuando decían que el alma humana es producida por emanación del intelecto agente y era hecha a su imagen³⁶⁷. Además, se oponían directamente a la razón perfecta de beatitud porque nuestro intelecto y voluntad no se dirigen como fin último a la contemplación de las Substancias Separadas; ya que ellas no son ni la verdad ni el bien *último* propio de cada una de nuestras facultades, según lo explicado por nuestro autor:

³⁶⁶ I-II, q.5, a.5, I, II, III: A pesar que las criaturas irracionales no necesiten del auxilio externo para alcanzar su fin como sí ocurre con el hombre, esto no menoscaba la dignidad humana que - siendo ayudada por la gracia - es capaz de conseguir el bien perfecto.

³⁶⁷ Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, V, n.87

El hombre no consigue la beatitud natural o filosófica de esta vida por la acción iluminativa de los ángeles como causa principal, aunque pueda ser ayudado instrumentalmente en algún modo³⁶⁸.

El hombre puede ser iluminado extrínsecamente por los ángeles en el conocimiento y amor natural de Dios e incluso su contemplación también es motivo de beatitud, como habíamos visto en el capítulo anterior. Pero no debemos olvidar que la causa principal de nuestra beatitud formal es el ejercicio de las virtudes intelectuales a través del intelecto posible y también agente, que no es separado sino propio de nuestra especie. Por esta razón y como el orden de los agentes responde al orden de los fines, sólo Dios que es el fin último del hombre puede ser su beatitud objetiva y solamente Él puede producir nuestra beatitud formal *consummata* mediante el hábito de la Sabiduría *contemplativa* en el orden natural o el hábito del *lumen gloriae* en el orden sobrenatural: “No es posible que se proporcione por la acción de creatura alguna, sino que Dios sólo es el agente que hace al hombre beato, si hablamos de la beatitud perfecta (= *consummata*)”³⁶⁹.

Como las objeciones de este artículo provienen del campo teológico, procederemos a analizar el penúltimo artículo de la cuestión quinta, donde el Angélico inquiriere acerca de la necesidad de las buenas obras para alcanzar nuestra beatitud. En efecto y a lo largo de esta cuestión, no hemos buscado si ésta requiere de alguna operación perfecta tal como fue estipulado en el capítulo anterior, sino más bien, se refiere a las operaciones humanas en cuanto *precedentes* de aquella operación y en la cual consiste nuestra beatitud formal. Por lo tanto, estas operaciones deben considerarse como alusivas al modo de alcanzarla o conseguirla, enmarcándose dentro de la acción moral – u orden de la ejecución - que debe ser recta y ordenada a nuestro fin como dice el Padre Ramírez:

³⁶⁸ *Ibidem*, n.88: En nuestra beatitud *sobrenatural* durante esta vida, el auxilio angélico es fundamental pero no deja de ser instrumental. En efecto, ellos nos disponen a remover los obstáculos que impiden el acceso de la gracia, nos persuaden y nos aconsejan para practicar el bien, y son enviados por la Divina Providencia para protegernos de los demonios. Sin embargo, la acción angélica no es capaz de producir ni la gracia actual ni santificante, como tampoco infundir las virtudes y los dones del Espíritu Santo. Con respecto a la visión beatífica, Dios Uno y Trino es causa propia y principal de nuestra beatitud, mientras que la humanidad de Cristo - como instrumento del Verbo - la causa instrumentalmente en cuanto nos mereció la Redención. En la Patria Celeste nos asemejaremos a los ángeles porque seremos capaces de ver a Dios y, por lo tanto, cooperarán extensivamente en nuestra beatitud.

³⁶⁹ I-II, q.5, a.6 (los paréntesis son nuestros).

Para conseguir la beatitud natural o filosófica de esta vida se requieren algunas operaciones buenas *necesariamente* precedentes y ciertamente como causa eficiente física y perfectiva de tal beatitud³⁷⁰.

Nuestra beatitud formal *natural* durante esta vida consiste en el ejercicio perfecto de las virtudes intelectuales y morales, las cuales no se tienen naturalmente; sino es necesario adquirirlas mediante los actos propios que son su causa eficiente y preceden a este estado perfecto³⁷¹.

No sucede idénticamente lo mismo con respecto a nuestra beatitud *sobrenatural* durante esta vida, ya que para alcanzarla no sólo se necesitan las buenas obras naturales sino también - y sobre todo - las sobrenaturales, las cuales aún así no actúan como causa eficiente de aquélla sino solamente como causa dispositiva³⁷². Si bien, esta comparación ilustra mejor la diferencia entre un orden y otro, no desestima la necesidad real – aunque sea dispositiva - de las buenas obras porque la gracia no destruye el orden natural de las cosas, sino más bien, lo eleva y se le acomoda en cuanto le sea posible, de manera que las facultades humanas y sus operaciones cooperen activamente con nuestro fin y no sólo reciban pasivamente los dones divinos. En efecto, si en el orden natural es más noble para el hombre participar activamente mediante sus operaciones en la consecución de su fin que alcanzarlo pasivamente, de modo semejante ocurre en el orden sobrenatural como explica el Santo Doctor: “Los hombres, en cambio, consiguen (la beatitud *sobrenatural* perfecta) con muchos movimientos de operaciones, que se llaman méritos. Por eso también, según el Filósofo, la beatitud es premio de las operaciones virtuosas”³⁷³.

Esto no niega que Dios sea la Causa eficiente primera de nuestra beatitud natural y sobrenatural *consummata*, aunque bajo distintos aspectos: *naturalmente* en cuanto Dios es objeto beatificante – como nuestro Creador y Fin - que nos hace partícipes de su conocimiento a través del hábito de la Sabiduría *contemplativa*, pues

³⁷⁰ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, V, n.105

³⁷¹ Esto se deduce de uno de los constitutivos esenciales de nuestra beatitud, como lo señala Santo Tomás en el principio del artículo: “*Rectitudo voluntatis requiritur ad beatitudinem, cum nihil aliud sit quam debitus ordo voluntatis ad ultimum finem; quae ita exigitur ad consecutionem ultimi finis, sicut debita dispositio materiae ad consecutionem formae*” (I-II q.5, a.7).

³⁷² Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, V, n.109/10

³⁷³ I-II, q.5, a.7: “*Et quidem expedit ut multis motibus seu operibus homo ad hanc beatitudinem a Deo suscipiendam se meritorie praeparet, quia naturale est homini pluribus motibus perfectionem suam attingere, etiam in ordine naturali*” (S. RAMÍREZ, *op. cit.*, V, n.112).

el Estagirita definía a la Metafísica como ciencia divina; *sobrenatural* y más propiamente, porque la operación beatífica es imposible para el hombre si éste no es fortalecido y divinamente vivificado por las virtudes infusas, los dones del Espíritu Santo y el hábito del *lumen gloriae*, que le permitirán no sólo contemplarlo sino verlo intuitivamente al igual que los ángeles: nada pasa de la potencia al acto, si el móvil humano no es movido de algún modo – natural o sobrenaturalmente - por el motor divino que necesariamente está en acto.

En este sentido analógico y distintivo el Padre Ramírez entiende, por ejemplo, la segunda objeción del artículo séptimo cuando compara el orden natural con el sobrenatural, al señalar que Dios establece a ambos sin ninguna disposición previa por parte del hombre en relación a su beatitud: es decir, así como Adán fue creado íntegramente sin la necesidad de sus operaciones; así también, el alma de Cristo fue beata sin ninguna disposición previa. Sin embargo, estos casos particulares sólo nos demuestran que Dios puede conceder gratuitamente la beatitud, pero el debido orden de las cosas postula que el hombre debe alcanzarla siendo su causa eficiente mediante actos honestos o meritorios³⁷⁴.

Finalmente y en el artículo octavo y último de esta cuestión, el Santo Doctor se pregunta sobre si todo hombre apetece la beatitud. Si bien, la respuesta parece evidente y fue tratada en el *capítulo primero* de la **Segunda Parte** bajo la razón general del fin último, ésta debe ser entendida en el contexto del artículo anterior. En efecto, mientras analizábamos cómo el hombre debe disponerse a su beatitud mediante las buenas obras, en este artículo el Aquinate reflexiona pura y exclusivamente sobre el apetito o deseo de la beatitud sin considerar los actos honestos o meritorios.

Como bien observa el Padre Ramírez, Santo Tomás - a diferencia del resto de los filósofos y los Santos Padres - no busca desentrañar esta cuestión desde el inicio sino que lo relega para el final del tratado acerca de la beatitud humana porque considera que este apetito es absolutamente necesario para alcanzarla³⁷⁵. Ahora bien, el apetito de la beatitud puede ser considerado tanto de modo abstracto como concreto, distinguiendo en estos modos, su aspecto material y formal. De esta

³⁷⁴ Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, V, n.116/7

³⁷⁵ Cf. *Ibidem*, n.120

manera, *in communi* se refiere al deseo del bien universal y ser felices e *in concreto* a Dios como Causa Primera de todo bien y al deseo de su conocimiento a través de las ciencias especulativas. Por esta razón, el teólogo salamantino hace una correcta exégesis del pequeño cuerpo de este artículo y nos explica:

Todos los hombres natural y necesariamente apetecen la beatitud *in communi* tanto objetiva como formal, (...) pero no todos la apetecen *in concreto*³⁷⁶.

Ciertamente, de modo abstracto todos los hombres apetecen necesariamente el bien universal, porque toda potencia es naturalmente atraída por su objeto, como la voluntad lo es por el bien *ut sic*. Además, esta atracción significa para el hombre que su voluntad quede completamente saciada y perfeccionada, pues toda potencia natural y necesariamente apetece su acto como lo imperfecto a lo perfecto. Por esta razón, todos los hombres no sólo deseamos el bien, sino también, ser beatos a través el acto perfecto o beatífico, ya que dirigimos constantemente los actos de nuestra vida a este fin aunque éste no siempre sea apetecido *in actu signato* o explícita y conscientemente.

Sin embargo, no todos los hombres apetecen la beatitud de modo concreto porque muchos desconocen la esencia de nuestra beatitud tanto formal como objetiva. En efecto, mientras los filósofos siempre han disentido a lo largo de la historia acerca de nuestra beatitud objetiva, como lo muestra la cuestión segunda de la *Prima Secundae*; del mismo modo, los teólogos han discrepado acerca de nuestra beatitud formal como lo explica la cuestión tercera y que fue analizada en el capítulo anterior de nuestro trabajo³⁷⁷. Por lo tanto y como dice la objeción primera, nadie puede querer lo que desconoce porque el objeto del apetito es el bien conocido y en este sentido puede decirse que no todos los hombres apetecen la beatitud³⁷⁸.

³⁷⁶ *Ibidem*, n.125/6: “*Beatitudo dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum communem rationem beatitudinis. Et sic necesse est quod omnis homo beatitudinem velit (...) Alio modo possumus loqui de beatitudine secundum specialem rationem, quantum ad id in quo beatitudo consistit. Et sic non omnes cognoscunt beatitudinem*” (I-II, q.5, a.8). Del mismo modo, como todos deseamos la beatitud es imposible querer el mal *in communi*, como explica Santo Tomás: “*Praeterea, sicut se habet intellectus ad primum intelligibile, ita se habet voluntas ad primum appetibile. Sed intellectus non potest assentire contrario primi intelligibilis, quod est affirmationem et negationem non esse simul veram. Ergo voluntas non potest assentire miseriae, quae est contrarium sui primi appetibilis*” (SS, IV, d.49, q.1, a.3, qc. 2).

³⁷⁷ Cf. *Ibidem*, n.127

³⁷⁸ Cf. I-II, q.5, a.8, I

Antes de finalizar este capítulo acerca de la esencia física de la beatitud, el Padre Ramírez nos entrega su descripción integral basándose en el libro tercero de *Contra Gentes* y en la definición boeciana de *status omnium bonorum congregatione perfectus*. Ésta, según nuestro autor, contiene un aspecto material como es ‘la congregación de todos los bienes’, otro formal que se refiere al ‘estado perfecto’ y se relaciona *propriamente* con la beatitud humana natural *inchoata*, pero que puede extenderse analógicamente para la descripción de nuestra beatitud sobrenatural tanto imperfecta como perfecta. Sin embargo, el aspecto formal es el único que permanece en nuestra beatitud *consummata*, mientras que el material sólo virtualmente en cuanto se ordenó a ella³⁷⁹. Pues y como explica Santo Tomás, todos los bienes cooperan con el hombre para alcanzar su fin último que es la operación perfecta u acto beatífico: “Como para la operación perfecta del hombre *durante esta vida* cooperan los *hábitos* que son informados por los actos y otros bienes naturales como *principios* de los actos, además de los bienes *exteriores* necesarios *instrumentalmente* para aquella operación; así se pone el ser de la beatitud en la congregación de todos los bienes, en cuanto todos estos congregados ayudan a la operación perfectísima del hombre, que es esencialmente la beatitud”³⁸⁰.

Ahora bien, es necesario explicar la manera de cómo todos los bienes que el hombre desea y puede tener se congregan perfectamente, sabiendo que su deseo máximo es el conocimiento de la verdad porque responde a su facultad más perfecta que es el entendimiento, asemejándonos a los ángeles y a Dios por el estudio y la vida contemplativa según lo que señala Aristóteles: “Si la felicidad es un actividad de acuerdo con la virtud, es razonable (que sea una actividad) de acuerdo con la virtud más excelsa, y ésta será una actividad de la parte mejor del hombre. Ya sea, pues, el intelecto ya otra cosa lo que, por naturaleza, parece mandar y dirigir y poseer el conocimiento de los objetos nobles y divinos, siendo esto mismo divino o la parte

³⁷⁹ Cf. S. RAMÍREZ, *De Hominis Beatitudine*, ed. cit., IV, nn.407/8.

³⁸⁰ SS, IV, d.49, q.1, a.2, qc.2 ad 1: Santo Tomás explica que en Dios también se da una congregación de bienes, aunque no le convenga el aspecto material de la beatitud: “*Aggregatio bonorum est in Deo non per modum compositionis, sed per modum simplicitatis, quia quae in creaturis multiplicia sunt, in Deo praeexistunt simpliciter et unite*” (I, q.26, a.1 ad 1).

más divina que hay en nosotros, su actividad de acuerdo con la virtud propia será la felicidad perfecta. Y esta actividad es contemplativa”³⁸¹.

Luego, respondiendo a su naturaleza racional, el hombre dispone de las cosas inferiores dedicándose a la vida activa y civil con el fin de vivir según la razón o la virtud y de la cual se siguen tres bienes apetecibles como son la sublimidad de la gloria, la celebridad de la fama y las riquezas, cuyo apetito desordenado hace a los hombres ambiciosos, ávidos de vanagloria y avaros. Empero, el beato sublima este apetito y disfruta del conocimiento de Dios que comprende la suficiencia de todos los bienes por quien éstos se dicen como tal. Sumado a la vida contemplativa y activa, existe un tercer deseo que es común al hombre y a los animales como es el gozar de las delectaciones, cuyo apetito desordenado hace a los hombres voluptuosos. No obstante, al ser el entendimiento más perfecto que el sentido, la delectación de la beatitud supera a cualquier otra porque es más continua e íntima excluyendo toda aflicción. Finalmente, existe el deseo de conservación que es natural y común a todas las cosas, cuyo exceso hace a los hombres temerosos y huidizos de los trabajos, pero siendo alcanzado por nuestra beatitud en su razón de imperdible y donde estamos protegidos de todo daño e inseguridad para siempre³⁸².

De esta manera, concluimos el *capítulo tercero* de la **Segunda Parte** con las palabras que Santo Tomás utiliza para finalizar el capítulo sesenta y tres de *Contra Gentes*, aprovechándolas para introducirnos en la **Tercera Parte**: “Así, pues, se evidencia que por la visión divina consiguen las substancias intelectuales su verdadera felicidad; en la que se aquieta totalmente su deseo; en lo cual se halla la plena suficiencia de todos los bienes que, según Aristóteles, se requiere para la felicidad; por lo cual también Boecio dice que la felicidad es el *estado perfecto por la congregación de todos los bienes*. Y a esta felicidad perfecta y última nada se asemeja tanto en esta vida como la vida de los que contemplan la verdad, según que es posible en esta vida. Y por eso los filósofos, que no pudieron tener conocimiento pleno de aquella felicidad última, cifraron la felicidad última del hombre en la contemplación que es posible en esta vida”³⁸³.

³⁸¹ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, ed. cit., X, 1177a

³⁸² Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, IV, n.410

³⁸³ CG, III, c.63, n.6-7

Anexo

Hemos relegado el análisis de la brevísima cuestión disputada *De Natura Beatitudine* (1266) para el anexo, puesto que subraya los postulados más importantes de esta **Segunda Parte**. La misma – desconocida para muchos - fue editada en 1918 gracias a las investigaciones del Padre Mandonnet: “Esta cuestión es inédita y no se hace mención en ninguno de los catálogos oficiales que han registrado los escritos del Doctor Angélico. Como su autenticidad no es un hecho dudoso para nosotros y que ella es bastante breve, la publicamos a continuación de este artículo”³⁸⁴. Sin embargo, tanto el actual catálogo oficial elaborado por Enrique Alarcón y Roberto Busa como nuestro autor no aceptan su autenticidad:

La cuestión disputada *De Beatitudine*: que si la beatitud creada consiste *principalius* en el acto del intelecto o *principaliter* en el acto de la voluntad, y que Pedro Mandonnet atribuyera a Santo Tomás, no es de él³⁸⁵.

Su autenticidad es dudosa porque Ptolomeo de Luca (1236-1327), discípulo del Aquinate durante su estadía en Roma, inscribía al final del manuscrito una referencia errónea: “Esta cuestión la disputó Tomás y la determinó en Roma, y debe ser colocada en su lugar, es decir, como la segunda distinción del libro primero de las *Sentencias*, en la cuestión tercera de esta distinción (SS, I, d.2, q.3)”³⁸⁶.

³⁸⁴ P. MANDONNET, “Chronologie des Questions disputées de saint Thomas d’Aquin” en *Revue Thomiste* 1 (1918), Toulouse, p.354: Según Reinaldo de Piperno, discípulo del Aquinate y primer catalogador de su obra, el Santo Doctor dedicó un período de dieciséis años a la cuestión disputada (1256-72): en París, realizó semanalmente las 124 disputas de *De Veritate* (1256-59); mientras que en Roma, sostuvo quincenalmente las 83 y 101 disputas de *De Potentia* (1259-63) y *De Malo* (1263-68) respectivamente, hasta su regreso a París donde compuso en cada uno de los períodos escolares *De Spiritualibus Creaturis*, *De Anima* y *De Virtutibus* (1269-72). Sin embargo, no incluyó dos breves y desconocidas cuestiones disputadas que fueron *De Natura Beatitudine* (1266) en Roma y *De unione Verbi incarnati* (1268/9) durante su breve estadía en Viterbo y la que fue interrumpida por el intempestivo llamado parisino. Sólo esta última fue declarada auténtica y agregada al *corpus thomisticum* (Cf. 341-354).

³⁸⁵ S. RAMÍREZ, *De Hominis Beatitudine*, ed. cit., IV, n.54: Tanto el Padre Ramírez como Mandonnet coinciden que el adjetivo *principalius* procede de una distracción del autor o del copista, puesto que no aparece empleada en el cuerpo de la cuestión: “*Semble bien indiquer que nous sommes en présence d’une reportation d’auditeur et non d’une rédaction définitive du maître*” (P. MANDONNET, *op. cit.*, p.365).

³⁸⁶ P. MANDONNET, *op. cit.*, p.356: Esta cuestión aparece dentro de una colección de obras completas en quince volúmenes de Santo Tomás y que fue elaborada con ocasión de su canonización por Juan XXII en 1323: en el volumen catorce, se encuentra el manuscrito 784 donde está redactada *De Natura Beatitudine* y que está acompañada de obras originales del Aquinate como *Expositio librorum de divinis nominibus beati Dionysii* y *Tractatus contra impugnantes religionem*, además del *Tractatus contra pluritatem formarum* que fue atribuido finalmente a Thomas de Sutton (Cf. 354-356).

No obstante, la segunda distinción no comprende tres cuestiones sino sólo una, ni tampoco trata acerca de la beatitud sino de la unidad divina. Pero el Padre Mandonnet asegura la autenticidad de *De Natura Beatitudine* no sólo por su fidelidad con la doctrina del Aquinate, sino también, por los términos técnicos utilizados en ella: “La doctrina fundamental de nuestra cuestión inédita es la de Santo Tomás en todos sus escritos: la beatitud última del hombre - es decir, la visión de Dios – consiste esencialmente en un acto de la inteligencia y la delectación que sigue perteneciente a la voluntad. Esta tesis, esencialmente tomista, siempre ha sido inmutable en el pensamiento del Doctor Angélico. Él lo expuso *ex professo* en cuatro lugares de sus escritos: en *Sentencias* (SS, IV, d.49, q.1, a.1), en *Contra Gentes* (CG, III, c.26), en *Quodlibeto VIII* (Q, VIII, q.9, a.1) y en la *Suma Teológica* (I-II, q.3, a.4; q.4, a.2). Desde el punto de vista de la doctrina esencial de Santo Tomás, existe una conformidad perfecta entre la doctrina de nuestra cuestión disputada y aquellos otros escritos”³⁸⁷.

Durante esta época, el Santo Doctor había comenzado la redacción de un segundo comentario al libro primero de las *Sentencias* y que Ptolomeo alcanzó a conocer. Pero la resolución de escribir la *Suma Teológica* tornó fútil la composición de este nuevo comentario, de manera que sus conclusiones fueron absorbidas por algunos pasajes de la *Prima Pars*: por lo tanto, la nota final inscripta en el manuscrito no se correspondería con el primer comentario a las *Sentencias* (1253-55) elaborado en París, sino con el segundo (1265-67). No obstante y según el Padre Mandonnet, la brevedad de esta cuestión se debe a que también sería absorbida en la *Suma Teológica*, en los *Quodlibetos* y en las futuras cuestiones disputadas a realizarse en París donde la exigencia académica era mayor³⁸⁸.

Por un lado y sin inclinarnos por la autenticidad o inautenticidad de esta cuestión disputada, rescatamos las palabras del Padre Mandonnet cuando señala que ésta es conforme al pensamiento del Santo Doctor. Por otro y como se encargó de manifestarlo el Padre Ramírez a lo largo de su obra, la primacía intelectual del acto

³⁸⁷ *Ibidem*, p.358/9: La terminología de esta cuestión es prácticamente idéntica con el *Quodlibeto VIII* (1266), puesto que son contemporáneos. Además, la redacción de *De Natura Beatitudine* es brevemente posterior a las últimas cuestiones de *De Malo* y donde Santo Tomás describe el fin último *natural* de los ángeles.

³⁸⁸ Cf. *Ibidem*, pp.359-366

beatífico – tanto natural como sobrenatural – es una doctrina auténticamente tomista. Por esta razón y tal como fue realizado a lo largo de la **Segunda Parte** de nuestro trabajo, presentaremos el cuerpo de esta cuestión que contiene un artículo único y luego daremos lugar a dos objeciones como a sus respectivas respuestas.

El horizonte de esta cuestión es teológico y se pregunta acerca de si la beatitud consiste *principalmente* en el intelecto o en la voluntad - es decir, en la visión o la delectación - y expone las dos opiniones posibles: “La primera, dice Aristóteles en la *Ética Nicomáquea*, que *la felicidad y la beatitud es la operación propia del hombre según la virtud en la vida perfecta*. La segunda, dice Boecio en *La Consolación de la Filosofía*, que *la beatitud es el estado perfecto con agregación de todos los bienes*”³⁸⁹. Sabemos que esta distinción corresponde tanto a la esencia metafísica como física de la beatitud formal: mientras la primera significa que el acto beatífico es esencialmente intelectual, *beatitudo creata formaliter et essentialiter est solum in actu intellectus*; la segunda, describe el estado beatífico que incluye todos los bienes y por eso comprende a ambas potencias, *nomine beatitudinis comprehendunt utrumque actum*³⁹⁰.

Empero, la objeción tercera señala que sólo el amor – como acto de la voluntad – transforma al amante en el amado y no la visión: “La beatitud creada consiste en la unión perfecta con Dios. Pero la conjunción más perfecta es por el amor de la patria que por la visión, por lo cual el amor es *vis transformativa* del amante en el amado”. Ciertamente, la beatitud está en la voluntad como objeto de ésta en cuanto ama perfectamente el fin alcanzado y descansa en él, pero no como acto propio de aquélla - que sólo pertenece a la visión – según lo señalado en el cuarto *sed contra*: “El acto por el cual hay posesión o *adeptio* del fin *extra (se)*, es decir, Dios, no es un acto de la voluntad como el amor o la dilección; sino por la

³⁸⁹ PSEUDO TOMAS DE AQUINO, *Quaestio disputata de natura beatitudine*, ed., introd. y notas por P.Mandonnet en *Revue Thomiste* 1 (1918), Toulouse, p.368 (co.).

³⁹⁰ Es asombrosa la semejanza que existe con el *Quodlibeto* (VIII) donde se señala que el origen de la beatitud es intelectual, mientras que su complemento es volitivo: “*Primo autem Deo coniungimur per actum intellectus; et ideo ipsa Dei visio, quae est actus intellectus, est substantialiter et originaliter nostra beatitudo. Sed quia haec operatio perfectissima est, et convenientissimum obiectum; ideo consequitur maxima delectatio, quae quidem decorat operationem ipsam et perficit eam, sicut pulchritudo iuventutem. Unde ipsa delectatio quae voluntatis est, est formaliter complens beatitudinem*” (Q, VIII, q.9, a.1).

visión que es esencial y formalmente perteneciente a las (realidades) espirituales”³⁹¹. Ahora bien, la vida eterna no es un simple conocimiento sino visión y esto implica concomitantemente amor y delectación perfectos, *hoc est intelligendum (de) cognitione experimentalis, que complectitur amorem, non de notitia simplici*. Si bien, durante esta vida el amor tiene cierta primacía en cuanto todavía no vemos a Dios, *potest esse amor Dei sine visione, ut patet in amatoribus, sed non e converso*, necesariamente aquél procede de un conocimiento aunque sea imperfecto como el proporcionado por el hábito de Fe.

Habiendo defendido la primacía intelectual del acto beatífico, el autor procede a establecer una correcta distinción entre órdenes como es manifestado en la objeción cuarta y sobre todo en su respuesta: “Según el filósofo, *la beatitud consiste en el acto de la virtud más noble*. Según el Apóstol, ésta es la Caridad que está esencial y formalmente en la voluntad”³⁹². Ciertamente, Aristóteles puso la beatitud en el acto de la virtud nobilísima pero no se refería a la Caridad sino a la Sabiduría que es la más noble de las intelectuales, *quae est essentialiter et formaliter perfectio intellectus* en cuanto su acto es aprehensivo y por eso produce la beatitud: “Esta opinión (= la del autor), junto con la del filósofo, sostiene que la beatitud creada es un acto nobilísimo del hábito aprehensivo, que es el *lumen gloriae*, y que sucede al hábito de Fe por parte del intelecto, cuyo acto propio es ver a Dios por esencia”³⁹³.

El estudio del Padre Mandonnet acerca de esta cuestión disputada no sólo demuestra la primacía intelectual del acto beatífico, sino también, la distinción entre órdenes y consecuentemente de los objetos propios tanto de la Filosofía como de la Teología: mientras el acto beatífico *natural* es operado por el hábito de la Sabiduría; el *sobrenatural* lo es por el hábito de Luz de Gloria.

³⁹¹ *Ibidem*, p.369 (sc.4): El primer y segundo *sed contra* de esta cuestión coincide con el argumento segundo y tercero del *Quodlibeto* (VIII): “(Secundum Joannem) *Vita eterna consistit in cognitione. Beatitudo est vita eterna (...). Secundum Augustinum, visio est tota merces*” (Cf. p.367 (sc. 1-2); Cf. Q, VIII, q.9, a.1, II-III).

³⁹² *Ibidem*, p.367 (IV)

³⁹³ *Ibidem*, p.371 (ad IV)

TERCERA PARTE

La consideración del fin último *sobrenatural*

Capítulo 1 – El *désir naturel* en Henri de Lubac

Como Santiago Ramírez es fundamentalmente un teólogo, no podemos omitir la consideración del fin último *sobrenatural* y al que el género humano ha sido efectivamente ordenado. No obstante, a lo largo de estos dos capítulos nos preguntaremos si existe un ordenamiento trascendental o alguna tendencia positiva de la naturaleza humana hacia esta beatitud, o si el deseo de la visión de la causa primera es simplemente una veleidad - o más bien - el fruto de la gracia en nuestras facultades espirituales.

Según el Padre de Lubac, la naturaleza humana en cuanto espiritual conlleva una paradoja filosóficamente insuperable: el hombre no desea la beatitud objetiva como el animal a su presa, sino la donación gratuita del objeto de esa beatitud que es Dios Uno y Trino, aunque no al modo de exigencia sino de humildad ontológica. Para justificar este *désir naturel* - tesis central de su antropología teológica - el teólogo lionés aduce una colección de textos de Santo Tomás de Aquino y de los cuales hace su propia exégesis crítica aunque en algún caso desacertada, como nos encargaremos de probarlo a lo largo de este capítulo. Si bien, el Santo Doctor nunca desarrolló literalmente la hipótesis de una beatitud natural *consummata*, ésta se encuentra presente en su breve explicación acerca del estado de los niños del Limbo. Sin embargo y como paso previo de todas estas discusiones, haremos mención a la influencia de Francisco Suárez y Maurice Blondel en el pensamiento del Padre de Lubac, permitiéndonos comprender los fundamentos filosóficos de su tesis central: en efecto, la confusión de órdenes remite analógicamente a la negación de la distinción real entre esencia y acto de ser trayendo - como una de sus consecuencias - el surgimiento de la noción de potencia obediencial *activa* y la intromisión de una filosofía que postula simultáneamente tanto la insuficiencia del orden del natural como la necesidad de un orden ulterior para plenificarla.

Finalmente, acudiremos a la autoridad del teólogo salamantino en *De Actibus Humanis* (1972), donde están reunidas todas sus lecciones en la Universidad de Friburgo (1934-1936) acerca de los actos humanos y su moralidad, y que explican la estructura de este deseo natural tan presente en la obra del Aquinate, pero que necesita ser inmunizado de ciertas interpretaciones. Descartando que pueda existir un deseo natural de la visión beatífica - o de cualquier misterio sobrenatural - pues

implica un oxímoron o *contradictio in terminis*, escudriñaremos especialmente en la esencia de la voluntad - que es la potencia de la que procede este deseo - y, particularmente, en sus actos propios y más íntimos como son aquellos referidos al fin: *velle, frui e intendere*.

a) Los antecedentes filosóficos de Henri de Lubac

Si bien, Henri de Lubac¹ tuvo un gran conocimiento y estima de Santo Tomás, los manuales de su formación filosófica no fueron propiamente tomistas sino síntesis neoescolásticas elaboradas por Víctor Cathrein (1845-1931) y que estaban inspiradas en la metafísica de Francisco Suárez y sus discípulos, siendo en muchos aspectos infieles al tomismo original². A pesar de criticarla duramente en *Surnaturel*, implícita e indirectamente el Padre de Lubac es deudor de la filosofía suareciana, puesto que la confusión entre el orden natural y sobrenatural se contiene virtualmente en la negación de la distinción real entre esencia y *esse* en el ente creado; además de cultivar una actitud anti intelectualista, ya que substituye en la cúspide de los estudios filosóficos a la Metafísica por la Ética y cuya consecuencia final será la subalternación de esta última a la Teología, tal como explicásemos en el *capítulo segundo* de la **Primera Parte**.

Por el contrario, la antropología lubaquiana reconoce explícitamente el influjo blondeliano, pues recoge como bases para la elaboración de un nuevo concepto del

¹ Cf. P. MASSET, *Le Père Henri de Lubac. Son Ouvre Théologique*, Paris, Cerf, 2000, pp.1-12: Henri Sonier de Lubac nació en 1896 en Cambrai (Francia) e ingresa a la Compañía de Jesús a los 17 años. Es llamado a combatir en la Primera Guerra Mundial, experimentando en las trincheras de Verdún el sufrimiento humano y siendo herido gravemente en la cabeza, cuyos dolores le acompañarán toda su vida. Por esta razón, regresa de la guerra para continuar sus estudios filosóficos en Canterbury y Jersey (Inglaterra), pues habían sido proscriptas las órdenes religiosas en Francia. En 1927 es ordenado sacerdote y dos años más tarde recibe la cátedra de Teología fundamental en el Instituto Católico de Lyon donde enseñará hasta 1961, aunque con dos interrupciones: la *primera*, cuando participa activamente en la resistencia francesa durante la Segunda Guerra Mundial; la *segunda*, al haber sido suspendido de sus actividades docentes luego de la publicación de la Encíclica *Humani Generis* (1950) que condenaba la *nouvelle théologie* y particularmente algunas tesis de *Surnaturel*, por lo que debió establecerse en Fourvière hasta 1958. Sin embargo, Juan XXIII lo nombrará consultor y después perito en el Concilio Vaticano II donde tuvo un rol protagonista. En 1983 y a pesar de su avanzada edad, Juan Pablo II lo crea cardenal sin consagrarlo obispo hasta el acaecimiento de su muerte en 1991, luego de padecer una parálisis parcial y un largo coma: “*La théologie fondamentale du Père de Lubac ou l’homme au-delà de l’homme. Appelé, éclairé, surélevé par Dieu. L’homme, pris dans le mystère de Dieu*” (p.12).

² Cf. I. ANDEREGGEN, “El bien metafísico y la ley según Francisco Suárez y Santo Tomás” en *Lecciones aristotélico-dionisiano-tomistas de Metafísica*, Buenos Aires, EDUCA, 2012, pp.399-401 (n.1-2); Cf. R. MCINERNY, *Praebula Fidei*, ed. cit., p.70.

orden sobrenatural, el método de la inmanencia y cierta desconfianza en los alcances de la razón especulativa: “Es sobre todo Maurice Blondel el que inspira y nutre la reflexión lubaquiana (...). La noción de inmanencia es la que el pensamiento moderno considera como la condición misma de la filosofía, a saber, que nada puede entrar en el hombre que no salga de él”³. De esta manera, a lo largo de este párrafo desarrollaremos los antecedentes filosóficos tanto *indirectos* como *directos* de Henri de Lubac y que son significados por Suárez y Blondel respectivamente⁴.

Para los suarecianos, los principios constitutivos del ente creado que a menudo aparecen en la obra del Santo Doctor, no deben ser interpretados del modo como lo hacen los neotomistas ya que éstos habrían heredado la doctrina de Egidio Romano (1243-1316) para quien esencia y *esse* no son dos principios sino *duae res*. Por lo tanto, tampoco puede explicarse esta distinción a través de la potencia y el acto, porque estos se distinguen racionalmente al igual que lo abstracto de lo concreto⁵.

Según lo explicado por Cornelio Fabro en *Neotomismo e Suarezismo* (1941), Francisco Suárez termina por reducir al *esse* a su formalidad, es decir, al modo como está en el pensamiento identificándolo con un *concepto objetivo*. En efecto, el ente puede ser entendido de dos modos: *o* como una esencia real a la que se le separa la existencia actual *o* como la contracción de esencia y existencia. Y, de este modo, el

³ P. MASSET, *Le Père Henri de Lubac*, ed. cit., p.3: “Pendant mes années de philosophie à Jersey, j’avais lu avec ferveur *L’Action, La Lettre et diverses autres études de Maurice Blondel (...). C’est Blondel, qui a porté les coups décisifs à la théorie dualiste dont mourait la pensée chrétienne*” (H. DE LUBAC, *Mémoire sur l’occasion de mes écrits*, ed. Georges Chantraine, Paris, Cerf, 2006, pp.15 y 24).

⁴ Según Russo, Blondel no sólo construyó una antropología cristiana luego del advenimiento de la filosofía moderna; sino también, permitió la correcta interpretación de Santo Tomás: “*L’opera blondeliana ha contribuito fortemente a orientare l’attenzione sulla tradizione teologica relativa al soprannaturale, e più particolarmente sulla dottrina tomista in materia (...). Proprio per questo de Lubac viene ad essere un Wegbereiter sulla strada verso una nuova collocazione della teologia e del pensiero cattolico*” (A. RUSSO, “A proposito del rapporto S.Tommaso - M.Blondel in H. de Lubac” en *Angelicum* 71/3 (1994), Roma, pp.443/4).

⁵ Cf. P. DESCOQS, “Sur la division de l’être en acte et en puissance d’après S.Thomas” en *Revue de Philosophie* 38 (1938), pp.410-429: “*Il serait donc injuste de reprocher à ce grand métaphysicien et ce solide érudit qu’était Suarez d n’avoir rien compris à la distinction réelle thomiste, la faute n’est pas à lui, et sans dout quand il combattait la distinction réelle entendue dans le sens de deux entités pleinement constituées et refusait de la reconnaître dans Saint Thomas, il n’avait pas tort. Saint Thomas lui-même aurait rejeté une pareille distinction*” (E. HOCEDEZ, *Aegidii Romani Theoremata de Esse et Essentia*, Louvain, Museum Lessianum, n.12, 1930, pp.64/5).

ser será simplemente posible o actualmente existente⁶. En otras palabras: el ser es la esencia y la realidad de la esencia es su aptitud para existir. La esencia es más digna que el *esse* porque, incluso sin existencia, es una cosa y por lo tanto se torna absurdo sostener una distinción entre dos cosas distintas: “¿Cómo se puede afirmar – preguntan los suarecianos - una distinción real entre la esencia real y el acto real de ser, cuando la esencia es real sólo y en tanto por el acto de ser?”⁷.

Ahora bien, el Ente en acto es aquél que existe de tal manera que la distinción entre esencia y existencia será sólo de razón, porque la esencia actual realiza todo lo que podamos imaginar que haga la existencia. Para el Doctor Eximio, el *esse* puede ser un accidente de la esencia al modo de contingencia pues - a través de él - la creatura pasa del estado de posibilidad al realmente existente: *possibile esse convertitur cum causato*. Por lo tanto, la metafísica suareciana no versará acerca del *esse commune* porque no tiene sentido tratar del ente realizado, sino sobre el ser considerado como esencia en el pensamiento, es decir, en su abstracción y formalidad. Además, Santo Tomás comentando a Boecio en *In Hebdomadibus* (1257), habría distinguido en el ente creado la esencia y la existencia como lo abstracto y lo concreto con los términos respectivos de *quod est* y *quo est*.

Ciertamente y debido a la influencia aviceniana, Santo Tomás consideró al *esse* como accidente, pero no se estaba refiriendo a su contingencia sino a que éste no cae bajo la definición de la esencia y siendo realmente distinto de ella, ya que cada uno es componente del ente real: “No hay duda que Avicena intenta hablar más que de *accidente* en sentido real y no lógico. De lo cual no será difícil argüir el alcance objetivo de la dependencia causal: esto permanece en el Suarecismo como el único fundamento para una distinción, en el ámbito metafísico, entre la creatura y el

⁶ Cf. C. FABRO, *Opere Complete* (vol.4: *Neotomismo e Suarezismo*), Roma, EDIVI, 2005, n.6: Esta obra constituye una respuesta contra las objeciones del artículo de Pierre Descoqs, quien negaba la composición real de esencia y *esse* al modo de potencia y acto en el orden del sujeto. A lo largo de este capítulo, intentaremos demostrar que esta discusión puede parangonarse analógicamente con la distinción entre órdenes y posteriormente de fines: en efecto, del mismo modo como el Padre Descoqs niega que para Santo Tomás exista una distinción real en el ente creado señalando que sólo es de razón; así también, el Padre de Lubac desconsidera la distinción real de órdenes y fines, atribuyéndola a la interpretación errónea de los tomistas posteriores.

⁷ *Ibidem*, n.72

Creador”⁸. Por otro lado, es cierto que los términos *quod est* y *quo est* pueden aplicarse a lo abstracto y concreto como bien se desprende del texto original de Boecio; sin embargo, Santo Tomás busca explicar que gracias al *esse* la esencia concreta puede decirse *ens* del mismo modo como el hombre que corre o *currente* se denomina como tal por el *currere*: “La esencia y el *esse*, sobre todo si son considerados en abstracto, son siempre y solamente *quo*: el *quod* no puede ser indicado – de hecho para Santo Tomás – más que en el concreto”⁹.

Ahora bien, los tomistas siempre han admitido la dificultad de explicar cómo se realiza esta composición real, algo que no destruye lo que Santo Tomás ha afirmado explícitamente. No obstante, ésta se explica recurriendo a las nociones de acto y potencia cuya comprensión es diametralmente opuesta en los suarecianos. En efecto, acto y potencia no son entes sino *principia entis*, ordenados intrínsecamente para constituir al ente real y que comúnmente se clarifica en la composición hilemórfica. Así, por ejemplo, el cuerpo y el alma son principios constitutivos del hombre sin necesidad de poner un tercero pues se unen como la forma y la materia al modo de acto y potencia. Empero, el Padre Fabro se percata de una dificultad psicológicamente irremontable que consiste en el modo cómo la esencia – particularmente el alma humana y las substancias intelectuales – se comporta como *potentia* con respecto al acto de ser. Esta composición real no tiene ninguna proporción en el orden sensible, a partir del cual nuestra mente se eleva a la contemplación del inteligible y, de esta manera, lo que podamos saber se reduce más al *an sit* que al *quid sit*; del mismo modo como la creatura no puede comprender el modo de la creación, sino sólo a constatar y demostrar el hecho¹⁰.

⁸ *Ibidem*, n.13: “*Esse autem cuiuslibet rei citra primum, accidens est, cum quidquid sit de essentia rei cadat in eius definitione; esse autem non pertinet ad definitionem rei, cum res definiri possit et si esse non habeat*” (Cf. T. DE SUTTON, *De Natura Generis* en *Corpus Thomisticum*, editum ac automato translatum a Roberto Busa et Enrique Alarcón, Textum Taurini 1954, c.4). Si bien, este opúsculo y al cual se refieren Fabro y Descoqs no es auténtico de Santo Tomás; no obstante, aparece claramente la distinción real entre esencia y *esse*. Por otro lado, el Aquinate lo considera como accidente no *proprie* sino en cuanto *similitudo*: “*Esse non dicitur accidens quod sit in genere accidentis, si loquamur de esse substantiae, sed per similitudinem quia non est pars essentiae, sicut nec accidens*” (DP, q.5, a.4 ad 3).

⁹ *Ibidem*, n.40: Mientras el hombre y la humanidad difieren sólo en la intención, el *quod est* y el *quo est* lo hacen en la intención y en la realidad: “*Esse (= quo est) et quod est differunt in simplicibus secundum intentiones, ita in compositis differunt realiter*” (SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Expositio libri Boetii De ebdomadibus*, ed. cit., lect.2).

¹⁰ Cf. *Ibidem*, n.73

El Padre Fabro recoge la analogía con que Santo Tomás - en *Quaestiones Disputatae De Anima* y de acuerdo a los descubrimientos físicos de la época – explica la composición inmanente de acto de ser y esencia creada mediante la proporcionalidad, es decir, cómo la luz viene causada en el diáfano y lo informa de su acto: “Debe decirse que el alma humana, en cuanto subsistente, está compuesta de potencia y acto. Pues la substancia del alma no es su ser, sino que se compara a él como la potencia al acto. Sin embargo, no se niega que el alma pueda ser forma del cuerpo: porque también en algunas formas aquello que es como forma y acto en comparación a una cosa, es *como* potencia en comparación a otra; como la *diafanidad* formalmente adviene al *aire* pero está en potencia respecto de la luz”¹¹.

El alma, que puede ser ontológicamente compuesta, permanece simple en el orden de la esencia y por eso puede ser forma de un cuerpo. Si bien, este ejemplo es sólo analógico, el alma se compara con el cuerpo como la diafanidad – cualidad de transparencia – con el aire porque es acto de él. Sin embargo, la diafanidad es *potencia real o subjetiva* respecto a la luz que la reviste: así, lo diáfano puede decirse como lo susceptible de la luz, del mismo modo como la esencia se dice *susceptiva ipsius esse*. La diafanidad no sólo es el pasaje del posible tenebroso al luminoso, sino un *quid* o cualidad positiva del aire pero que se comporta potencialmente respecto de la luz. Así también, la esencia no es una mera posibilidad que pasa del no-ser al ser, sino algo positivo que permite ser penetrado y conservado por el *esse*¹².

El tomismo y el suarecismo responden a una diversa inspiración gnoseológica y por eso no convienen en la naturaleza de la composición del ente finito: en efecto, los suarecianos siempre han acusado a los tomistas de *ultrarealismo* debido a su modo peculiar de relacionar el contenido formal o nocional con el real. Pero, a pesar de que todo contenido encontrado en el intelecto implica formalidad, no por eso todos los conceptos tienen el mismo grado de perfección y, por lo tanto, existirá una subordinación de unos sobre otros. Es decir, lo que está presente en la conciencia es proporcional con aquello que está en la realidad, dispuesto gradualmente según la

¹¹ QDA, a.1 ad 6 en C. FABRO, (ed.), *op. cit.*, n.74.

¹² Junto con Santo Tomás, el Padre Fabro afirma que Aristóteles se acercó a la distinción real entre esencia y *esse*, constituyendo el fruto más vistoso de la virtualidad de los principios de acto y potencia unidos con la noción de participación. El Aquinate elaboró una síntesis original del aristotelismo, no sólo histórico sino – y sobre todo – especulativo (Cf. C. FABRO, *Neotomismo et Suarezismo*, ed. cit., n.76).

relación de determinable y determinante y que – simultáneamente – responde a la de materia y forma o potencia y acto: “Este orden gradual de las formas según la intensidad de la perfección en relación al *esse*, lleva a la mente a considerarlo como *forma formarum*, acto de todos los otros actos y unidad ontológica de toda las perfecciones”¹³. La graduación del *esse* en la creatura nos lleva a admitir que – en su interior – existe una oposición real de principios constitutivos, siendo analógica a la de acto y potencia, y de donde surgirá la afirmación de una distinción real entre esencia y *esse*.

La potencia y el acto son nociones irreductibles puesto que por su oposición excluyen un tercero y, por esta razón, su consideración se aplica analógicamente para explicar la relación existente entre la materia y la forma o la esencia y el *esse*: puede decirse que el hombre *tiene* ser, pero no *es* el ser. Según el Padre Garrigou-Lagrange, esta distinción no es evidente para los sentidos como sucede con dos sustancias real y espacialmente separadas; no obstante, se impone a nuestro espíritu que el *esse* no puede ser predicado esencial de ninguna naturaleza creada: “Hay distinción real cuando dos conceptos son *irreductibles entre ellos* y a un *tercero* más comprensivo; esta distinción anterior a la consideración de nuestro espíritu es exigida por el *valor objetivo de nuestra inteligencia* según el realismo moderado, contrariamente al nominalismo”¹⁴.

Si bien, el eclecticismo suareciano pretendió mediar entre el escotismo y el tomismo, Suárez fue unilateralmente escotista cuando explicó la composición del ente creado: debido a la univocidad del ente, Juan Duns Scoto (1266-1308) entendía toda distinción metafísica de modo formal y no real. Así, por ejemplo, la creatura y Dios, el alma y sus potencias o la esencia y el *esse* sólo se distinguirían formalmente: “Si no existe más la distinción real entre la esencia creada y la existencia contingente, sino sólo una distinción formal y la misma que es admitida por Scoto entre las perfecciones necesarias de Dios, no se ve más la distancia infinita que debe existir entre el Creador y la creatura”¹⁵.

¹³ C. FABRO, *op. cit.*, n.100

¹⁴ R. GARRIGOU-LAGRANGE, “La distinction réelle et la réfutation du pántheisme” en *Revue Thomiste* 44 (1938), Toulouse, p.705.

¹⁵ *Ibidem*, p.709: El Doctor Eximio no sólo niega la distinción real sino también admite la existencia propia de la materia prima, pudiendo existir sin la forma substancial (Cf. F. SUÁREZ, *Opera Omnia*

Aunque el Padre Suárez sensatamente haya acudido a la contingencia para dilucidar la existencia del ente finito como causado por Dios; sin embargo, su análisis especulativo es incompleto porque no reconoce que en el mismo ente está presente aquello que manifiesta su necesidad de no ser. Tampoco es suficiente considerar a la esencia y al *esse* como lo abstracto y lo concreto: si bien, el *currere* no existe si no hay un *currens* identificándose abstracta y concretamente - o en la formalidad predicamental y en la realidad - efectuándose sólo una distinción de razón; no se puede aplicar este ejemplo al *esse* y el *ens*, porque aquél puede existir sin un sujeto a diferencia del *currere* y, por lo tanto, es posible efectuar una distinción real¹⁶.

El acto de ser actúa a la esencia de modo concreto y que a su vez se comporta como potencia subjetiva o real, aunque no es un puro *non ens* como la materia: toda esencia y que participa del ser, debe tener en sí la materia como sucede con los entes hilemórficos: “Santo Tomás responde introduciendo un nuevo y audaz concepto de *potencia real*, que es la esencia finita como la forma pura, respecto del acto de ser”¹⁷. Para los suarecianos la potencia real se hace *realis* sólo porque es actuada o realizada, ya sea por la forma como el *esse*, identificándose en el compuesto y haciendo imposible distinguirlos realmente como explica el Padre Descoqs: “Que el ente *in concreto* coincida perfectamente con la esencia realizada, de la cual el *esse* o acto de ser no es más que lo abstracto de su realización”¹⁸.

De acuerdo a esta breve explicación de la metafísica suareciana, es posible entender la causa por la cual el Padre de Lubac define reiteradamente al orden

(tomus XXV: *Disputationes Metaphysicae*), ed. cit., d.31, s.4). Por el contrario y para el Doctor Angélico, sólo en Dios la esencia y el *esse* se distinguen racionalmente en cuanto nuestro intelecto intenta captar sus atributos: “*Impossibile est ergo quod in Deo sit aliud esse, et aliud eius essentia*” (I, q.3, a.4). Como es imposible que el *esse* del ente creado surja a partir de sus principios esenciales, necesariamente constituye algo – *aliud* - distinto. Y, por lo tanto, el *esse* debe ser causado por un agente exterior siendo recibido y limitado por la esencia.

¹⁶ Cf. C. FABRO, *op. cit.*, n.103/4

¹⁷ *Ibidem*, n.108: Recordemos que la raíz de la discusión entre tomistas y suarecianos se reduce a que estos niegan la potencia real y la identifican simplemente con la esencia posible o *essentia in statu possibilitatis*; mientras que al acto, con la esencia actual.

¹⁸ P. DESCOQS, “Sur la division de l’être en acte et en puissance d’après S.Thomas”, ed. cit., p.411: Con cierta razón, algunos filósofos y teólogos contemporáneos se quejan de la metafísica escolástica al considerarla esquemática, abstracta, desgajada de vitalidad y lo concreto del ser. Pero esta queja, equivocadamente atribuida al tomismo, debe recaer sobre el suarecismo donde el plano metafísico es nivelado con el de la abstracción lógico-formal conforme a lo señalado en el *capítulo segundo* de la **Primera Parte**.

natural como *lo abstracto* y al sobrenatural como *lo concreto*, demostrando en muchos aspectos que su formación filosófica es más deudora de Suárez que de Santo Tomás. Si aplicamos analógicamente la distinción real a la de los órdenes, no bastaría explicar al sobrenatural como sinónimo de don gratuito si no se tiene en cuenta que éste subsiste en la creatura de acuerdo a su naturaleza, con sus principios y fines específicos, distinguiéndose realmente de ella. Así como el suarecismo substituye el acto de ser que actúa la esencia, por la esencia que pasa del estado de posibilidad al de realización; así también, el Padre de Lubac al desconsiderar la autonomía del orden natural - que en este caso no se comporta como potencia real sino obediencial - termina por reducirlo al sobrenatural insistiendo restringidamente en un aspecto: éste, al igual que aquél, convienen en el hecho fáctico de existir, pero no advierte que se distinguen en su contenido propio. Mientras el orden natural es llevado a cabo por los mismos principios naturales, suponiendo la acción divina que pone y conserva el ser; el sobrenatural es puesto por Dios sin la mediación de los principios constitutivos del ente, infundiendo una misteriosa participación de su naturaleza.

Como bien señala el Padre Fabro, la negación de la distinción real ha hecho imposible para Suárez y los suarecianos explicar los principios constitutivos de los ángeles que son formas simples pero creadas. En efecto, nada impide que lo simple en un orden pueda ser compuesto en otro y, de este modo, los tomistas sostienen que los ángeles son formalmente simples porque carecen de materia, pero ontológicamente compuestos de esencia y *esse* al modo de potencia y acto: si esta distinción sólo fuese de razón, entonces nada impediría identificarlos con Dios, en quien las perfecciones sólo se distinguen de este modo, pues es sublimemente uno y simple¹⁹. Así también, si se niega la distinción real entre orden natural y sobrenatural en las creaturas, no es posible explicar lo que pertenece propiamente a la naturaleza y lo que es indebido a ella, asemejándonos a Dios en quien esta distinción es superflua pues nada hay sobre su naturaleza.

La metafísica suareciana es infiel a los textos tomistas cuando intenta hablar de composición real de esencia y existencia, puesto que sus componentes pertenecen

¹⁹ Cf. C. FABRO, "Circa la divisione dell'essere in atto e potenza secondo San Tomasso" en *Divus Thomas* 42 (1939), Piacenza, pp.529-552.

a un orden diverso como son la esencia posible y la esencia actual. Puede que aquélla muestre en la creatura dos momentos *realiter* distintos como son la posibilidad y la realización, pero se niega reconocer que en ella existan dos principios constitutivos: sin embargo, Santo Tomás habla claramente de la creatura como *compositio* o *in ea invenitur*²⁰ que se distinguen realmente. Del mismo modo, no es suficiente mostrar la posibilidad del orden sobrenatural y su realización en la historia para afirmar que la creatura postula un fin desproporcionado, sino es necesario distinguir en ella tanto aquello que le pertenece en razón de la naturaleza como aquello que la supera en razón de la gracia.

Nuestra explicación analógica no tiene la intención de atribuirle a Francisco Suárez una incipiente confusión entre órdenes, pues defendió su distinción como el mismo Henri de Lubac se encarga de manifestar y simultáneamente criticar²¹. No obstante, el problema suscitado con su noción de potencia, hizo que llegue a admitir la existencia de una *potencia obediencial activa* que para los tomistas contiene virtualmente la confusión entre ambos órdenes: “Porque tal potencia sería esencialmente natural por su principio, como propiedad de la naturaleza, y, al mismo tiempo, esencialmente sobrenatural, por el objeto que la especificaría. Cosa que para los tomistas es una contradicción en los términos”²².

Esta potencia surge como explicación acerca de la vitalidad de nuestros actos sobrenaturales y, de esta manera, el teólogo granadino reconoce una base determinada en la naturaleza humana para que Dios obre sobre ella, aunque no según una simple no contradicción – como sostienen los tomistas - sino en la misma **potencia activa natural del alma**: en otras palabras, la gracia se añade extrínsecamente – no como principio formal – a nuestras potencias espirituales y, por

²⁰ En *Contra Gentes* la referencia es clara: por un lado, “*In substantiis intellectualibus creatis differt esse et quod est (...). Oportet igitur in omni substantia quae est praeter ipsum, esse aliud ipsam substantiam et esse eius*” (CG, II, c.52, n.2); y, por otro, “*In substantia autem intellectuali creata **inveniuntur** duo: scilicet substantia ipsa; et esse eius (...). Relinquitur igitur quod in qualibet praedictarum substantiarum sit **compositio** actus et potentiae*” (CG, II, c.53, n.2, las negritas son nuestras).

²¹ “*(Consensu theologorum) censent esse possibilem, quoniam alias hominem esse ordinatum in hunc finem naturalem, esset debitum ipsi naturae, et consequenter non esset donorum gratiae (...). Supposita vero animi immortalitate, necesse est, ut etiam post hanc vitam posit esse beata, quae dicitur etiam beatitudo hominis ratione partis praecipue*” (F. SUÁREZ, *Opera Omnia*, ed. cit., t. IV, d.4, s.3).

²² R. GARRIGOU-LAGRANGE, *El Sentido del Misterio y el claroscuro intelectual*, trad. Leandro de Sesma, Buenos Aires, Desclée, 1945, p. 229.

esta razón, el deseo de ver a Dios estaría presente en la naturaleza ya que - la vitalidad de éste - proviene naturalmente tanto de los actos intelectuales como volitivos²³. En efecto, la potencia obediencial activa - que marca otro distanciamiento con el tomismo - destruye todo el orden de la gracia porque se le atribuyen efectos que son propiamente sobrenaturales; mientras que la potencia obediencial *stricte dicte* pertenece a la misma naturaleza del intelecto, aunque su conocimiento implique la elevación a un orden superior²⁴.

De esta manera, nos introducimos en el pensamiento de Maurice Blondel para quien la Filosofía revela su imperfección, postulando y exigiendo naturalmente un complemento que la sola razón no puede darse a sí misma; del mismo modo como la naturaleza humana permanece incompleta si el auxilio sobrenatural no viene a plenificarla. Si bien y como muchos filósofos de su época, el filósofo de Aix comienza su reflexión filosófica a partir de la inmanencia, su intención difiere de éstos porque buscó mostrar que los actos inmanentes destruyen la misma inmanencia y llegan a la afirmación de Dios, trascendencia suma. Además, también buscaba ceñirse a las exigencias de la experimentación - examinando por medio de la *Ciencia de la Práctica* - las leyes que rigen el desarrollo de la acción, de modo que por la misma experimentación pueden llegarse a conclusiones metafísicas, lo cual refutaba a todo el positivismo de la época²⁵.

²³ Gardeil explica que Suárez concibe “*notre nature comme constituée dans son fond par une puissance obédientielle active, où l'activité réserverait les droits de la vitalité, tandis que le caractère obédientiel, c'est-à-dire de dépendance absolue vis-à-vis de Dieu, expliquerait la tendance efficace vers le but divin. Dans ce système, la nature de l'âme avec toutes ses virtualités actives constitue le fonds, la substance vivante de nos actes surnaturels quels qu'ils soient*” (A. GARDEIL, “La vitalité de la vision divine et des actes surnaturels” en *Revue Thomiste* 9 (1926), Toulouse, p.478, las negritas son nuestras).

²⁴ Cf. A. GARDEIL, “La vitalité de la vision divine et des actes surnaturels”, ed. cit., pp.477-490: Para el Doctor Eximio, la gracia se añadiría extrínsecamente - no como principio formal - a nuestras potencias espirituales y, por esta razón, el deseo de ver a Dios estaría presente en la naturaleza ya que - la vitalidad de éste - proviene naturalmente tanto de los actos intelectuales como volitivos, según lo afirmado por el Padre Gardeil: “*on lui concède un ordre initial à la béatitude surnaturelle, cette ordination, résultant d'un désir naturel de voir Dieu, appartient elle aussi substantiellement à l'ordre naturel*” (p.480). En cambio y para el Doctor Angélico, la acción divina sobre nuestras facultades deviene - a la vez - en una *naturaleza viva y divinizada*: en efecto, la gracia nos hace intrínseca y realmente consortes de la naturaleza divina y, por lo tanto, capaces de la visión beatífica: “*c'est sous la raison propre de vie divinisée et non plus sous la raison partielle de nature pure, qu'elle fera sortir d'elle-même ces mouvements d'intelligence et de volonté qui se porteront vers Dieu tel qu'Il est en soi*” (p.483).

²⁵ Cf. M. BLONDEL, *Lettera sulle esigenze del pensiero contemporaneo in materia d'apologetica e sul metodo Della filosofia nello studio del problema religioso*, trad., introd., y notas por Guglielmo Forni,

Desarrollado en *L'Action* (1893), este método blondeliano comienza con el estudio del despliegue interno de los seres (o su acción), sobre todo en el hombre, observando sus tendencias para conocer su naturaleza. Para Blondel - en consonancia con el finalismo escolástico - todo agente que no es su misma acción, precisa para obrar ser movido de antemano por Aquél que *es* su acción y quien es - por esta razón - el Ser mismo, donde el obrar supone el ser y el modo de obrar sigue a la manera de ser del ente²⁶.

Ahora bien y como el fin es proporcional a la tendencia, el deseo de beatitud del hombre no puede ser inútil. Así, como la materia tiende a la forma o el rumiante apetece la hierba; así también, el hombre desea la beatitud, de modo que a esta profunda tendencia no puede faltarle el objeto en virtud del principio de finalidad: de lo contrario, el agente no obraría por un fin. Profundamente Blondel advirtió que, incluso teniendo la posibilidad de adquirir la verdad completamente y sin mezcla de errores, aquello sólo constituiría el bien perfecto de la inteligencia pero no del hombre completo: además de la potencia intelectual, el corazón y la voluntad también tienen sus íntimas necesidades espirituales, que no se satisfacen ni aun con la posesión de la ciencia más perfecta. Este deseo no es una mera veleidad, como sería el querer tener alas o ser ángel, sino que está inmediatamente cimentando en nuestra naturaleza, ya que es posible encontrarlo en todos los hombres, de todas partes y de todos los tiempos²⁷.

Sin embargo, el objeto de final de la acción y que mueve todo el dinamismo humano no sería el Dios de los filósofos o *ut auctor naturae*, sino el Dios del cristianismo o *ut auctor gratiae* y, de este modo para Blondel, el fin último del hombre es necesariamente la salvación: “Por eso se debe temer esa secreta presunción que significa una última aparición de la voluntad propia: fácilmente nos convencemos de que las fuerzas humanas solas, en virtud de cierta necesidad natural, pueden llegar a completar la gran obra de la salvación. No obstante, estas fuerzas no

Brescia, Queriniana, 1990, p.75.

²⁶ Cf. J. ROIG GIRONELLA, *La Filosofía de la Acción*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Instituto Filosófico “Luis Vives”), Madrid, 1943, pp.49-57.

²⁷ “*Jamais la créature ne peut cesser, par le fond de son être qui échappe à la volonté libre (par sa «volonté voulante» dirait M. Blondel, de tendre à Dieu*” (H. DE LUBAC, *Surnaturel*, ed. cit., p.275).

pueden completar esa gran labor, porque tampoco la han comenzado”²⁸. El filósofo de Aix, sin estar negando necesariamente la gratuidad del orden sobrenatural, aboga por la necesidad de su existencia para poder dar término al dinamismo de la acción, lo que implica una indistinción entre órdenes y un abuso del principio de finalidad²⁹.

Aunque Blondel nunca negó explícitamente la gratuidad del orden sobrenatural, sostiene que éste es exigido por la acción para obtener su perfecto acabamiento, encontrando en el hombre una positiva inclinación, lo que se asemeja con la potencia obediencial *activa* de la metafísica suareciana: por un lado, sostiene que el deseo natural humano es *eficaz* en cuanto exige la necesidad del orden sobrenatural; pero, por otro, es *ineficaz* por ser algo que no depende de nosotros³⁰. Dicho de otro modo, la aparición y necesidad de la gracia supone el hecho de una naturaleza incompleta: “De todos estos intentos no se deduce más que esta conclusión doblemente imperiosa: **es imposible no reconocer la insuficiencia de todo el orden natural y no experimentar una necesidad ulterior**, es imposible encontrar en uno mismo el modo de satisfacer esta necesidad religiosa. *Es necesario y es impracticable*. He ahí las conclusiones brutas del determinismo de la acción humana (...) La acción no puede confinarse en el orden natural; no lo está del todo. Y, sin embargo, por sí sola no lo puede sobrepasar. Su vida está más allá de su propia potencia”³¹.

²⁸ M. BLONDEL, *La Acción (1893)*, trad., introd. y notas por César Izquierdo y Juan María Isasi, Madrid, BAC, 1996, p.432: Sobre este modo de entender la relación entre naturaleza y gracia, se construye la antropología lubaquiana: “*De Lubac dove ripetutamente compare con chiarezza ed, anzi, in maniera inequivocabile, l'intento di fornire una giustificazione teologica alla filosofia blondeliana*” (A. RUSSO, “A proposito del rapporto S.Tommaso - M.Blondel in H. de Lubac”, ed. cit., p.433).

²⁹ “Al hombre le es esencial un auxilio no sólo para creer y actuar, para conocer y realizar la verdad, sino sobre todo para remediar las debilidades inevitables de la acción” (*Ibidem*, p.450).

³⁰ “Es imposible que colmemos el abismo; imposible que no queramos que se colme; imposible que no pensemos en la necesidad de una asistencia divina. Y, sin embargo, parece inconcebible que esta operación siga siendo sobrenatural al hacerse nuestra, o que sea nuestra sin dejar de ser sobrenatural” (*Ibidem*, p.452).

³¹ *Ibidem*, pp.365 y 421 (las negritas son nuestras): Al igual que el hombre, la Filosofía revela su imperfección e indigencia, reclamando su plenitud por medio de la Teología a través de la unión teándrica. En 1938, el Padre de Lubac agregaba que el deseo de la visión de Dios contiene germinalmente la formación de la comunidad eclesial: “La visión de Dios es un don gratuito, y con todo su deseo radica en lo más profundo de todo espíritu (...). El hombre, en fin, en lugar de ver aparecer el catolicismo al término de sus silogismos despiadados como una obligación superpuesta a sus deberes de naturaleza, acoge a la humanidad en el mismo instante en que trata de satisfacer en sí los inmensos apetitos superiores que Dios ha depositado en su alma, y ante todo esa necesidad de unidad social, unión santa con todos los miembros de un organismo del que no somos sino células personales” (H. DE LUBAC, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, Madrid, Ediciones Encuentro,

La ontología blondeliana reduce el alcance del intelecto especulativo y enfatiza desmedidamente el del intelecto práctico y la voluntad, donde la Metafísica cede su primacía a la Ética y ésta termina por subalternarse a la Teología. Si bien, Blondel no niega la existencia objetiva de la realidad, subraya que ésta sólo adquiere sentido en el transcurso universal de la acción: es decir, así como la voluntad buscaba un bien que la satisficiera; del mismo modo, el pensamiento busca una verdad absoluta que lo colme. Tanto Dios como los conceptos de sus atributos sólo pueden ser abordados a través de la ciencia de la práctica ya que - como fundamento de la vida - no los establece a causa de las abstracciones del pensamiento sino desde su eficacia como algo real y vivo. A partir de este conocimiento y luego de haber recorrido todos los eslabones del determinismo de la acción, será posible plantear el problema ontológico de los fenómenos: el pensamiento necesita que toda la serie de sus objetos participe de la realidad del término. Por esta razón, la verdad está en nosotros desde el principio porque de ella vivimos, en cambio la ciencia sólo la alcanza al final como lo advierte el filósofo de Aix: “Resulta que hay en nosotros un conocimiento cierto del ser al que no podemos sustraernos. Incluso este conocimiento, sea explícito o no, es coextensivo a su objeto. Por eso, podemos decir que entre el ser y el conocer hay una absoluta correspondencia y una perfecta reciprocidad. (...) Si uno cree, sin embargo, que se puede llegar al ser y afirmar legítimamente cualquier realidad sin haber alcanzado el término mismo de la serie que va desde la primera intuición sensible hasta la necesidad de Dios, y de la práctica religiosa, entonces permanece en la ilusión. No puede detenerse en un objeto intermedio para convertirlo en una verdad absoluta sin caer en la idolatría del entendimiento”³².

No es por el pensamiento, sino aceptando o rechazando las exigencias prácticas que nos propone el determinismo, es como llegamos a la realidad de las cosas que se nos presentan ya que, por medio de esta alternativa, estamos acogiendo - o no - el origen de esa realidad: “Así pues, equivocamos el camino si pretendemos

1988, pp.230 y 250).

³² *Ibidem*, p.480/1: En 1945, el Padre de Lubac señalaba de modo semejante: “*Toutes les vérités métaphysiques, si rigoureuse qu’en été la déduction, laissent la porte ouverte à une instance de doute (...). La vraie métaphysique, elle, est par excellence la science du réel et du concret*” (H. DE LUBAC, *De la connaissance de Dieu*, Paris, Editions du Témoignage Chrétien, 1948, p.46).

alcanzar directamente cualquier cosa. Es imposible alcanzar realmente a otro ser, es imposible alcanzarse a sí mismo sin pasar por este único necesario que debe llegar a ser nuestra única voluntad (...). Si se llega a Dios por la oblación de todo lo que no es él, en él se vuelve a encontrar la verdadera realidad de todo lo que no es Dios”³³.

Habiendo repasado los antecedentes filosóficos del Padre de Lubac, podremos comprender la tercera y cuarta partes de *Surnaturel* donde son explicados de modo renovado tanto la noción de orden sobrenatural como las relaciones entre naturaleza y gracia; además de la conclusión, en la que señala una solución a las dificultades de su interpretación, abriendo un nuevo horizonte para la antropología teológica.

b) El deseo natural de lo sobrenatural

La tercera parte de *Surnaturel* se titula *Sobre los orígenes de la palabra Sobrenatural*, término teológico de formación posterior, a raíz de las traducciones que Juan Escoto Erígena hizo del Pseudo Dionisio en el siglo IX. No obstante, su uso frecuente comienza con el pensamiento de Santo Tomás y penetra definitivamente en los textos eclesiásticos con ocasión del Concilio de Trento y la condena de Bayo.

Como reseña el Padre de Lubac, los orígenes de la palabra *surnaturel* son cosmológicos porque, mediante los términos ὕψιστος y ὑψίστου, los antiguos griegos designaban al mundo supralunar - que es espiritual, incorruptible y supra inteligible – según lo que describe Platón cuando ubica a la idea de Bien³⁴. El Cristianismo, como no estuvo exento de la influencia del platonismo y neoplatonismo al ser filosofías espiritualizantes, heredó de estas corrientes cierta terminología con la que se designaba a las realidades espirituales:

Si la cosmología se involucra - como es natural en cualquier representación humana - es principalmente para proporcionar imágenes, o

³³ *Ibidem*, p.495/6: Sin embargo, la filosofía blondeliana termina por reducir toda certeza a la aceptación voluntaria de la existencia de Dios. Incluso su conocimiento natural o metafísico necesita ser validado por la alternativa restituidora que supone previamente la inserción en el orden sobrenatural. El teólogo lionés tampoco es ajeno a esta actitud anti intelectualista: “*Le monde n’est ni une loi ni une essence. La science ne s’élève jamais jusqu’à la synthèse totale qui l’identifierait à la métaphysique, et le véritable objet de la métaphysique n’est pas de ce monde*” (H. DE LUBAC, *De la connaissance de Dieu*, ed. cit., p.75).

³⁴ Cf. PLATÓN, *Oeuvres complètes* (t.IV: *Fedro*), ed., y trad., por Leon Rubin, Paris, Les Belles Letres, 1968, 247b-e (pp.37-40).

para describir la vida espiritual en la complejidad de sus formas o para significar la trascendencia³⁵.

Sin embargo, la aparición del adjetivo ὑπερῆ y la expresión adverbial ὑπὲρ, ya están presentes en la *Historia Eclesiástica* de Eusebio (275-339) para describir las maravillas de la Sagrada Escritura como fue la concepción virginal, la unión inefable de lo humano y lo divino en el ser de Cristo y su presencia en la Eucaristía. De este modo, la traducción latina por *supra naturam* se extendió en los autores latinos a partir del siglo IV hasta que Escoto Erígena – concibiendo a la substancia como sinónimo de naturaleza o esencia – traduce los términos del Pseudo-Dionisio ὑπερῶν y ὑπερόμιον que designan la zona de lo divino, metafísico y milagroso, como *supernaturalis* y *supermundanus*³⁶. Es por eso que en el siglo XIII San Alberto Magno - siguiendo al Areopagita - utiliza el término *substantia supernaturalis* para designar a los ángeles ya que todas las substancias espirituales están elevadas por sobre la naturaleza *material*, en oposición a las simples formas naturales de las que hablaba Aristóteles³⁷. Por su parte, el Santo Doctor no utilizará el mismo término que el Magno para referirse al ángel o al alma humana sino que lo reemplazará por *forma inmaterial o substantiae separatae*; mientras que sólo empleará *supernaturalis* para referirse al orden divino presente en la creatura mediante la gracia³⁸.

Según el teólogo lionés, la Teología generalmente ha asociado lo sobrenatural como algo añadido a la naturaleza y de este modo los dones de Adán (la gracia santificante y los dones preternaturales) fueron sobreañadidos – o *superadditi* – a su naturaleza quien, luego de pecar, fue despojado de estos quedando en la desnudez de su naturaleza esencial. Sin embargo, para algunos Santos Padres como San Gregorio de Nisa, el hombre fue creado semejante a la naturaleza divina, pero lejos de quedar desnudo por el pecado, éste le revisitó – o ὑπερῶν - de un cuerpo mortal, pasible y entregado a la concupiscencia:

³⁵ H. DE LUBAC, *Supernaturel*, ed. cit., p.336

³⁶ Cf. J. ESCOTO ERÍGENA, *De Divisione Naturae* en *Patrologia Latina* (vol.122), ed. Migne, 1815-1875, III, cc.1-20, 620 C-D a 684 D.

³⁷ Cf. SAN ALBERTO MAGNO, *Summa Theologiae (Secunda Pars)*, ed. Borgnet, Paris, t.XXXII, tract.33 en H. DE LUBAC, (ed.), *op. cit.*, p.372.

³⁸ “(Intellectus creatus) potest per gratiam elevari ut cognoscat substantiam separatam subsistentem, et esse separatus subsistens” (I, q.12, a.4 ad 3).

Por ello no es de extrañar que los Valentinianos, en las palabras de San Ireneo y de Tertuliano, hayan explicado que la *ὀψία* no era más que la carne material y sensible que viene a sobreañadirse a un cuerpo más delgado para formar el hombre terrenal³⁹.

No obstante, los Santos Padres no defendían este dualismo pagano sino que sostenían el desnudamiento de la piel de bestias - proporcionado por el pecado - para revestirse de la incorruptibilidad de Cristo: es decir, en vez de un simple desnudamiento, se refieren a un cambio de vestimentas⁴⁰.

Mientras que para otros como San Agustín, el hombre ha sido despojado – *homo spoliatus* – de sus vestimentas de incorruptibilidad e inmortalidad luego de pecar:

Adán no ha perdido por el pecado cualquier don extrínseco, sino, si se puede decir, una parte de su propia naturaleza; los dones que había recibido del Creador lo elevaban por encima del resto de la naturaleza, es decir, de toda la creación, pero que eran interiores a su propia naturaleza de espíritu⁴¹.

Según el teólogo lionés, el modo metafórico para explicar cómo los dones revestían – *superindui* - a Adán, no es sinónimo ni correlativo de *superadditus* tan utilizado por la teología medieval y moderna: en efecto, los Santos Padres no suponían la hipótesis de una *natura pura*, sino que la naturaleza esencial del hombre había sido desnudada de los dones concebidos como partes integrales de ella⁴².

De acuerdo a lo expuesto en este parágrafo, el Padre Ramírez ingresaría en el grupo de teólogos que consideran al orden sobrenatural como *surajouté* a la naturaleza, ya que concibe a la gracia como un hábito entitativo que inhiere al modo de una *qualitas* en el alma. Incluso y como bien reconoce el Padre de Lubac, el mismo Santo Tomás utilizó esta terminología sobre todo para referirse al hábito del *lumen gloriae*, en cuanto es sobreañadido a nuestro intelecto para capacitarlo en la

³⁹ H. DE LUBAC, *op. cit.*, p.381

⁴⁰ Cf. *Ibidem*, p.383/4

⁴¹ *Ibidem*, p.387

⁴² No obstante, que la *Mens* - en cuanto imagen natural de Dios y desprovista de la gracia - sea impotente para ver su esencia no se debe únicamente al pecado, pues lo mismo sucede en un hipotético estado de naturaleza pura: en efecto, si no dependiesen especialmente de la voluntad divina, las razones seminales intrínsecas serían incapaces de proporcionarse a esta visión como explica el Hiponense: “*Potestas Creatoris habet apud se posse de his omnibus facere aliud quam eorum quasi seminales rationes habent, non tamen quod non in eis posuit ut de his fieri, vel ab Ipso, possit (...). Verumtamen alio modo dedit, ut non haec haberent in motu naturali, sed in eo quo ita creata essent, ut eorum natura voluntati potentiori amplius subjaceret*” (SAN AGUSTÍN, *De Genesi ad Literam*, ed. cit., IX, n.32).

visión divina. Sin embargo, el teólogo lionés califica de sinsentido cuando se pretende definir al fin sobrenatural como *superadditus* pues, según él, Santo Tomás utilizó este término sólo para designar los medios que nos conducen a este fin. No obstante, los tomistas posteriores – especialmente los dominicos - comenzarían paulatinamente a emplear *superadditum* como sinónimo de *supernaturale* denominando no sólo a los medios sino también al fin como tal:

Un día debía llegar cuando la primera de estas dos palabras se diera como definición de la segunda. Aquel día, para toda una escuela - y casi para toda la Escuela - *supernaturale* será *superadditum naturae*, no sólo en el sentido de ‘bien añadido al bien natural’, sino en el sentido de finalidad sobreañadida a la finalidad natural⁴³.

Desde hace tres siglos, el término *supernaturel* se ha instalado en el centro de la exposición dogmática revistiendo una gran importancia doctrinal: no es extraño escuchar conceptos tales como plan, economía o destino sobrenaturales, edificándose teorías que expliquen su relación con la naturaleza. Ciertamente, desde que los filósofos racionalistas y positivistas niegan la creencia del orden sobrenatural por ser una concepción pre-científica del mundo, asociando el milagro a lo fabuloso e incluso identificándolo simplemente con la ciencia metafísica; los tratados de apologética comenzaron a centrar su atención, ya no sólo para rebatir los excesos bayonistas, sino también, el naturalismo creciente de estos filósofos para quienes no resulta necesario postular un orden superior simultáneamente divino y gratuito⁴⁴. Como señala el teólogo lionés, lo sobrenatural es más maravilloso que el milagro porque éste no supera las fuerzas de los agentes físicos, mientras que aquél sobrepasa nuestra naturaleza:

Lo sobrenatural no es algo más o menos adventicio, como podían ser los ‘dones sobrenaturales’ dados al hombre inocente: sin embargo, todavía elevan al hombre mucho más por encima de su *esencia*, estando con ellos fuera de toda proporción. Finalmente, considerado en sí mismo, no debería ser definido únicamente por su carácter de gratuito: sin embargo, es tan infinitamente gratuito que no podría existir algún otro beneficio, y supera infinitamente las *exigencias* de cualquier naturaleza⁴⁵.

⁴³ H. DE LUBAC, *op. cit.*, p.394

⁴⁴ Cf. *Ibidem*, pp.414-427

⁴⁵ *Ibidem*, p.428: El Padre de Lubac busca defender en esta definición la gratuidad del orden sobrenatural previendo las críticas que – como veremos más adelante - se le harían a su antropología teológica.

La cuarta parte de *Surnaturel* se denomina *Notas históricas* o reseña de seis pequeños artículos donde el teólogo lionés busca principalmente demostrar que el deseo natural de la visión beatífica pertenece al pensamiento del Santo Doctor, recurriendo a una extensa citación de textos y a su propia interpretación de los mismos. Nosotros intentaremos reproducir fielmente la exégesis lubaquiana aduciendo los pasajes respectivos en la obra del Aquinate, para luego efectuar la crítica respectiva teniendo en cuenta los errores metafísicos y antropológicos consignados en el *capítulo quinto* de la **Primera Parte** y que se manifiestan en su hermenéutica de los textos.

No obstante, el mismo Padre de Lubac reconoce algunas dificultades en su interpretación cuando dice:

Deseo natural de lo sobrenatural (...). Es verdad que Santo Tomás no ha empleado (la frase) en términos propios, y tal vez debería admitirse que ella misma ofrece un doble inconveniente⁴⁶.

Por un lado, cuando el Santo Doctor habla de *beatitudo supernaturalis* en cuanto el fin último del hombre se define por su objeto que es la visión sobrenatural de Dios, surgiría de esta fórmula un equívoco a partir del cual se desarrollaría una teología dualista que concibe al fin sobrenatural como sobreañadido al natural, siendo que el Aquinate sólo se había referido a los medios y las operaciones por las cuales – sobreañadidas a la naturaleza humana – podemos alcanzar nuestra beatitud. Por otro, el epíteto *natural* puede evocar en la mayor parte de los casos a la idea de necesario por oposición a libre o ilícito y, de esta manera, la Escuela concibe al *desiderium naturale* como el apetito innato de la naturaleza humana por su fin proporcionado, mientras que el supuesto deseo de la visión beatífica es una veleidad y sólo puede surgir ilícitamente a través de la acción de la gracia⁴⁷.

Empero, esta ambigüedad se explicaría por el abundante uso que Santo Tomás hace de los términos y categorías aristotélicas siendo que, al desconocer la idea de un Dios creador, el Estagirita no concibe al hombre como espiritual sino que está al mismo nivel del resto de los entes de la naturaleza: es decir, como un centro de propiedades y una fuente de actividad estrictamente delimitada en su orden. El

⁴⁶ *Ibidem*, p.431

⁴⁷ Cf. *Ibidem*, p.432/3

Padre de Lubac sostiene que en el pensamiento del Aquinate se mezclan constantemente tanto la concepción de naturaleza aristotélica como la imagen patrística del hombre, lo que da lugar a la ambigüedad en su exégesis:

Es particularmente sorprendente que este gran doctor, generalmente, por el peso robusto pero un poco estático de su síntesis, aparece más bien como un autor de transición y la ambivalencia de su pensamiento en un equilibrio inestable (...)⁴⁸.

Por esta razón, existe esta interpretación tan dispar de su doctrina, a la que urge necesidad de aclaración a través de la luz de una de sus fuentes como fue la Patrística, para restablecer al hombre como *esprit* en su dignidad particular de *imago Dei*. No es una solución concebir lo sobrenatural como algo extrínseco que sobreviene a una naturaleza cerrada en su orden, con la ilusión de distinguir mejor el campo de la Teología y la Filosofía, porque el deseo del espíritu no puede reducirse a cualquier apetito de la naturaleza intelectual, pues aquél tiene por objeto lo absoluto.

En la tercera, cuarta y sexta notas, el teólogo lionés reconocerá que Santo Tomás habló de *beatitudo naturalis* pero sólo como *incohata*, comparándola con la *supernaturalis* como lo imperfecto a lo perfecto y nunca como autónoma en su orden. Por consiguiente se pregunta:

¿Conocía (Santo Tomás) dos órdenes de cosas: uno, realizado en hecho que es el orden sobrenatural; el otro, que hubiese sido posible en derecho y que sería un orden *puramente natural*?⁴⁹

Evidentemente, para los teólogos modernos como Cayetano, Suárez y Juan de Santo Tomás y los contemporáneos de la época como Boyer, Garrigou-Lagrange o Ramírez, la respuesta es afirmativa. Todos ellos tienden a concebir que - excluida una elevación de la naturaleza humana al orden sobrenatural - nuestra beatitud natural *consummata* hubiese consistido en la contuición de Dios a través del alma separada, conocimiento semejante al que tenía Adán en el Edén. El Padre de Lubac señala que para fundamentar esta hipótesis, estos autores se habrían basado en determinados pasajes de la obra del Santo Doctor de tal manera que, aprovechando

⁴⁸ *Ibidem*, p.435: Tratando de atenuar el aristotelismo del Doctor Angélico, el Padre de Lubac se pregunta en la quinta nota si él eligió a Aristóteles para construir su síntesis filosófica. A lo que responde negativamente: “*La réalité est, croyons-nous, beaucoup plus simple. Saint Thomas reçut Aristote: il n'eut pas à le choisir. Ce qu'il choisit - et d'un choix en effet très conscient, très délibéré, - c'est la philosophie. Or, la philosophie, c'était alors Aristote, - un Aristote d'ailleurs plus o moins alexandrinisé, néo-platonisé, arabisé*” (p.473).

⁴⁹ *Ibidem*, p.449

de sacarlos a colación, nos entrega una breve exégesis de los mismos y a la que simultáneamente responderemos en base a lo desarrollado durante la **Segunda Parte**.

1. **I-II, q.62, a.1:** *Per virtutem perficitur homo ad actus quibus in beatitudinem ordinatur, ut ex supradictis patet. Est autem duplex hominis beatitudo sive felicitas, ut supra dictum est. Una quidem proportionata humanae naturae, ad quam scilicet homo pervenire potest per principia suae naturae. Alia autem est beatitudo naturam hominis excedens, ad quam homo sola divina virtute pervenire potest, secundum quandam divinitatis participationem (...).*

Que Santo Tomás sostenga la existencia de un fin proporcionado no implica que la creatura racional comporte una doble finalidad como si Dios eligiese ponerla en uno u otro orden. La finalidad de ambos órdenes están jerarquizados y sólo uno de los dos – la visión divina – es propiamente fin último. Esta distinción no pretende explicar la doctrina de dos fines últimos tal como la entendemos hoy, sino establecer que la gracia nos ordena eficazmente a nuestro *naturae finis*⁵⁰.

Sin embargo, el Padre de Lubac está desestimando la connaturalidad por la cual el intelecto y la voluntad se ordenan naturalmente a su fin proporcionado, como lo explica el vituperado sistema de causalidad aristotélicas que resalta en la tercera respuesta a las objeciones de este artículo: “La razón y la voluntad están naturalmente ordenadas a Dios, en cuanto es principio y fin de la naturaleza, y según la proporción de la naturaleza”. Ciertamente, Santo Tomás no escribe este artículo con la intención de afirmar dos fines últimos, ya que esto es contradictorio: si el agente apetece varios fines, estos necesariamente deben actuar como medios por la influencia causal del fin último que es esencialmente uno. En este pasaje sólo se está afirmando que el hombre – según su naturaleza - no está ordenado suficientemente a la visión divina si no es por la gracia. Por lo tanto, no puede existir un *desiderium* de un fin que no sea proporcionado al igual que los medios para la *assecutio* del mismo⁵¹.

⁵⁰ Cf. *Ibidem*, p.453/4

⁵¹ Cf. S. RAMIREZ, *De Hominis Beatitudine*, ed. cit., I, n.808

2. **DV, q.22, a.7:** *Differenter est aliquid provisum quando ergo ex proprie ratione, adiutus divina gratia, apprehendit aliquod speciale bonum, ut suam beatitudinem, in quo vera sua beatitudo consistit, tunc meretur, non ex hoc quod appetit beatitudinem quam naturaliter appetit, sed hoc special quod non naturaliter appetit, ut visionem Dei, in quo tamen secundum rei veritatem sua beatitudo consistit.*

Santo Tomás distingue en el cuerpo del artículo que el hombre, a diferencia del animal, no desea determinadamente lo que es conveniente a su naturaleza sino que mediante la libertad elige *su* verdadero Bien, como sucede con los santos. Lejos de hacer una distinción entre fines, se establece que los actos libres ayudados por la gracia nos merecen o no la visión beatífica⁵².

Sin embargo, el animal no puede apetecer la beatitud porque naturalmente no tiene la capacidad de conocer la bondad de modo universal, como sucede con el hombre quien *inditus est appetitus ultimi finis sui in communi* según lo señalado por el Aquinate en el resto del artículo: es decir, tiene un apetito natural por su beatitud que no se identifica necesariamente con la visión beatífica. Seguramente y debido a la especial atención que el Padre de Lubac puso en descartar la posibilidad de encontrar algún término que hiciera referencia a alguna beatitud natural *consummata* del hombre, no tuvo en cuenta que el Santo Doctor está afirmando que el apetito natural de la beatitud es ayudado elícitamente por la gracia o *adiutus divina gratia apprehendit* en orden a la visión beatífica. Es decir, ésta como verdadera y única beatitud a la que ha sido destinado el hombre, no es apetecida naturalmente o *sed hoc special quod non naturaliter appetit* como sí lo es la beatitud *in communi* o proporcionada a nuestra naturaleza⁵³.

3. **DM, q.4, a.1 ad 14:** *Carentia divinae visionis dupliciter competit alicui. Uno modo sic quod non habeat in se unde posit ad divinam visionem pervenire, et sic carentia divinae visionis competeret ei qui in solis naturalibus esset etiam absque peccato: sic enim carentia divinae visionis non est poena, sed defectus consequens omnem naturam creatam, quia nulla natura create ex suis naturalibus potest pervenire ad visionem divinam.*

Una de las objeciones del artículo sostiene que la visión beatífica no parece ser una pena resultante del pecado original, pues esta visión podría haber sido

⁵² Cf. H. DE LUBAC, *op. cit.*, p.454/5

⁵³ Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, I, n.818

inaccesible a la naturaleza. El Doctor Angélico responde que esta carencia es una pena tanto por el pecado actual como original; aunque no puede concebirse como un castigo si el hombre es considerado *in solis naturalibus*. Sin embargo, el teólogo lionés afirma enfáticamente que esta respuesta no está indicando la hipótesis de un hombre creado para una beatitud natural *consummata* sino una verdad más simple: el hombre no puede ver a Dios sin la gracia⁵⁴.

Sin embargo, en este pasaje - y que también fue citado por nosotros en el *capítulo quinto* de la **Primera Parte** - aparece claramente una referencia al hipotético estado de la naturaleza que excluye su elevación sobrenatural. Aunque el Padre de Lubac intente desviarnos con su argumentación, Santo Tomás está señalando que la visión divina no es debida a la naturaleza humana o *nulla ex suis naturalibus potest pervenire ad visionem divinam*. Ahora bien y como reza el cuerpo del artículo, Adán no fue creado *in solis naturalibus* sino que fue instituido en la justicia original, es decir, con dones sobrenaturales por los cuales sus potencias inferiores se subordinaban al intelecto y éste a Dios, no sólo como propiedad individual sino también para toda su descendencia que es el género humano: de esta manera, la naturaleza humana fue concebida originalmente en gracia y destinada a un fin propiamente sobrenatural. Sin embargo y como hace Santo Tomás, no es contrario a la razón natural pensar en un estado hipotético de la naturaleza humana *in solis naturalibus*, en el que no sólo se hubiese excluido el auxilio gratuito de la gracia, sino también, la destinación a un fin que supere la proporción de sus facultades naturales: pues, en tal estado, *carentia divinae visionis non est poena*⁵⁵.

4. **DVi, q.1, a.10 ad 1:** (...) *Ita et quantum ad perfectionem finis, dupliciter homo potest esse perfectus: uno modo secundum capacitatem suae naturae, alio modo secundum quamdam supernaturalem perfectionem: et sic dicitur homo perfectus esse simpliciter; primo autem modo secundum quid. Unde duplex competit virtus homini; una quae respondet primae perfectioni, quae non est completa virtus; alia quae respondet suae perfectioni ultimae: et haec est vera et perfecta hominis virtus.*

En este artículo, el Aquinate señala que el hombre es susceptible de una doble perfección: una natural, que no es perfección sino *secundum quid* y otra sobrenatural

⁵⁴ Cf. H. DE LUBAC, *op. cit.*, p.456

⁵⁵ Cf. S. RAMIREZ, *De Hominis Beatitudine*, ed. cit., III, n.172

que es *simpliciter*. Estas perfecciones se alcanzan por el ejercicio de sus virtudes propias: por las naturales el hombre se realiza en la ciudad terrestre; mientras que sólo por las infusas alcanza su beatitud completa y perfecta porque sólo ella responde a la perfección última del hombre, según lo afirmado en el cuerpo del artículo: “*quod naturale hominis desiderium in ullo alio quietari potest, nisi in solo Deo*”. Santo Tomás no está oponiendo a la beatitud natural que es terrestre e inmanente, otra natural que sea trascendente y ultraterrena; pues los filósofos antiguos nunca concibieron alguna beatitud semejante porque no creían en la inmortalidad del alma⁵⁶.

Sin embargo, tanto en las objeciones como en el principio del artículo, Santo Tomás está entendiendo por virtud - es decir, como bien proporcionado a nuestra capacidad natural - a aquellos hábitos que pertenecen al género de *virtus moralis et consuetudinalis* los cuales son evidentemente muy imperfectos e incompletos en comparación con los hábitos infusos. En efecto, el ejercicio de las virtudes cardinales que son eminentemente sociales, le permiten al hombre alcanzar su beatitud activa o política. No obstante y tal como sostiene Aristóteles, esta beatitud se compara con la contemplativa que se alcanza por el ejercicio de las virtudes intelectuales, como lo imperfecto a lo perfecto⁵⁷. En este artículo Santo Tomás no está pensando en las virtudes intelectuales - cuyo ejercicio permanece después de esta vida a diferencia de las cardinales - y, por lo tanto, tampoco estaría concibiendo alguna beatitud natural *consummata*.

Ahora bien, cuando el Santo Doctor señala que el apetito natural del hombre por la beatitud sólo puede ser aquietado por Dios, no implica que deba hacerse exclusivamente una inferencia teológica como hace el teólogo lionés, porque este apetito constituye una verdad que también pertenece a la razón natural: en efecto, en el mismo cuerpo del artículo se señala que el hombre no puede ordenarse a un objeto desproporcionado - como la visión beatífica - si no es mediante el hábito entitativo de la gracia y por la cual nos hacemos consortes de la naturaleza divina: “*Hoc autem esse non posset (ordinatio ad beatitudinem), nisi supra principia naturalia aliqua supernaturalia operationum principia homini infundantur a Deo*”.

⁵⁶ Cf. H. DE LUBAC, *op. cit.*, p.457/8

⁵⁷ Cf. ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, ed. cit., X, 1177a-b en S. RAMÍREZ, (ed.), *op. cit.*, III, n.103.

5. **QDA, a.17 co.:** “*Sed quando iam anima erit a corpore separata, aspectos eius non ordinabitur ad aliqua inferiora, ut ab eis accipiat; sed erit absolutus, potens a superioribus substantiis influentiam recipere sine inspectione phantasmatum, quae tunc omnino non erunt, et per huiusmodi influentiam reducetur in actum. Et sic seipsam cognoscat directe suam essentiam intuendo, et non a posteriori, sicut nunc accidit*”.

Si bien, el Padre de Lubac no cita explícitamente este párrafo en su exégesis, no por eso permanece ajeno a su consideración. Según él, los defensores de la dualidad de fines fundamentan sus posturas desde el artículo 16 hasta el 20 de esta cuestión disputada en los que buscarían describir una beatitud no sólo natural sino también trascendente; sin embargo, la intención del Doctor Angélico fue precisar que únicamente la visión beatífica colma todas las fuerzas de nuestro espíritu. En estos artículos se explica cómo el alma separada es capaz de conocer no sólo las substancias separadas sino también todas las cosas a las que nuestro intelecto está naturalmente capacitado⁵⁸.

No obstante, el Aquinate nunca ha declarado que este conocimiento puede hacer al hombre perfectamente beato y las mismas razones que aduce para demostrar la imperfección de la beatitud terrestre – es decir, la inestabilidad de los gozos del mundo - también pueden ser esgrimidas en contra de esta beatitud, pues tampoco sacia la inquietud del espíritu sino sólo la visión de Dios: en efecto, como dice la respuesta catorce a las objeciones del artículo dieciocho, “*anima separata, habens universalem cognitionem scibilium naturalium, non est perfecte reducta in actum (...) Unde non attingit ad felicitatem etiam naturalem*”. La noción de un fin natural trascendente está ausente en la obra de Santo Tomás y ni siquiera es formulada como hipótesis en el estado de alma separada, porque la beatitud natural de la cual habla el Aquinate – siguiendo a Aristóteles - es un bien terrestre. Si no existiese el deseo natural de ver a Dios, necesariamente deberíamos plantear un orden de cosas en el que el hombre permanecería perpetuamente en este mundo, sin nunca colmar su deseo. Para Santo Tomás este dilema es absoluto: el devenir sin fin o la visión de Dios por la gracia y en otra vida. Pero sabiendo que *nihil in infinitum movetur*, el

⁵⁸ Cf. H. DE LUBAC, *op. cit.*, p.458/9

espíritu no podría tener otro fin que la visión beatífica porque – de lo contrario – estaría perdido de su destino⁵⁹.

Sin embargo y tal como fue señalado en los capítulos anteriores, Santo Tomás escribe esta cuestión disputada con la intención de explicar la naturaleza del alma intelectual, dedicando los últimos artículos al tratamiento del alma separada y su conocimiento acerca del resto de las substancias espirituales. En efecto, Avicena y Avempace sostenían que éstas eran conocidas no mediante el hábito de la Sabiduría sino por una continuación del intelecto agente separado en nuestro intelecto posible. Que el alma separada conozca el resto de las almas y los ángeles es una verdad de razón natural, como bien se percataron estos filósofos, y por eso en ningún momento Santo Tomás la atribuye como efecto de la visión beatífica: *anima erit a corpore separata et sic seipsam cognoscet directe suam essentiam intuendo*. La intuición de la propia esencia - mediante el ejercicio del hábito de la Sabiduría – plenifica la capacidad natural del intelecto y, por lo tanto, produce automáticamente el acto beatífico⁶⁰. En el artículo dieciocho, el Santo Doctor parece repetir la descripción acerca la beatitud que hace Avicena cuando dice: “*anima separatae cognoscunt totum ordinem universi et sic cognoscunt omnia naturalia*”. Entonces, ¿se estaría reconociendo que el fin último natural del hombre consiste en este conocimiento?

Como bien dice el Padre de Lubac citando a Santo Tomás, el conocimiento imperfecto que tiene el alma separada de las cosas naturales *in universali et in potentia* no puede ser considerado como nuestro fin último natural. Ahora bien, cuando el alma separada recibe por el influjo divino las especies inteligibles de las cosas naturales u *omnia naturalia in actu*, también se incluyen en éstas las de los ángeles y la imagen del Creador de manera proporcionada a su virtud intelectual, pues así lo exige el conocimiento del orden del universo que es propio del hábito de la Sabiduría: “*Sicut enim a Deo profluxerunt res, ut in propria natura subsisterent, ita ex divina sapientia profluxerunt formae rerum in substantias intellectuales (= in angelos et animas separatas)*”. Finalmente el Aquinate, cuya intención no fue describir directamente una beatitud trascendente, explicita la razón del conocimiento

⁵⁹ Cf. *Ibidem*, p.460

⁶⁰ Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, III, n.196

natural del alma separada y lo distingue del conocimiento sobrenatural: “*De cognitione autem quam habent animae sanctorum per gratiam, alia ratio est*”.

Por esta razón, no hay dilemas ni la necesidad de plantear un orden en el que el hombre permaneciera perpetuamente en esta tierra como sostiene el teólogo lionés: por un lado, Santo Tomás hace una clara distinción entre lo que le conviene naturalmente al alma separada como aquello que la supera; y, por otro, se está cometiendo un grave error antropológico al no considerar al hombre como poseedor de un alma inmortal.

De acuerdo a la exégesis lubaquiana de estos textos de Santo Tomás, la consideración del deseo natural de la visión de Dios ya no es una veleidad, sino una posibilidad actual y concreta debido a que el hombre es un ser espiritual. Aunque el Santo Doctor utilice en su obra el modo subjuntivo en vez del indicativo para referirse la visión beatífica como fin último del hombre; no obstante, el Padre de Lubac niega que el Aquinate haya tenido la intención de especificar en este deseo un posible fin para el hombre, sino que buscó describirlo como un hecho ante los adversarios quienes sostenían la imposibilidad de esta visión⁶¹. De acuerdo a esta interpretación, citaremos los dos textos más importantes que el teólogo lionés aduce para sostener su tesis:

1. **CG, III, c.62, n.5:** *Omnis substantia intellectualis naturali desiderio tendit ad illam visionem. Non ergo ab illa deficiet nisi per violentiam.*
2. **I, q.12, a.1:** *Cum enim ultima hominis beatitudo in altissima eius operatione consistat, quae est operatio intellectus, si nunquam essentiam Dei videre potest intellectus creatus, vel nunquam beatitudinem obtinebit, vel in alio eius beatitudo consistet quam in Deo. Quod est alienum a fide (...). Similiter etiam est praeter rationem. Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum (...). Si igitur intellectus rationalis creaturae pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturae (...).*

Según el Padre de Lubac, en estos textos se establece que si el fin último del hombre no fuese la visión beatífica, necesariamente su deseo natural permanecería en vano. Si bien, los teólogos modernos admiten que este axioma también podría

⁶¹ Cf. H. DE LUBAC, *op. cit.*, pp.467-470.

realizarse en un estado de naturaleza pura mediante razonamientos metafísicos de gran valor; sin embargo, estas consideraciones no tienen respaldo en el estudio histórico de la obra de Santo Tomás para quien el deseo natural sólo puede ser apaciguado en el conocimiento de la esencia divina. Sería de una sutilidad excesiva pensar que el Doctor Angélico concibiese a este deseo como algo que podría ser apaciguado simplemente de modo hipotético y no en el actual orden de las cosas:

La imagen de Dios en el hombre no es otra cosa que su naturaleza misma de espíritu, o más exactamente la parte superior de su naturaleza; y la semejanza divina, en su estado terminado, no es más que la posesión del fin sobrenatural⁶².

Aunque ningún tomista niegue que sea posible demostrar la existencia de un orden de misterios *naturalmente* incognoscibles como los sobrenaturales, es decir, un orden inaccesible en sí mismo y al cual nuestro intelecto llega negativamente; no se sigue que cualquiera de estos misterios – como la visión beatífica – sea *naturalmente* demostrable y positivamente posible. Lo que es sobrenatural en su misma esencia, también es sobrenatural en cuanto a su cognoscibilidad pues *verum et ens convertuntur* como señala el Padre Garrigou-Lagrange: “No es posible demostrar la posibilidad del fin (visión beatífica) mientras no se conozca la posibilidad del medio indispensable (= la elevación a la gracia y el *lumen gloriae*). No se trata de saber si Dios quiere darnos este medio, sino de conocer si tal medio es posible”⁶³.

Si bien, existen argumentos de conveniencia para probar positivamente su posibilidad, sumado a que ninguna inteligencia puede demostrar la imposibilidad de la gracia o el *lumen gloriae*; esto no significa que la existencia del misterio pueda ser probada racional y rigurosamente. Aunque el Santo Doctor nunca haya utilizado literalmente la expresión *desiderium naturale visionis beatificae*; el Padre de Lubac pretende encontrar mentado deseo en el apetito *natural* de la beatitud que –

⁶² *Ibidem*, p.475

⁶³ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *El Sentido del Misterio y el claroscuro intelectual*, ed. cit., p.157: “*Naturalis autem inclinatio voluntatis est ad id quod est conveniens secundum naturam. Et ideo, si aliquid sit supra naturam, voluntas in id ferri non potest, nisi ab aliquo alio supernaturali principio adiuta (...). Unde nulla creatura rationalis potest habere motum voluntatis ordinatum ad illam beatitudinem, nisi mota a supernaturali agente. Et hoc dicimus auxilium gratiae*” (I, q.62, a.2).

ciertamente y según la fe – será colmado en la visión beatífica a la que todos los hombres han sido destinados⁶⁴.

Con respecto a los textos, cuya literalidad resultaría convincente si no están lo suficientemente examinados, debe decirse que el deseo natural de la visión de Dios significa la *visio primae causae* y no el objeto de la beatitud sobrenatural: el deseo de contemplar la causa primera no pretende deducir la posibilidad de la visión inmediata de la esencia divina, aduciendo sólo un deseo condicionado e ineficaz pero no absoluto, porque la visión beatífica es esencialmente sobrenatural al igual que su cognoscibilidad⁶⁵. Por esta razón, cuando los textos de ambas *Summas* señalan que el deseo natural quedaría defraudado o violentado si la visión de la causa no fuese posible, no están implicando la demostración de nuestro fin último *sobrenatural* ya que no es un deseo eficaz.

Santo Tomás al señalar que existe el deseo natural de la visión de Dios, no lo entiende como innato sino que surge elícitamente al suponer un conocimiento previo: *si fieri potest, in quantum est possibile* y, por lo tanto, puede ser defraudado al no ser absoluto: “El deseo natural de ver a Dios tiene mucha semejanza con la de la voluntad salvífica universal. Trátese en ambos casos de un acto de *la voluntad* llamada *antecedente*, y no de la *consiguiente* y *eficaz*. Dios quiere en cierto modo la salvación de todos los hombres, y no obstante no todos se salvan (...). Del mismo modo, el hombre desea naturalmente ver a Dios, mas no se sigue de ahí que de hecho

⁶⁴ Cf. A. GARDEIL, “Le désir naturel de voir Dieu” en *Revue Thomiste* 9 (1926), Toulouse, pp.381-410: Veinte años antes de la publicación de *Surnaturel*, Ambrosio Gardeil detectó que esta interpretación de Henri de Lubac acerca de los textos tomistas no es completamente original, sino se remitiría a Duns Scoto. El Doctor Sutil no habría distinguido el aspecto *proprie* del *effective* en el apetito natural de nuestro fin último: es decir, como el hombre ha sido ordenando efectivamente a la visión beatífica, la creatura intelectual estaría naturalmente inclinada por un apetito innato a este fin y que se manifestaría concretamente por el deseo de cumplir perfectamente la ley moral: “*Donc de l'intérieur, donc d'une inclination naturelle et innée qui destine la volonté humaine à se complaire dans cette fin déterminée qui s'appelle la vision béatifique. C'est l'appetit inné de Scot, tout simplement*” (p.398).

⁶⁵ Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione per Ecclesiam Catholicam proposita* (2 vol.), Roma, Ferrari, 1945, I, p.392: Para los tomistas, esta interpretación de Silvestre de Ferrara acerca de la *visio primae causae* supera a la de Cayetano, puesto que el deseo natural no hace referencia a la esencia divina considerada *materialiter*: de esta manera y por la contemplación de los atributos divinos naturalmente cognoscibles, surge el deseo de ver la causa de todos ellos. Aunque no resulta claro si este deseo es necesario en cuanto a su especificación. En cambio, Cayetano señalaba que este deseo brota en el hombre elevado al orden sobrenatural, por medio de la visión o revelación de los efectos de Dios propiamente sobrenaturales. Pero en ninguno de los dos casos se pretende hablar de un deseo eficaz (Cf. CAYETANO, *Commentaria in Summam Theologicam (In Primam Pars)*, ed. cit., q.12, a.1 en A. GARDEIL, (ed.), “Le désir naturel de voir Dieu”, ed. cit., p.392/3).

llegue a verlo”⁶⁶. En otras palabras, el hombre naturalmente puede desear ver a Dios, pero al mismo tiempo comprende que con sus solas fuerzas no es capaz de verlo exhibiendo la ineficacia y condicionalidad de su deseo; mientras que el apetito *natural* de la beatitud es absoluto y eficaz, porque depende del ejercicio de las mismas facultades humanas⁶⁷.

La sobrenaturalidad de este misterio es muy superior a la del milagro porque si sólo se tratase del deseo de la resurrección corporal, sería posible demostrar la posibilidad de la cosa deseada: el milagro sólo es sobrenatural *quoad modum*, es decir, por su causa y modo de producción pero naturalmente se lo puede conocer en cuanto a su existencia y posibilidad; mientras que la visión beatífica es sobrenatural *quoad substantiam*, es decir, naturalmente indemostrable. Desde el punto de vista gnoseológico, las razones de conveniencia tienen menor valor que las demostraciones racionales aunque sean de mayor valor que la simple posibilidad. Como explica el Aquinate, estas razones son el objeto de la *cogitatio* del acto de fe ya que *credere est cum assensione cogitare*: “En la ciencia, la *cogitatio* induce al ascenso y en éste descansa. Pero en la fe, tanto el ascenso como la *cogitatio* se dan por igual. En efecto, el ascenso no es causado por el pensamiento, sino por la voluntad (...). De ahí que el movimiento (del intelecto) todavía no es aquietado, mas para ello se esfuerza en el pensamiento y la investigación (de las verdades) que cree, aunque las asienta firmísimamente”⁶⁸.

Es decir, la posibilidad de la vida eterna constituye una verdad que está por encima de toda demostración para cualquier intelecto creado; sin embargo, al haber sido revelada, nuestro espíritu puede permanecer en su consideración y encontrar razones de su conveniencia: “(No obstante), la *cogitatio* no llega a ver con certeza que el predicado de esta proposición (= la vida eterna es posible) conviene al sujeto, porque éste expresa una realidad sobrenatural en su esencia y, por consiguiente, en su

⁶⁶ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *El Sentido del Misterio y el claroscuro intelectual*, ed. cit., p.164/5: Negar que el deseo natural de ver a Dios sea *condicional*, llevaría a sostener con Bayo, que es *absoluto y eficaz*.

⁶⁷ “*Ce désir, élicite donc, n'est qu'un désir de complaisance. Il ne saurait être efficace, comme une intention formelle, attendu que nous avons parfaitement conscience que nous manquons des moyens divins nécessaires pour le réaliser. Pour la même raison, il est conditionnel, c'est-à-dire qu'il est émis sous la réserve de la concession par Dieu des moyens surnaturels qui peuvent le rendre efficace*” (A. GARDEIL, *op. cit.*, p.409, las negritas son nuestras).

⁶⁸ DV, q.14, a.1

cognoscibilidad”⁶⁹. Ciertamente, al creer en la vida eterna creemos en su posibilidad; pero, al hallarse en un dominio superior a la demostración, no podemos tener ciencia de aquella como supone hacerlo toda teología que se fundamenta en la antropología blondeliana. No se reduce a una cuestión de excesivo aristotelismo, sino más bien, a una razón profundamente teológica: no puede haber ciencia de este misterio, porque creer en la vida eterna no es un acto metafísico adquirido por el ejercicio del hábito de la Sabiduría, sino que es un acto infundido y dependiente – durante esta vida – del hábito de Fe.

Desconocer el objeto formal de la visión beatífica – la esencia divina – haciéndola accesible a la naturaleza humana, equivale a destruir metafísicamente el fundamento objetivo de la sobrenaturalidad de nuestra beatitud: si el orden de los agentes responde al de los fines y la acción ha de estar especificada por su objeto; entonces, la revelación del misterio sobrenatural de la visión beatífica implica una acción reveladora del mismo orden, constituyendo el objeto de nuestra fe infusa y, por lo tanto, inaccesible a la Filosofía⁷⁰. Finalmente, el Padre Garrigou-Lagrange sin mencionar explícitamente al Padre de Lubac, le advierte acerca de su interpretación del *désir naturel*: “Antes de ponerse a retocar o corregir esta tesis, sería preciso tener seguridad plena de no pasar por alto los fundamentos en que se apoya, y conocer la doctrina de Santo Tomás mejor que los tomistas (...). Y por ventura será no pequeña presunción el pretender conocerla mejor que ellos”⁷¹.

La conclusión de *Surnaturel* denominada ***Exigencia divina y el deseo natural***, ilustra la adopción del punto central de la antropología blondeliana: allí, el Padre de Lubac señala que todo el problema de la vida del hombre, se reduce a liberar este deseo presente en su naturaleza no en cuanto racional sino espiritual. En otras palabras, este deseo expresa la paradoja del espíritu humano que - siendo imagen de Dios - es atraído por él antes de poder amarlo en acto:

⁶⁹ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *op. cit.*, p.174

⁷⁰ Cf. I-II, q.12, a.5

⁷¹ *Ibidem*, p.168: Este reproche mereció que el Padre de Lubac tildase despectivamente al Padre Garrigou-Lagrange de “*rationaliste de bas vol*” (H. DE LUBAC, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, ed. cit., p.127).

En efecto, el espíritu no desea a Dios como el animal desea a su presa. Lo desea como un don. No busca poseer un objeto infinito: (el espíritu) quiere la comunicación libre y gratuita de un Ser personal⁷².

Con estas palabras se intentará explicar – mediante vagas referencias metafísicas – la presencia ontológica en la naturaleza humana del deseo de la visión divina y, simultáneamente, la gratuidad del mismo lo cual necesariamente implica graves dificultades. Así, por ejemplo, el Padre de Lubac niega que esta comunicación gratuita sea una exigencia de la naturaleza, porque la única interpelación del espíritu es no exigir nada: no obstante, tampoco el deseo del don divino debe ser entendido como una exigencia en el sentido ordinario y antropomórfico de reivindicación; pues, tiende a concebir al hombre como un absoluto delante de Dios y en relación de igualdad, olvidando que su ser es participado por Él:

Más o menos razonamos como si la creación no fuese más que un hecho, pura condición extrínseca de nuestra posición en el ser, como si ella afectara sólo nuestro origen y no hasta nuestra esencia⁷³.

De esta manera, si el hombre es concebido como cualquier ente natural autónomo que se relaciona con su causa eficiente y final; así también, podría imaginarse que el deseo de la visión divina pone a Dios en dependencia de la creatura, lo que ciertamente insulta Su sabiduría y libertad. A través de un análisis fenomenológico, el teólogo lionés establece que este deseo expresa la humildad ontológica ya que coloca al espíritu en una actitud de espera: *le moi qui aspire n'est pas un moi que réclame*⁷⁴. Por esta razón, las expresiones *deseo ineficaz* y *veleidad* son equívocas e inconsistentes porque no significan plenamente al más absoluto de los deseos: la comunicación divina como don libre⁷⁵. En efecto, Dios no ha creado la naturaleza humana sólo para lanzarla a la existencia sin prever el alcance de su gesto

⁷² H. DE LUBAC, *Surnaturel*, ed. cit., p.483: La Encarnación tuvo la finalidad de descubrimos este deseo de lo sobrenatural: “Cristo, al revelar al Padre y ser revelado por Él, acaba de revelar al hombre a sí mismo. Por Cristo, la Persona es adulta, el Hombre emerge definitivamente del universo, toma plena conciencia de sí” (H. DE LUBAC, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, ed. cit., p.238). Si bien, el teólogo lionés rechaza la tesis del *cristianismo anónimo* porque relativiza la labor misionera de la Iglesia; no obstante, señala que la dimensión social del hombre no puede ser extraña a la *grâce du catholicisme* y así ésta se hace presente en los grupos de creyentes *no cristianos* a pesar de no constituir caminos objetivos de salvación.

⁷³ *Ibidem*, p.485

⁷⁴ Cf. *Ibidem*, p.484

⁷⁵ “*L'esprit ne s'est pas mis tout seul en branle, et son mouvement suppose une direction, c'est dire un point fixe. La gratuité pure est un autre nom de l'absurde*” (H. DE LUBAC, *De la connaissance de Dieu*, ed. cit., p.68).

creador, es decir, las exigencias que demuestran la necesidad que tenemos de Él. El Creador no sólo ha colocado a la creatura en su estrecha dependencia; sino también, ha querido que la voluntad humana sienta esta necesidad, siendo la Fuente anónima del deseo natural de lo sobrenatural: pues, hemos recibido del Cristianismo no sólo la idea de nuestro fin último sino también la idea de nuestro principio. Este deseo presente en el hombre no está obligando a Dios donársele; por el contrario, Dios quiere donarse al hombre y éste está obligado de tender a su posesión⁷⁶.

El Padre de Lubac es consciente de las dificultades que plantea este deseo natural de lo sobrenatural el cual, incluso lindando con aparentes contradicciones, sería la única manera de mantener la integridad del orden sobrenatural sin la necesidad de recurrir a la hipótesis moderna de *natura pura*. Por un lado, señala que la naturaleza *en son propre nom* únicamente puede exigir un objeto natural y nada que la sobrepase; por otro, es una exigencia esencial por el que la naturaleza obedece a su ordenación ontológica. La esencia del hombre no consiste tanto en su racionalidad sino en su espiritualidad, porque manifiesta la imagen y semejanza con el Creador haciéndola capaz de una exigencia que fundamente este deseo⁷⁷.

Aun así, cuando definimos al objeto de nuestro deseo - que es el fin último *sobrenatural* - mediante términos como posesión, visión o beatitud lo hacemos desde un punto de vista antropocéntrico y, a veces, perdemos el punto de vista teocéntrico en el cual todo ha sido creado generosamente por Dios *propter semetipsum et ad gloriam suam*: el resto de la creación, alcanza su fin gracias al ser espiritual que lo reúne con Dios para rendirle su debida gloria exterior, al modo de un *sacrificium laudis* y que sólo puede ser perfecto en un orden sobrenatural. Según el teólogo lionés, es imposible concebir actos de sumisión, servicio y adoración verdaderos en un orden puramente natural⁷⁸. Si logramos reconocer que ambos puntos de vista están ligados, necesariamente debemos concluir que el fin del hombre coincide con aquél propuesto por el Evangelio y que la Teología define como visión beatífica.

⁷⁶ “Ainsi parle M. Maurice Blondel des choses contingentes, qui prouvent l’Unique Nécessaire. On peut raisonner de meme est à sa source, bien qu’encore «anonyme». **Désir naturel du surnaturel**: c’est en nous l’action permanente du Dieu qui crée notre nature, comme la grâce est en nous l’action permanente du Dieu qui crée l’ordre moral” (H. DE LUBAC, *Surnaturel*, ed. cit., p.487, las negritas son nuestras).

⁷⁷ Cf. *Ibidem*, p.490/1

⁷⁸ Cf. *Ibidem*, p.493

A pesar de poseer un conocimiento relevante de San Agustín, Henri de Lubac comete imprecisiones cuando describe la imagen de Dios en el hombre como fundamento del deseo natural de lo sobrenatural. Por un lado y aunque esta imagen esté debilitada por el pecado, la capacidad de ordenarse eficazmente a Dios no pertenece a lo esencial de su imagen natural en nosotros, incluso cuando ésta haya sido concedida a Adán desde el origen: el *fides quaerens intellectum* puede engendrar una cierta curiosidad para ver la Trinidad, pero no significa que la *Mens* posea una capacidad positiva para hacerlo⁷⁹. En efecto, la capacidad de discernir esta imagen – manifestada tradicionalmente como *mens, notitia* y *amor* - no es fruto de la especulación filosófica sino de una sugerencia de la fe, según lo explicado por el Padre Gardeil: “El alma, por su naturaleza es imagen de Dios, no tiene en sí la capacidad positiva que la destina, incluso inicialmente, a la visión divina como tal; sino que es capaz de *recibir* – por la gracia – el don divino que la proporciona y que la ordena eficazmente a esta visión (...). Entonces, no debe tomarse la visión de la imagen natural de la Trinidad en la *Mens*, sino como una visión de participación, es decir, por su efecto”⁸⁰.

Sabemos que tanto la creación de la materia corporal y espiritual informe, como la formación de esta materia a través de las razones seminales y luego la donación de la gracia a las creaturas espirituales; no son momentos sucesivos en la Creación sino efectuados simultáneamente⁸¹. No obstante, son progresivos de una misma plenitud creadora de las Ideas divinas y cuya iluminación – que actúa sobre el intelecto creado - constituye la doble imagen de Dios en la creatura: ya sea de modo ontológico o *analógico*, como por modo de asimilación del objeto a través del conocimiento y amor o *por conformidad*: “Aquella (imagen analógica) es un ser, el ser mismo de la *mens* en que se refleja la Trinidad como en un espejo. Sin duda, la imagen por conformidad supone el ser de la *mens*, pero sólo se establece en relación de su conocimiento con respecto a los inteligibles irradiados en ella por las Ideas, volviéndola conforme a ellos mismos y a las Ideas de las ellos que emanan: así,

⁷⁹ Cf. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, ed. cit., XV, nn.8-25

⁸⁰ A. GARDEIL, “L’âme, sujet récepteur de la grâce. La «nature rationnelle informe» et la puissance obédientielle au surnaturel, selon saint Augustin” (2 séries) en *Revue Thomiste* 8 (1925); 9 (1926), Toulouse, pp. 11 y 104.

⁸¹ Cf. SAN AGUSTÍN, *De Genesi ad Litteram*, ed. cit., V, nn.5-16

existe una participación directa de la *mens* por la semejanza a estas Ideas”⁸². Estas ideas son las razones estables e inmutables de las cosas y cuya contemplación nos hace beatos; sin embargo, verlas como son en sí mismas en el intelecto divino, no depende de nuestra capacidad natural sino de la Caridad⁸³.

Por otro lado, el Padre de Lubac olvida que hemos sido ordenados a la visión beatífica no propia o necesariamente sino efectivamente. En efecto, explicamos en el *capítulo quinto* de la **Primera Parte**, que la pena del pecado original se entiende por la privación de la vida eterna y se mantiene como condición ineludible para todo el género humano - a excepción del alma de Jesucristo y su Santísima Madre – pues todos pecamos en Adán. Pero nuestra ordenación a esta visión no se desprende del ejercicio de nuestras facultades naturales, incluso dañadas por el pecado, sino que es obra de la gracia santificante al proporcionarnos a un fin superior, ya que el acto beatífico sobrenatural implica como primer principio un hábito igualmente proporcional: “El modo de ser de Dios, que es el mismo *Esse*, está por sobre el modo de ser del hombre que tiene ser en la materia. Por eso, Dios no puede ser propiamente conocido, en su modo propio y como es en sí, por las fuerzas de la naturaleza humana”⁸⁴.

⁸² A. GARDEIL, “L’âme, sujet récepteur de la grâce”, ed. cit., p.16; Cf. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, ed. cit., XIV, nn.11-21.

⁸³ Estas razones seminales pueden ser de dos órdenes: tanto *intrínsecas* a las cosas y así éstas se desarrollan naturalmente de acuerdo al germen invisible que las constituye desde su creación; como *extrínsecas* y cuyo desarrollo no depende de su virtualidad sino de la voluntad de Dios “*Les premières contiennent la possibilité positive et naturelle de leur développement jusqu’à son terme. Sans doute, le seul bon plaisir de Dieu donne à ce développement de se produire, mais lorsqu’il se produit, c’est en vertu des énergies et qualités naturelles fixées dans la nature des choses (...). Les secondes, au contraire, ne sont représentées au sein de la nature créée que par une pure possibilité, une non-contradiction un développement ultérieur dont toute la raison causale est gardée dans la volonté de Dieu, pour qui est naturel dans la nature ce qu’il y opère lui-même*” (A. GARDEIL, *op. cit.*, p.22/3; Cf. SAN AGUSTÍN, *De Genesi ad Litteram*, ed. cit., V, n.25; VI, n.24). En ambos casos existe una potencia obediencial presente en toda naturaleza creada, dependiente de la voluntad todopoderosa de Dios. Ahora bien, sólo la creatura espiritual es capaz de la visión beatífica en cuanto las razones seminales intrínsecas presentes en su *Mens*, no son contradictorias con esta posibilidad y permiten el dominio soberano de Dios sobre la creatura con el fin de elevarla a un orden superior: “*La preuve en est, (pour ce qui concerne le Mens), le pouvoir qu’il possède de percevoir Dieu, dans l’image de Dieu qu’il constitue lui-même ou dans les intelligibles imprimés en lui par le Verbe Divin (= raisons séminales intrinsiquès), auquel il faut ajouter le culte naturel qu’il peut rendre et rend effectivement au Dieu ainsi perçu. Un « chien » n’offre rien de pareil*” (A. GARDEIL, *op. cit.*, p.126; Cf. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, ed. cit., XIV, nn.15-23).

⁸⁴ C. BOYER, *Tractatus de Deo creante et elevante*, ed. cit., p.247: “*Poser dans une nature créée le moindre proportionnement à un objet qui dépasse infiniment, non seulement ses énergies actives, mais même ses possibilités passives positives, exigeantes d’une motion corrélative, comme est l’objet propre de la vie de Dieu*” (A. GARDEIL, “Le désir naturel de voir Dieu”, ed. cit., p.382).

Según Feingold, resulta evidente que no puede existir una tendencia ontológica de ver a Dios *ex naturali* y, si puede admitírsela, es sólo un deseo ineficaz e imperfecto que no prueba necesariamente nuestra destinación a un fin sobrenatural: “El deseo natural de ver a Dios no proviene directamente por la elevación del hombre a su destino sobrenatural (como para de Lubac), o por la posibilidad de una perfección tal (Duns Scoto), o por la revelación de los efectos *sobrenaturales* de Dios (temprana solución de Cayetano). Simplemente proviene por poseer una naturaleza intelectual con un deseo natural de conocer la esencia de la causa, habiendo visto sus efectos. Esto produce un deseo natural de ver a Dios en cualquiera que considere que debe existir una Causa Primera (oculta) de todos los efectos. El deseo depende de una consideración de las cosas que pueden ser naturalmente conocidas, y no depende de ser ordenado a un fin sobrenatural. Este punto de vista es el único que está en armonía con los textos de Santo Tomás”⁸⁵.

En cambio, los deseos naturales sí exigen una *ad-impletionem* porque proceden de las facultades propias del individuo y, como la naturaleza no puede hacer nada en vano en el orden de la causa final, Dios se encarga de cumplirlos por el concurso ordinario y gobierno de la Creación: el deseo natural de ver a Dios, que realmente ha sido instalado en el hombre, no se funda en sus potencias naturales sino que es educido a partir de la potencia obediencial del intelecto como toda gracia. Como señala el Padre Boyer, tampoco es suficiente defender que la gracia sobrenatural y la visión beatífica se conceden gratuitamente para mantener a salvo la gratuidad el orden sobrenatural: “La gratuidad no discierne a lo natural de lo sobrenatural, porque uno y otro es gratuito. Pero la gratuidad especial que pertenece a lo sobrenatural es en aquello que no se debe de ningún modo a la naturaleza”⁸⁶.

Cuando hablamos de un deseo natural de ver a Dios no probamos la existencia de la visión beatífica, sino sólo su no repugnancia para la creatura intelectual - puesto que las creaturas irracionales son incapaces de este deseo - y que se basa en la dependencia radical de la creatura con el Creador a través de su

⁸⁵ L. FEINGOLD, *The Natural Desire to see God according to St. Thomas and his interpreters*, ed. cit., p.297: Según Feingold, la *earlier solution* de Cayetano habría sido formulada en su comentario a la *Prima Pars* (I, q.12, a.1), mientras que la posición *in harmony* en la *Prima Secundae* (In I-II, q.3, a.8).

⁸⁶ C. BOYER, *op. cit.*, p.250

potencia obediencial como explica el Padre Gardeil: “Esta capacidad, reducida a estos términos, es **natural** ya que se basa sobre la misma naturaleza del ser creado y que depende como tal de Dios. Y, como nada limita Su omnipotencia, sino la realización efectiva y simultánea de contradictorios, la visión divina podrá entrar en la capacidad natural de la naturaleza intelectual, demostrando que no es contradictoria. Es una capacidad pasiva (= potencia obediencial), *vis-à-vis* de la omnipotencia activa de Dios y que no tiene nada de **apetito natural** de un objeto, el cual se funda directamente sobre la forma natural de la que emana”⁸⁷. No innato sino elicitado por la gracia, este deseo puede no ser frustrado en cuanto la sabiduría divina resolvió en su bondad y poder conferirle a las creaturas intelectuales los principios eficaces de la visión beatífica. Pero esto no significa la capacidad ínsita de alcanzarlo: “El deseo natural de ver a Dios, es opcional, por el hecho mismo que establece una cierta conveniencia no necesaria, de la visión divina a la naturaleza racional”⁸⁸.

c) La doctrina tomista acerca del Limbo

El Padre de Lubac señala constantemente que la concepción de una beatitud natural *consummata* se encuentra ausente de la obra tomista, ya que – según él - es otra consecuencia de la influencia racionalista en la teología moderna inaugurada por el Cardenal Cayetano. No obstante, también el teólogo lionés descuida usualmente la doctrina de Santo Tomás acerca del Limbo, considerándola como fruto de las especulaciones acerca de una hipotética religión natural y, por lo tanto, una parte fundamental del sistema de *natura pura*.

Si bien, el *Catecismo de la Iglesia Católica* (1992) ha omitido hablar de su existencia, debido a que actualmente se la considera como opinión teológica elaborada en un determinado período histórico; ya tenemos precedentes del Limbo en los tiempos de San Agustín y diversos documentos magisteriales⁸⁹ que avalan su

⁸⁷ A. GARDEIL, “Le désir naturel de voir Dieu”, ed. cit., p.387 (las negritas son nuestras)

⁸⁸ *Ibidem*, p.410

⁸⁹ “*Illorum autem animas, qui in actuali mortali peccato vel solo originali decedunt, mox in infernum descendere, poenis tamen disparibus puniendas*” (H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, ed. cit., n.693). Tanto el Concilio de Cartago (418), como el de Florencia (1439-1445) y el *Catecismo Romano de Trento* (1566) afirman la existencia del Limbo. La expresión *infernum descendere* señala que las almas del Limbo padecen la pena de daño, que es una de las penas del infierno; aunque no la de

necesidad: “La doctrina del Limbo hay que mantenerla, porque es el resultado de la teología junto con la filosofía que estaba en los Padres de la Iglesia de una manera tentativa, y que ésta de una manera más elaborada en los medievales, porque tenían una filosofía y una teología más perfectas. Así, negar el Limbo, en realidad, aunque parece un progreso, es un regreso”⁹⁰. Por esta razón, el Aquinate - como *Doctor Communis Ecclesiae* - la incluye en su síntesis cuando trata acerca del destino de los niños no bautizados de modo que no merece ser desentendida ni ignorada.

Como bien señala el Padre Bonino, la doctrina del Limbo no sólo tiene un valor teológico sino también antropológico, pues implica una concepción verdadera del hombre y su destino: “El Limbo es un estado definitivo donde, por un lado, la persona humana está privada de su fin último sobrenatural que es la visión beatífica de la esencia divina; pero, por otro, ella no sufre por esto. Aun más, su naturaleza en cuanto naturaleza, parece estar completamente plenificada e incluso uno habla – acertada o equivocadamente – de una beatitud natural del limbo”⁹¹.

Por esta razón, nada impide pensar que en su estado de alma separada, estos niños tengan una beatitud mayor que la concebida por los filósofos durante esta vida; pues, al tener plenificada su potencia intelectual, tienen un conocimiento perfecto natural de Dios y las creaturas. Aunque nunca existió una variación en el pensamiento tomista acerca del Limbo, el Santo Doctor no desconoce las opiniones de los teólogos contemporáneos fieles en esta materia a San Agustín, quienes sostenían que estos niños – ubicados por la Iglesia en una parte del Infierno - sufrirían una *mittissima poena*; lo que se opone absolutamente a la razón de beatitud. Sin embargo, en una obra de juventud como *Super Sententiis*, el Santo Doctor señala que esta opinión tradicional *probabile non videtur*: “Nadie se aflige porque carece de algo que excede a su proporción, si conserva la recta razón; sino sólo de aquello que carece para lo cual de algún modo era proporcionado: como ningún hombre sabio se afligiría si no puede volar como el ave, o porque no es rey ni emperador, ya que no le

sentido, como sucede con las almas que mueren en pecado mortal. En la condena del jansenismo, el Papa Pío VI establece el derecho de defender su existencia, declarándola inmune de todo pelagianismo (Cf. nn.464, 493, 1526).

⁹⁰ I. ANDEREGGEN, “Conciencia y responsabilidad frente al cielo y al infierno” en *Antropología Profunda*, Buenos Aires, EDUCA, 2008, p.484

⁹¹ T. BONINO, “La théorie des limbes et le mystère du surnaturel chez saint Thomas d’Aquin” en *Revue Thomiste* 1-2 (2001), Toulouse, p.118.

es en sí debido. Sin embargo, se afligiría si fuese privado para la obtención de aquello que de algún modo tuviese capacidad”⁹².

Para el Aquinate es contrario a la recta razón que alguien se duela de aquello que no puede tener y, por esta razón, los tomistas denominan a los deseos ineficaces como *velleitas*. Como la proporción a la vida eterna no proviene de los principios de la naturaleza ni de sus actos propios sino de la gracia; estos niños carecen de dolor al deleitarse por el ejercicio de sus potencias espirituales como se explica en el resto del artículo: “*immo magis gaudebunt de hoc quod participabunt multum de divina bonitate, et perfectionibus naturalibus*”. Paradójicamente, las objeciones esgrimidas a lo largo de este artículo coinciden con los postulados esenciales de la antropología lubaquiana, resumidas en la necesidad de postular absolutamente un fin último *sobrenatural* para la creatura racional y la omisión deliberada de su desproporción.

En una obra de madurez como *De Malo*, el Santo Doctor reafirmará claramente su posición acerca del estado actual de los niños en el Limbo: su perfecto conocimiento – en el que consiste su beatitud natural *consummata* - es incompatible con el mínimo dolor: “Por esta razón, el niño difunto con el pecado original no se le debe pena de sentido; sino sólo pena de daño: porque no es idóneo para ser conducido a la visión divina por la privación de la justicia original”⁹³. Ahora bien, aunque estas almas no padezcan dolores de sentido al nunca haber cometido pecados personales; puede argumentarse que sufren la ignorancia del Sumo Bien perdido, puesto que la beatitud formal consiste en la *adipiscibilitate* del bien perfecto. No obstante, esta dificultad es mencionada y simultáneamente resuelta por Santo Tomás haciendo una distinción entre *cognitio naturalis* o proporcionado a nuestro intelecto y *cognitio supernaturalis*: “Digamos, ciertamente, que el alma de los niños no carece de conocimiento natural, el cual se debe al alma separada según su naturaleza; sino

⁹² SS, II, d.33, q.2, a.2: Santo Tomás explica que las almas del Limbo tienen todo lo necesario para el ejercicio perfecto del intelecto y la voluntad, aunque sean separados de la gloria: “*Quod quamvis pueri non baptizati sint separati a Deo quantum ad illam conjunctionem quae est per gloriam, non tamen ab eo penitus sunt separati, immo sibi conjunguntur per participationem naturalium bonorum; et ita etiam de ipso gaudere poterunt naturali cognitione et dilectione*” (ad 5).

⁹³ DM, q.5, a.2

que carecen de conocimiento sobrenatural, que aquí es sembrado en nosotros por la fe”⁹⁴.

De esta manera, el Aquinate no sólo establece la carencia de dolor sino también la beatitud natural *consummata* de la cual gozan estos niños: “Pertenece al conocimiento natural que el alma sepa (que ha sido) creada para la beatitud y que ésta consiste en la consecución del bien perfecto: pero aquel bien perfecto hacia el cual el hombre ha sido hecho, como es la gloria que los santos poseen, está por sobre el conocimiento natural (...). Por esta razón, los niños no se duelen de ser privados de tal bien (porque) no lo conocen; sino que poseen sin dolor, esto que tienen por naturaleza”⁹⁵. Como el hábito de Fe es semilla de la visión beatífica, estos niños no saben lo que han perdido porque nunca la tuvieron en acto ni recibieron los sacramentos. Además, el conocimiento que estos niños tienen acerca de la beatitud es en cuanto *communem rationem* y no *speciali*, es decir, de acuerdo al ejercicio de sus facultades cognoscitivas saben que el fin último del hombre consiste en la contuición de Dios o *ut auctor naturae*; pero no en la visión de su esencia una y trina o *ut auctor gratiae*: “Las almas en el limbo gozan un conocimiento natural perfecto. Como los buenos filósofos, ellas han llegado y conocen en particular que el alma es creada para la beatitud y que esta beatitud consiste en obtener el bien perfecto”⁹⁶.

Aunque el Santo Doctor tratase escuetamente de la beatitud natural *consummata* a propósito del estado actual de los niños del Limbo, constituye un enorme perjuicio tanto para él como para los tomistas, declarar que esta doctrina no encuentra fundamento en sus textos. También es inválido concluir que todo aquello que no se encuentre contenido *explícitamente* en los escritos de Santo Tomás, es disconforme con su pensamiento como sucede con el hipotético estado de naturaleza

⁹⁴ *Ibidem*: Que el misterio de la visión beatífica sea desproporcionado para nuestro intelecto no constituye una relectura de Santo Tomás, sino que ya estaba presente en los textos paulinos: “*Nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit quae praeparavit Deus diligentibus se. Nobis autem revelavit Deus per spiritum suum*” (I Cor. 2, 9).

⁹⁵ *Ibidem*

⁹⁶ T. BONINO, *op. cit.*, p.139: “Hay pues, en los niños muertos sin el bautismo, una felicidad natural que corresponde al fin imperfecto de la vida humana (...). No es felicidad en el sentido pleno del término, aunque nada obsta para pensar que pueda ser mayor que la felicidad obtenida por un filósofo cuando contempla en esta vida” (I. ANDEREGGEN, “Conciencia y responsabilidad frente al cielo y al infierno”, ed. cit., pp.479 y 485).

pura⁹⁷. A lo largo del capítulo, hemos percibido que este desprecio de la distinción real entre orden natural y sobrenatural, además de la afirmación de un deseo natural de la visión beatífica; responde a postulados teológicos innovadores pero fundamentados en una filosofía que se aleja considerablemente del tomismo. Estos errores, que pueden transformarse en perniciosos, serían determinantes para que Pío XII redactase la Encíclica *Humani Generis* (1950): en efecto, así como la aparición de *L'Action* de Maurice Blondel se transformó en uno de los detonantes de la Encíclica *Pascendi* (1907) en contra del modernismo; así también, la publicación de *Surnaturel* suscitó la aparición de esta Encíclica cuestionando los postulados esenciales de la *nouvelle théologie*⁹⁸. Aunque el Padre de Lubac y sus discípulos

⁹⁷ “*Non ergo admitti potest S.Thomas putavisse beatitudinem perfectam naturalem in quolibet statu naturae esse impossibilem. Illa beatitudo, quae esset finis ultimus in statu naturae purae, debere perfecte quietare appetitum naturalem hominis, secus non esset finis ultimus naturalis; et quamvis haec beatitudo esse imperfecta in comparatione cum beatitudine supernaturali, esset perfecta, si respicitur proportio naturae humanae et finis naturalis ad quem homo per principia suae naturae pervenire posset*” (V. CATHREIN, “De naturali hominis beatitudine” en *Gregorianum* 11 (1930), Roma, p.402/3).

⁹⁸ “(La *Humani Generis*) fue una verdadera *querrela teológica* que sometía a crítica las nuevas tendencias que se agitaban en las ciencias sagradas” (M. FARÍAS GUTIÉRREZ, “El Sobrenatural en Henri de Lubac y la salvación de los no-cristianos” en *Ciencias Religiosas* 15 (2007), Santiago de Chile, p.135). Además, este teólogo determina como virtud, uno de los peligros de la antropología lubaquiana y que fue el surgimiento del *cristianismo anónimo* de Karl Rahner: todo hombre se encuentra en el orden de la gracia aunque no sea consciente de ello. Por otro lado, los antecedentes filosóficos de esta tesis central de la teología rahneriana son explicados por I. ANDEREGGEN, “G.W.F. Hegel e M. Heidegger, prodromi filosofici del pensiero teologico di K.Rahner” en *Karl Rahner, un’analisi critica, la figura, l’opera e la recezione teologica di K.Rahner (1904-1984)* a cura di P. S. Lanzetta, Siena, 2009, pp.19-39. Tanto en *Höres des Wortes* (1937) como en *Grundkurs des Glaubens* (1976), Rahner admite la influencia de Heidegger y sobre todo de Hegel, para quien la distinción entre Filosofía y Teología es innecesaria. La Metafísica no debe ser considerada como ciencia divina sino del ser, que se declara particularmente en la existencia humana pues el hombre es su pastor, como explica Andereggen: “*È l’uomo che costituisce il mondo giudicando. Prende coscienza di se stesso come soggetto contrapposto e distinto dalle cose conosciute (...). L’idea assoluta è il metodo che abbraccia tutta la realtà e l’abbraccia come idea libera, come idea che si auto-realizza nella libertà in quanto libertà*” (pp.25 y 27). La idea absoluta está unida a la formación *fatigosa* del concepto de cristianismo, puesto que la verdad encuentra el elemento de la propia existencia en el concepto abrazador de toda la realidad: “*Si tratta di ridurre tutto ad un concetto, però questo si riesce a fare attraverso un’esperienza nel senso di una trasformazione spirituale: lo spirito deve apparire in noi secondo Hegel (...). Questa esperienza storica include il cristianesimo e vuol dire che uno che fa filosofia come Hegel, in realtà fa teologia, perché si fa una filosofia della storia, che in fondo è l’unica cosa che si può fare*” (pp.30 y 33). Por esta razón, la Teología no debe entenderse como un sistema certero y acabadamente indubitable, sino una ciencia abarcadora de todo tipo de conocimiento, específicamente de aquél provisto por las ciencias humanas porque es amplio y manifestador de la gracia en el mundo: “*Per Hegel la grazia è la vita spirituale dell’umanità*” (p.34). Entonces, Rahner naturaliza el orden sobrenatural y señalará al hombre de fe como aquél “*installato veramente in questo mondo, specialmente nell’ambito della cultura (...). Quando l’uomo accetta liberamente se stesso con questa conoscenza a priori che è già rivelazione*” (pp.34 y 36) y - de este modo - todo hombre puede ser un *cristiano anónimo*: este término no designa tanto al pagano

intentaron desestimar sus advertencias y no darse por aludidos, es manifiesto que el texto de Eugenio Pacelli tiene destinatarios directos pues defiende - al mismo tiempo - la distinción entre órdenes y la hipótesis válida de una naturaleza y fin humanos que no sean la vida eterna: “Otros desvirtúan el concepto de *gratuidad* del orden sobrenatural, como quiera que opinan que Dios no puede crear seres intelectuales sin ordenarlos y llamarlos a la visión beatífica”⁹⁹.

d) El movimiento apetitivo de la voluntad: *quoad specificationem* y *quoad exercitium*.

Aunque el Padre de Lubac no ubicó específicamente este *désir naturel* en ninguna de las potencias espirituales del hombre, filosóficamente es necesario establecerlo en el intelecto o la voluntad: como un efecto no puede ser explicado satisfactoriamente si no encontramos su causa, hemos considerado que el teólogo lionés entiende por *deseo natural* aquello que en la Escuela se denomina acto elícito de la voluntad y es – según lo explicado en el primer párrafo - algo que el mismo Blondel se encargó de manifestar. No obstante, en el género de actos elícitos de la voluntad es posible distinguir aquellos pertenecientes al orden de la ejecución - o con respecto a los medios - como son el consejo, el consentimiento, la elección, el imperio y el uso; mientras que en el orden de la intención - o con respecto al fin - aparecen otros como el querer o *velle*, el gozar o *frui* y el intencionar o *intendere*, los que ya fueron mencionados en el *capítulo segundo* de la **Segunda Parte** y son sintetizados de este modo por el Padre Ramírez:

Acerca del fin existen tres actos elícitos de la voluntad: uno es acerca del fin y el bien absolutamente, que es la *volitio* o el amor; otro, acerca del fin en cuanto tenido o poseído, que es la *fruitio*; y el tercero acerca del fin relativo a los medios, en cuanto el fin es término de uno o de algunos que

desconocedor del mensaje cristiano, sino al ateo occidental negador de sus promesas bautismales; sin embargo, puede ser sobrenaturalmente justificado como señala Andereggen: “(L’ateo) è inserito bene nella storia, assume il pensiero contemporaneo come un’esperienza, cioè come una accettazione di sé. Questa accettazione di sé, che è un seguire la coscienza, è essere auto-redento” (p.35). Existe un nuevo sentido para explicar la reconciliación del Espíritu consigo mismo, es decir, dejar de lado toda mediación - como son las doctrinas y sistemas fijos - e insertarse en una vertiginosa experiencia espiritual.

⁹⁹ PÍO XII, *Humani Generis*, ed. cit., n.31

a él se ordenan, es decir, en cuanto distante y asequible por los medios y, precisamente, este acto se denomina *intentio*¹⁰⁰.

Como a Dios le repugna la razón de medio puesto que es el Sumo Bien y de esta manera contiene toda razón de fin; automáticamente quedan descartados los actos elícitos de la voluntad pertenecientes al orden de la ejecución para explicar el *désir naturel*. Entonces, sólo analizaremos durante este párrafo los tres actos de la voluntad en el orden de la intención y buscaremos cuál de ellos puede traducir en lenguaje escolástico, esta tesis fundamental del Padre de Lubac. Sin embargo y por motivos metodológicos, en la revisión de estos actos no seguiremos el orden clásico de exposición tal como aparece en la *Summa* y en *De Actibus Humanis*; sino más bien, primero repasaremos la *fruitio* y la *intentio* (I-II, qq.11-12), para finalmente concluir con la *volitio* (I-II, qq.9-10). Como el *désir naturel* encuentra un mayor parangón con este acto último que con los otros, decidimos relegarlo al final del capítulo para que - al mismo tiempo y a través del repaso de estos dos actos - comencemos a adquirir una familiarización con los conceptos que iremos utilizando en el desarrollo del párrafo, penetrando gradualmente en la constitución ontológica y psicológica de la voluntad.

Según lo señalado en el *capítulo tercero* de la **Segunda Parte**, la ***fruitio o fruición*** es un acto formalmente volitivo - pero causado por la potencia cognoscitiva - y tiene por objeto el bien honesto que posee razón perfecta de fin y bondad. Si bien, al apetito sensitivo de los animales les conviene imperfectamente la *fruición*, es propio del hombre y del ángel el conocimiento perfecto del bien y del fin, cuya consecuencia es el gozo perfecto; a diferencia de las creaturas inferiores que tienen un conocimiento exclusivamente sensitivo y, por lo tanto, la fruición que de éste surgirá será imperfecta:

La fruición es un acto o movimiento elícito de la potencia apetitiva; sin embargo, en esto difiere el apetito elícito del natural o innato: que éste se sigue de la forma natural o innata, mientras que el elícito de la forma aprehendida por la potencia cognoscitiva (...). Sólo la razón o el intelecto tiene un conocimiento perfecto del bien y del fin, en cuanto conoce el bien universal y la razón formal del fin *ut finis*¹⁰¹.

¹⁰⁰ S. RAMIREZ, *Opera Omnia* (tomus IV: *De Actibus Humanis*, 1 vol.), editada por Victorino Rodríguez, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Instituto Filosófico "Luis Vives"), 1970-1972, n.418

¹⁰¹ *Ibidem*, n.380

Por esta razón, la *fruición* propiamente dicha pertenece sólo al fin último *simpliciter*, a los fines intermedios *secundum quid*, mientras que al bien útil o a los medios no les corresponde de ningún modo. Sabemos que el fin último es absoluto porque no se ordena a ningún otro y su posesión contiene la razón perfecta de fruición: en efecto, *frui* proviene del término latino *fructus*, pues el fruto indica *aliquid completum*, donde el apetito descansa con cierta dulzura y por eso decimos que el fin último sacia completa y dulcemente el apetito del hombre, tal como es repetido por el Padre Ramírez:

El objeto *quod* o *directo* de la fruición es el fin último *ut res* o beatitud objetiva, que es el mismo Dios claramente visto; pero el objeto *quo* o *reflejo e indirecto* es el fin último formal o beatitud subjetiva¹⁰².

Por otro lado, al participar de la bondad del fin último, los intermedios también pueden aquietar de algún modo al apetito aunque imperfectamente. Mientras que los medios no pueden saciar el apetito ni causar la fruición, porque carecen en sí mismos de bondad intrínseca. Finalmente, la *fruitio* se distingue de la *intentio* en cuanto ésta se relaciona con los medios mientras que aquélla se refiere directamente al fin, conviniendo en esto con la *volitio*. Sin embargo, la *volitio* puede abstraerse de la presencia del fin último, mientras que la *fruitio* se especifica en su posesión perfecta y habitual o imperfecta e intencional, como sucede con el hábito teológico de la Esperanza¹⁰³.

Como su nombre lo indica, la ***intentio* o *intención*** significa principalmente *in aliquid tendere* o tender hacia algo y proviene del verbo griego *τί* que designa el hacer algo con ímpetu pero no ciegamente, sino con una dirección regulada y determinada. Ahora bien, como la *intención* postula una distancia del fin porque el impulso supone un movimiento lejano; es posible que sea traducida por deseo, aunque éste no será el sentido que le otorgaremos durante este párrafo¹⁰⁴. Ciertamente, la *intención* es pasible de diversas significaciones debido a que no es una noción unívoca sino análoga: por un lado y en el orden cognoscitivo, la intención

¹⁰² *Ibidem*, n.389: “*Deus igitur est ultimus finis sicut res quae ultimo quaeritur: fruitio autem sicut adeptio huius ultimus finis*” (I-II, q.11, a.3 ad 3). Tanto el Padre Ramírez como Santo Tomás, se están refiriendo a la fruición causada por la posesión del fin último *sobrenatural* que es hacia el cual el género humano ha sido destinado efectivamente. No obstante, la *fruitio* es un acto volitivo natural y, por lo tanto, merece nuestra consideración.

¹⁰³ Cf. *Ibidem*, n.395

¹⁰⁴ Cf. *Ibidem*, nn.398-405

primera designa la inclinación de la potencia a su objeto produciendo el *verbum mentis*; mientras que la intención *segunda* consiste en la reflexión realizada por el intelecto sobre ese verbo mental y que expresó previamente en el acto de entender algo. Por otro y en el orden apetitivo, designa la inclinación o impulso del sujeto apetente hacia lo que está fuera de él y, como indica movimiento y eficiencia, la *intentio* del apetito constituye el primer analogado como explica Santo Tomás: “Cuando se dice: el fin es primero en la intención, ésta se toma como acto de la mente (= de la voluntad), que es intencionar; sin embargo, cuando comparamos la intención con el bien y la verdad, su razón se toma en cuanto significa definición (= como objeto del intelecto): donde equívocamente (= analógicamente, pues la analogía se contiene en la equivocidad, o si no diría equívocamente *pure*) se toma (la intención) en ambos (sentidos)”¹⁰⁵.

De allí que la *intención* pueda ser definida simultáneamente como un acto de la voluntad y del intelecto, aunque *non aequo sed per prius et posterius*: en efecto, pertenece a la voluntad en cuanto la intención implica la razón de fin que es su objeto propio; no obstante, pertenece al intelecto porque esta razón no es *simpliciter* como el *querer*, sino que dice orden y relación a los medios conducentes al fin¹⁰⁶. La *intentio* es principalmente un impulso volitivo pero determinado intelectualmente, lo que no significa que proceda igualmente de ambas potencias: si bien, el juicio del objeto en cuanto apetecible o rechazable pertenece al intelecto práctico, es la voluntad que concretamente tiende o no al objeto:

El intelecto concurre al acto de la intención por moción *quoad specificationem*, no por mera aprehensión del objeto sino directiva y normativamente; aunque no por modo de imperio, sino por modo dictante y pregonero, es decir, en cuanto intelecto práctico judicante primero a través de la *sindéresis*, al que precede el amor o querer de la voluntad¹⁰⁷.

Al igual que la *fruitio*, la voluntad no sólo puede intencionar el fin último sino también los intermedios, gracias al influjo causal de aquél; sin embargo, mientras la

¹⁰⁵ DV, q.21, a.3 ad 5 (los paréntesis explicativos son introducidos por el Padre Ramírez): Nuestro autor señala que la *intentio* es acto elícito de la voluntad, pero fruto de una operación intelectual inmanente y por eso el Santo Doctor señala *pro actu mentis*: “*Intentio primo et per se actum voluntatis nominat, secundum quid in ea est vis intellectus ordinantis*” (S. RAMÍREZ, *op. cit.*, n.405).

¹⁰⁶ Cf. S. RAMÍREZ, *De Actibus Humanis*, ed. cit., n.406/7

¹⁰⁷ *Ibidem*, n.412: “*Intentio nominat actum voluntatis, praesupposita ordinatione rationis ordinantis aliquid in finem*” (I-II, q.12 a.1 ad 3).

intentio postula movimiento a causa de dirigirse al bien ausente o distante, la *fruitio* tiene razón de descanso ya que tiene por objeto el bien poseído¹⁰⁸.

Así como no pueden quererse muchos fines últimos, así tampoco pueden disfrutarse o intencionarse, porque toda potencia sólo tiene un objeto formal. Ahora bien, *materialiter* pueden quererse, disfrutarse o intencionarse muchos objetos siempre que estén ordenados *formaliter* por la razón de fin. El intelecto - en cuanto dirige y ordena - no puede captar esta razón sino existe una subordinación entre los objetos hacia algo uno; ya que, de lo contrario, la voluntad tampoco podrá intencionar realmente el fin:

La unidad o la pluralidad y la identidad o distinción del acto, depende y es medida por la unidad o pluralidad, identidad o distinción de su objeto formal¹⁰⁹.

Muchas veces tiende a confundirse la *intentio* con la *electio* pues ambas se refieren tanto al fin como a los medios, pero la *elección* tiene por objeto los medios en orden al fin, comparando que unos sean mejores que otros; mientras que la *intención* – justamente, como acto volitivo de orden intencional – tiene por objeto el fin y luego los medios conducentes a él, juzgando su bondad o malicia en cuanto se acerquen o alejen de aquél. Como señala el Santo Doctor, realmente puede darse un acto intencional independiente del acto electivo, siendo comprobable por la experiencia: “La prueba de esto es que puede haber intención incluso antes de determinar lo que es para el fin, que lo decide la elección”¹¹⁰. Por otro lado, la *intentio* puede convenirle de modo imperfecto a los animales - como sucedía con la *fruitio* - ya que a todo agente le conviene obrar y tender hacia un fin; no obstante, la carencia de conocimiento universal hace que los animales no se muevan por sí mismos hacia su perfección, sino que son dirigidos por el Autor de la Naturaleza, compartiendo con nosotros sólo el impulso – aunque involuntario - al fin pero no su ordenamiento¹¹¹.

¹⁰⁸ Cf. *Ibidem*, n.420/1

¹⁰⁹ *Ibidem*, n.430

¹¹⁰ I-II, q.12, a.4 ad 3: “*Intentio enim descendit a principio ad ea quae sunt ad ipsum; electio vero ab his ascendit ad finem, omnium principium*” (S. RAMÍREZ, *op. cit.*, n.440). Como señala nuestro autor, la intención no se refiere a los medios sino de modo *indirecto*, en cuanto sean aptos para el fin; en cambio, la elección se refiere a ellos *directamente* ya que debe seleccionarlos y compararlos particularmente.

¹¹¹ Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, n.443

Tal como señala el Padre Ramírez, los teólogos reservaron el nombre voluntad o *simplex velle* o **volición** para denominar al primer y naturalísimo acto de la voluntad acerca del fin, del mismo modo como la primera operación de la razón se dice simple aprehensión o *simplex intelligentia*. Por esta razón, la voluntad puede entenderse tanto como facultad apetitiva o como acto: mientras la primera significa la potencia espiritual por la cual no sólo somos atraídos por el bien sino también rechazamos el mal; la segunda se refiere propiamente al *querer* y, bajo esta consideración, sólo puede ser exclusivamente del bien en cuanto entendido, aunque no necesariamente objetivo, ya que puede ser aparente. Propiamente, la *appetitio* es un acto que nos inclina al bien: ya sea natural, como es la apetición de la propia perfección; ya sea sensitiva o espiritual, como es la apetición del bien sensible o racional:

Toda inclinación o apetición actual se sigue de una forma que le es proporcionada. Pero la forma proporcionada de la apetición racional o *volitio* es el bien entendido en cuanto entendido según esto: el bien entendido es objeto de la voluntad; *nihil volitum quin praecognitum* (...). La intelección o conocimiento del bien, que es el propio objeto de la volición, puede ser falsa con apariencia de verdad¹¹².

Según lo advertido por Donadío, la tendencia a nuestra beatitud se explica porque el hombre – como todo ente creado - apetece y quiere naturalmente la plenitud de su naturaleza, debido a que existe una proporción entre el apetente y su objeto. Esta tendencia es realmente objetiva, incluso cuando el apetito no haya encontrado su consumación: “Todo ente tiende a su propio bien que no es la consumación de su *esse*, pero, más profundamente, en todo ente se verifica una tendencia hacia aquel bien en que se consuma la plenitud de ser, el mismo Acto de Ser Subsistente, pues siendo que todo ente no es bueno sino en cuanto es cierta semejanza y participación del bien sumo, éste es apetecido en cualesquiera bienes que desatan la tendencia del ente”¹¹³.

¹¹² *Ibidem*, n.84/5: El teólogo salmantino no habla de *apetito* sino de *apetición*, porque se refiere al acto del sujeto apetente, pudiendo ser su misma substancia o una de sus facultades.

¹¹³ M.C. DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI, Tesis Doctoral: *Amor y bien. Los problemas del amor en Santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires, EDUCA, 1999, p.59: Si bien, nuestra beatitud objetiva con amor de *benevolencia*, no existe oposición entre uno y otro ya que así está planteado por el dinamismo humano en la consecución de su fin: “Esta aspiración a poseer la perfección (= beatitud formal) despierta y es trascendida, porque ese deseo no puede cumplirse dentro de los límites de su propio acto. Naturalmente, también, se encuentra

La razón formal de la beatitud – en cuanto fin consumativo de la creatura intelectual – importa la razón de perfecto y, por lo tanto, remite necesariamente a la actualidad del ente en el que se fundamenta la objetividad de la tendencia. De esta manera, el apetito natural de la beatitud no puede ser frustrado: “Evidenciamos que el bien es fundamento y causa de la deseabilidad, pues a medida que más nos acercamos a la razón de bien más se afianza tal fundamento de la deseabilidad. El ente como tal es fundamento último e implícito de la deseabilidad, mientras que el bien es el fundamento próximo”¹¹⁴.

Gracias al *esse* en cuanto actualidad de todas las perfecciones, el ente tiene razón de bien y del mismo modo como la Metafísica - en la indagación del *ens commune* - se remite a su Causa primera; así también y en la búsqueda de la consumación de su ser, el *appetens commune* – y sobre todo el hombre y el ángel por su potencia volitiva - desea necesariamente a Dios: “El amor como acto fundamental de la voluntad es un querer de la beatitud en el que el ente inteligente está solo frente al bien, porque si no se diera esa connaturalidad, si no fuera el bien de ese cognoscente, si no fuera su perfección, no habría razón para que lo amase”¹¹⁵.

La razón de bien – que es razón formal del propio objeto de la voluntad – no sólo se extiende al fin sino también a los medios, del mismo modo como la razón de verdad no sólo consiste en los principios sino también en las conclusiones: ahora bien, la voluntad en cuanto acto o *volitio* es sólo del fin porque éste es *per se* bueno y todo lo apetecible es en razón de él. Tal como explicásemos en el *capítulo primero* de la **Segunda Parte**, no es necesario que el fin sea alcanzado en *acto signato* sino basta que lo sea concretamente o en *acto exercito*, debido a que la finalidad siempre ejerce su causalidad en los medios conducentes a la beatitud. Si bien, el fin y los medios considerados en sí mismos o como bienes *materialiter* implican diversos actos volitivos y, así por ejemplo, alguien queriendo la salud como fin, luego quiere al médico como medio; *formaliter* sólo entraña un acto, en cuanto los medios son

en el mismo movimiento tendencial amando a Dios (= beatitud objetiva), puro acto de ser y bondad suma” (p.283, los paréntesis explicativos son nuestros).

¹¹⁴ *Ibidem*, p.125

¹¹⁵ *Ibidem*, p.157: “*Ipsum esse est similitudo divinae bonitatis; unde inquantum aliqua desiderant esse, desiderant Dei similitudinem et Deum implicite*” (DV, q.22, a.22 ad 2).

queridos por el fin y de este modo la *volitio* es un acto absolutamente simple e incomplejo.

Como todo acto en las creaturas implica movimiento, es necesario indagar en la causa o motivo de la *volitio* como acto primero y naturalísimo de la voluntad. Si bien, esta causa puede encontrarse tanto dentro como fuera del hombre volente, no es exacto hablar de causas *intrínsecas* y *extrínsecas* para explicar el motivo de la voluntad tal como hicieron Conrado Köllin o Juan de Santo Tomás. En efecto, estas causas no deben ser consideradas en sí mismas, sino sólo el movimiento que de ellas procede, según lo señalado tanto por el Padre Ramírez como el Santo Doctor:

Este movimiento es o *quoad specificationem* o *quoad exercitium*, por eso esta distinción que es más formal en este tema, debe ser dominante y primaria, mientras que la otra de interno y externo, debe ser secundaria y subordinada (...).

Una cosa necesita ser movida por otra en la medida que está en potencia para muchas cosas, pues es necesario que lo que está en potencia pase a acto mediante algo que esté en acto; y esto es mover. Ahora bien, se encuentra que una potencia del alma está en potencia para cosas diversas de dos modos: uno, en cuanto a hacer y no hacer (= *quoad exercitium*); el otro, en cuanto a hacer esto o aquello (= *quoad specificationem*)¹¹⁶.

El motivo *quoad specificationem* o por parte del objeto, señala al agente que le presenta a la voluntad su objeto propio, pudiendo ser inmediato o mediato ya sea por el intelecto o el sentido respectivamente. Mientras que el motivo *quoad exercitium* o por parte del sujeto, determina el motor por el cual la voluntad se pone en ejercicio pudiendo ser tanto interior o la misma voluntad; como exterior o cualquier agente, ya sea creado o increado. De esta manera, es posible entender porqué tanto interior como exterior constituye una distinción secundaria puesto que indica diferencias respecto al ejercicio de la voluntad, siendo un movimiento por modo de la causa eficiente; en cambio, la especificación lo es por modo de la causa final y, por lo tanto, tiene primacía al ser causa de la causalidad eficiente¹¹⁷.

Con respecto al motivo por parte del objeto, la voluntad es movida *quoad specificationem* y principalmente por el intelecto a su acto, pues especificar señala el movimiento que el objeto ejerce sobre la potencia: en efecto, el intelecto presenta o

¹¹⁶ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, n.125; I-II, q.9, a.1 (los paréntesis explicativos son agregados por el Padre Ramírez).

¹¹⁷ Cf. *Ibidem*, n.126/7

persuade a la voluntad su objeto propio y formal, porque las potencias son especificadas inmediatamente por sus actos propios¹¹⁸. No obstante, el acto de presentar a la voluntad el bien y la ponderación de su bondad, no pertenece al intelecto especulativo sino al práctico como explica el teólogo salmantino:

Si bien, el objeto no mueve a la voluntad si no es entendido; pero no basta que sea entendido, porque también el ente en cuanto verdadero es entendido y, sin embargo, como verdadero y como ente no mueven a la voluntad cuyo objeto formal es el bien. Entonces, es necesario que el

¹¹⁸ Para esclarecer el género de causas por las cuales el intelecto mueve a la voluntad, nuestro autor escribe un *Excursus* retomando las sentencias de célebres tomistas como Capreolo y Tomás de Vío (Cf. *Ibidem*, nn.145-176), clarificando el pensamiento de estos a la luz de la doctrina de Santo Tomás y que nuestro autor hace suya. Para el primero, el intelecto mueve a la voluntad *quoad specificationem* sólo en el género de la causa formal y final, pero de ningún modo en el de causa eficiente. La presentación del bien por parte del intelecto no es la especificación del acto de la voluntad, sino *causa* de la especificación de este acto: “(...) *dico quod voluntas non movetur effective ab obiecto, sed a se ipsa et a Deo*” (J. CAPREOLO, *Scriptum Super Sententiis*, ed. cit., II, d.24, a.3). Mientras que el ilustre Cardenal admite los tres géneros de causa para el objeto y el conocimiento del objeto, aunque no por igual ni en la misma razón: de esta manera, para causar el acto del apetito es necesario que éste actúe como causa activa principal y el objeto como secundaria: “*obiectum non est proprie alia causa activa, sed ipsi appetitui ratio causando effective speciem ipsius actus*” (CAYETANO, *Commentaria in Summam Theologicam (In Primam Pars)*, ed. cit., q.80, a.2, n.6). El objeto es como el instrumento o razón por el que se causa la volición, mientras que el apetito es su causa principal. Ahora bien, el teólogo salmantino resolverá esta discusión *in mente Sancti Thomae*: la posición de Capreolo *ut littera*, corrobora la de Santo Tomás pues - a lo largo de esta cuestión (I-II, q.9, aa.1-6) - el Santo Doctor señala que el intelecto mueve a la voluntad presentándole su objeto - al modo de principio formal - y de lo que se sigue su especificación; a diferencia de Dios o la misma voluntad que se mueve eficientemente, siguiéndose su ejercicio. Esto ya había sido aseverado en *De Veritate* donde el Angélico sostenía: “*voluntas potest intelligi immutari ab aliquo dupliciter: uno modo, sicut ab obiecto suo, sicut voluntas immutatur ab appetibili; alio modo, potest intelligi voluntas immutari ab aliquo per modum causae efficientis (...). Intellectus movet per modum finis; hoc enim modo se habet bonum apprehensum ad voluntatem*” (DV, q.22, a.9; ad 3). Por otro lado, la posición del Cardenal Cayetano no sólo coincide *ut littera* sino también *ut spiritus* con la del Santo Doctor porque penetra más sutilmente en su pensamiento. En efecto, el objeto concurre como causa secundaria en la especificación de la volición, aunque no propiamente como causa eficiente, sino *efficiendi ratio* tal como explica Santo Tomás en los tres siguientes artículos de la cuestión veintidós: “*Ratio autem agendi est forma agentis per quam agit; unde oportet insit agenti ad hoc ut agat. Non autem inest secundum esse naturae perfectum (= secundum esse reale), quia hoc habitus quiescit motus, sed inest agenti per modum intentionis*” (a.12). La distinción entre facultad activa y pasiva proviene del objeto: si ésta lo transmuta será activa; mientras que si es movida por él, será pasiva. Si bien, el intelecto – facultad activa - mueve a la voluntad – facultad pasiva – por modo del fin, este movimiento pertenece de algún modo al género de la causa eficiente en cuanto la volición implica la adquisición de algo nuevo. Justamente, lo nuevo es la especificación de la voluntad por parte del objeto que viene presentado por el intelecto. Habíamos dicho en el *capítulo primero* de la **Segunda Parte** que el fin es causa eficiente no en cuanto al *esse*, sino en razón de causalidad; pues la eficiencia es causa en cuanto obra, pero no obra sino es en razón del fin y, por lo tanto, de éste recibe su causalidad eficiente de acuerdo a estas palabras de nuestro autor: “*Unde causa efficiens et finalis secundum rationem causandi non sunt irreductibiles, sed e contra se mutuo compenetrant et in idem incidunt saltem specie*” (n.171). Por esta razón, la doctrina del Cardenal Cayetano no niega la de Capreolo, sino la completa y resuelve a través de las razones formales de las causas aplicadas al intelecto y voluntad: la causalidad eficiente se compara a la final como el efecto propio a la propia causa.

objeto aprehendido, lo sea en cuanto bueno o malo o como apetecible o rechazable, y como tal sea presentado o persuadido a la voluntad¹¹⁹.

Así como la imaginación es incapaz de mover al apetito sensitivo si no es en comunión con los datos de la cogitativa, ya que aquélla aprehende intenciones sin delectación o dolor; así también, el intelecto especulativo aprehende al ente *ut verum* pero sin ningún orden al apetito y abstrayéndolo del bien y el mal, a diferencia del intelecto práctico que mueve a la voluntad no en cuanto simplemente aprehendente sino judicante. La razón de bien se sigue de un juicio práctico, particularmente del primero que es la *sindéresis* y, sólo de este modo, puede ser presentado a la voluntad; del mismo modo como la razón de verdad se encuentra en el juicio especulativo y consigue mover al intelecto a la conclusión:

El intelecto mueve a la voluntad antecedente e independientemente de la voluntad en cuanto al primer *querer*: sin embargo, la voluntad no mueve al intelecto sino con dependencia de la moción del intelecto, quien aprehende este mover como bueno: por eso, el intelecto mueve *per se* a la voluntad; pero la voluntad mueve al intelecto como *per accidens* o más bien por otro, que es ciertamente el mismo intelecto¹²⁰.

Ahora bien, como el efecto no se sigue de cualquier causa, sino de una propia y adecuada; de la intelección de la razón formal de la beatitud que es el fin del hombre, naturalmente debe seguirse el movimiento de la voluntad tanto *quoad specificationem* como *quoad exercitium*: este bien – como su objeto propio - no consiste necesariamente en la visión beatífica, por lo cual no puede existir un *deseo natural de lo sobrenatural*.

La voluntad también puede ser movida *quoad specificationem* por el apetito sensitivo aunque indirecta y mediatamente, porque las pasiones excitan la cogitativa que influye inmediatamente en la imaginación, constituyendo la materia causante de la intelección del objeto y que será presentado a la voluntad. Además, tanto la voluntad como el apetito sensitivo están radicados en la misma esencia del alma y de la que son potencias; por lo tanto, cuando una potencia es exigida, la otra se debilita y, así por ejemplo, el rubor de la pasión causa el debilitamiento de la voluntad porque la energía del alma es finita y limitada. Empero, la voluntad no es movida por el

¹¹⁹ *Ibidem*, n.134

¹²⁰ *Ibidem*, n.177

apetito sensitivo inmediatamente porque el bien sensible o corporal no es su objeto inmediato y propio, sino sólo el bien inteligible y espiritual¹²¹.

Con respecto al motivo por parte del sujeto, la voluntad puede ser movida *quoad exercitium* ya sea por sí misma, por un principio exterior, un cuerpo celeste o Dios. Ciertamente, la voluntad no sólo se mueve por sí misma sino también mueve las otras potencias del alma a sus operaciones propias, en cuanto dependen de ella por el acto de uso - sea para obrar o no - pues el objeto de la voluntad es el bien común de todas ya que tiene razón de fin. En efecto, las perfecciones de las otras potencias están incluidas en el objeto de la voluntad como bienes particulares, de acuerdo a lo que explica el Angélico: “El hombre naturalmente quiere no sólo el objeto de la voluntad, sino también lo que conviene a otras potencias como el conocimiento de lo verdadero, que corresponde al entendimiento; o el ser, el vivir y otras cosas semejantes, que se refieren a la consistencia natural”¹²².

Además, del mismo modo como el intelecto se mueve a sí mismo *quoad exercitium* al conocimiento de la conclusión por el conocimiento de los principios; así también, la voluntad *seipsam movet* a la volición de los medios por la volición del fin. Si bien, es imposible que un mismo efecto proceda de dos causas eficientes inmediatamente, como sucedería con la voluntad al ser movida por sí misma y por el intelecto; debe decirse que la voluntad es movida por distintos géneros de causalidad: mientras el intelecto la mueve *ex parte obiecti* y según la causa formal y final; a sí misma se mueve *ex parte subiecti* y según la causa eficiente¹²³.

Cuando la voluntad es movida por un principio exterior, nos referimos a su acto relacionado con el fin último, debido a que éste es un objeto exterior al hombre volente como es la beatitud objetiva. Cuando el hombre se apetece a sí mismo como fin, este deseo constituye el objeto de una volición refleja, lo que es imposible para el *querer* en sí mismo considerado al ser éste una volición directa, pues todos los actos primeros de las potencias humanas implican un objeto exterior a ellas. Este primer acto de la voluntad no puede ser causado por el intelecto, porque éste mueve a la voluntad sólo *quoad specificationem* y no *quoad exercitium*; como tampoco por la

¹²¹ Cf. *Ibidem*, nn.193-208

¹²² I-II, q.10, a.1

¹²³ Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, nn.221-227

misma voluntad, ya que nada mueve si primero no está en acto, pero la voluntad antes del *querer* o la volición primera se encuentra en potencia¹²⁴.

La potencia apetitiva racional no se mueve a sí misma *quoad exercitium* sino es mediante el consejo y su juicio práctico que ya presuponen la volición del fin: “Por consiguiente – afirma Santo Tomás – es necesario afirmar que la voluntad necesita arrancar del impulso de algo exterior que la mueva para su primer movimiento, como concluye Aristóteles en la *Ética a Eudemo*”¹²⁵. Por esta razón, Dios como causa primera mueve tanto a las causas naturales como voluntarias, lo que no implica necesidad: puesto que, así como al mover las causas naturales no impide que sus actos sean naturales; así tampoco, al mover las voluntarias atenta contra su voluntariedad. En definitiva, Dios como beatitud objetiva del hombre, responde a un principio metafísico que no niega nuestro libre albedrío.

Dentro de los principios exteriores motivos de la voluntad, distinguimos los agentes creados como el Increado. En los primeros, la historia de la Filosofía destaca a los agentes cósmicos, el intelecto agente y a los ángeles: no obstante, ninguno puede mover a la voluntad directa e inmediatamente porque no son objetos proporcionados y adecuados a la potencia apetitiva racional que sólo es el bien universal. Además, como el alma humana – y por lo tanto la voluntad - no es causada por ninguno de estos principios exteriores creados, tampoco tienen la capacidad de causar la volición primera sino solamente el Creador o causa eficiente primera de ésta. Ahora bien, la experiencia consta que puede haber una influencia accidental y ocasional de los agentes cósmicos y así, por ejemplo, nuestro cambio de temperamento que varía de acuerdo a las condiciones climáticas o el influjo del sol o la luna en nuestros órganos corporales que modifican nuestra percepción¹²⁶.

Por otro lado, recordemos que Avicena y Avempace pusieron el fin último del hombre en la conjunción de nuestra alma con el intelecto agente, el cual - como *anima coeli* - influye en nuestro intelecto. Pero debe negarse esta suposición, porque el intelecto agente separado no existe ni tampoco como alma de los cuerpos celestes quienes son inanimados. Sin embargo, como explica el teólogo salmantino, la

¹²⁴ Cf. *Ibidem*, n.233

¹²⁵ I-II, q.9, a.4

¹²⁶ Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, n.251

noción de intelecto separado conviene *ex parte* con la noción católica de los ángeles y por eso es necesario considerar si nuestra voluntad puede ser movida por ellos:

La voluntad del hombre – sostiene nuestro autor – puede ser movida por los ángeles o substancias separadas *quoad specificationem* o por parte del objeto; (...) pero no puede ser movida *quoad exercitium* al primer acto¹²⁷.

En efecto, el ángel puede ser objeto de la volición humana en cuanto puede presentar a nuestra voluntad objetos inteligidos por nuestro intelecto y así, por ejemplo, cuando asume visiblemente algún cuerpo o invisiblemente conmueve los órganos de nuestros sentidos exteriores e interiores, además de confortar a nuestro intelecto mediante la ilustración y proposición de verdades inteligibles adecuadas a sus fantasmas. Sin embargo, el ángel no puede mover a la voluntad humana a su primer acto porque no es su causa eficiente propia, ya que no tiene el poder de crear; como tampoco es instrumento de creación como creyeron los neoplatónicos y, por lo tanto, su contemplación y amor no pueden constituir nuestra beatitud perfecta¹²⁸.

Por esta razón, en el artículo último de esta cuestión novena, Santo Tomás señalará enfáticamente que la voluntad puede ser movida por un principio exterior que es *a Deo solo*: “La causa (del movimiento) de la voluntad solo puede ser Dios y esto es claro por dos razones: la primera, porque la voluntad es una potencia de un alma racional, que sólo es causada por Dios mediante creación. La segunda, porque la voluntad está ordenada al bien universal”¹²⁹. Dios no sólo puede ilustrar nuestro intelecto y persuadirnos al bien, moviendo nuestros sentidos y afectos, sino también infundirles nuevas luces y confortar la preexistente, exhibiendo nuevos objetos a nuestras potencias espirituales. No existe ninguna resistencia por parte de la creatura a la voluntad divina, incluso dentro del corazón humano y su potencia obediencial, pues todo lo que Él quiere, lo hace: Dios es causa eficiente propia de nuestra voluntad y, por lo tanto, es el principio motor de nuestra voluntad que se ordena a Él como fin último¹³⁰.

¹²⁷ *Ibidem*, nn.257 y 259: “*Angeli solum movent intellectum nostrum ex parte obiecti vel per ordinem ad obiectum, et ideo obiective etiam possunt movere aliquo modo voluntatem*” (n.288).

¹²⁸ Cf. *Ibidem*, n.260

¹²⁹ I-II, q.9, a.6: El Apóstol explica este movimiento admirablemente: “*Cum metu et tremore vestram salutem operamini; Deus est enim qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate*” (Phil. 2, 12-13).

¹³⁰ Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, n.272

Así como todo ente participado deriva del ente por esencia; así también todo movimiento deriva del primer motor inmóvil y, de este modo, el *querer* o la volición primera - como movimiento participado - es un tránsito de la potencia al acto de querer mediante la influencia causal eficiente de Dios. Si bien, el ángel – como otros agentes y objetos – pueden mover *quoad specificationem* a la voluntad a su primer acto, sólo Dios puede hacerlo *quoad exercitium* como explica el teólogo salamantino:

Sólo Dios es fin propio y adecuado de la voluntad y su beatitud, porque sólo Dios es bien fontal y universal de todo bien, capaz de saciar plenamente la capacidad apetitiva de la voluntad. El orden de los agentes debe responder al orden de los fines; por eso, sólo Dios, que es fin propio y adecuado de la voluntad, puede ser causa propia y adecuada de su ser y obrar - o moverse - hacia el bien universal¹³¹.

Que Dios mueva a la voluntad *quoad exercitium* significa que es capaz de transmutar su interior y desde su raíz, lo cual es exclusivo del agente que tiene pleno dominio sobre ella y esto sólo sucede con el Creador: en efecto, Él crea la misma esencia del alma y, por lo tanto, debe estar presente en ella como toda causa eficiente lo está en su efecto y de modo íntimo por la conservación, en cuanto continuación de la creación. Porque la esencia y el acto de ser constituyen los principios más profundos de la creatura, nadie puede estar presente en ellos sino sólo Dios y, como la voluntad dimana de la esencia del alma, necesariamente debe estar en esta potencia apetitiva excitándola naturalmente tanto a su movimiento natural como voluntariamente elícito:

Porque el primer movimiento de la voluntad o el querer es máximamente natural de ella, en cuanto se acerca máximamente a su naturaleza y por tanto más cerca de la naturaleza (del alma); y sobre todo es máximamente voluntario, porque precisamente por aquél se la llama voluntad, y el resto (de los actos elícitos) se dicen voluntarios por relación al primero¹³².

Por otro lado, la volición del fin como efecto del movimiento divino, también causa la volición de los medios conducentes a él porque la voluntad se mueve a sí misma a raíz del impulso de la volición primera: ciertamente, el querer *a se* no sólo implica querer, sino también, obrar o moverse en la consecución del objeto querido. Ahora bien, respecto de la volición primera nunca puede darse pecado porque la voluntad - al ser movida por Dios - tiende necesariamente al bien; sin embargo, luego

¹³¹ *Ibidem*, n.278

¹³² *Ibidem*, n.280

de esta volición, la voluntad puede determinarse a objetos particulares que algunas veces son malos o aparentemente buenos, por lo que este movimiento no es producido por Dios sino por sí misma e indicando una deficiencia propia como es explicado por el Padre Ramírez al comentar simultáneamente la respuesta tercera de este artículo: “Dios, como motor universal, mueve la voluntad del hombre hacia su objeto universal que es el bien (= en común o universal, éste es el propio objeto de la voluntad). Y sin esta moción universal, el hombre no puede querer nada (= el hombre nada puede querer, es decir, no puede producirse el acto de querer). Pero el hombre se determina (= se mueve) mediante la razón (= por el consejo o el imperio) a querer esto o aquello (= objeto particular) que (algunas veces) es un bien verdadero y (otras) solo un bien aparente (= la voluntad se mueve a sí misma hacia la volición de los medios o de los bienes particulares por la volición del fin o el bien universal)”¹³³.

A lo largo de la cuestión décima, Santo Tomás indagará en el modo del movimiento de la voluntad, penetrando en la psicología del querer, a diferencia del artículo anterior donde se preguntaba acerca del objeto motivo de la potencia apetitiva racional: en otras palabras, el Santo Doctor transita del motivo pasivo - *ex obiecto* - al activo - *ex subiecto* - de la voluntad al ser ambas mociones son correlativas. Como la primera consideración del movimiento pertenece a la *Physica*, también es necesario que el querer - como primer movimiento de la voluntad - sea considerado en relación a la naturaleza. Seguramente ya hemos arribado a lo que el Padre de Lubac comprende por *désir naturel*, es decir, el primer movimiento natural de la voluntad con respecto a su fin y que Santo Tomás comienza a desarrollar en el artículo primero. Sin embargo, no existe una contraposición necesaria entre movimiento natural y necesario como plantea el teólogo lionés, debido a que se relacionan según una prioridad y posterioridad pues todo lo natural es necesario, pero no al revés; sino entre necesario y contingente, modos contrarios pero que están presentes naturalmente en la voluntad y, de esta manera, el hombre quiere necesariamente su fin último pero contingentemente los medios conducentes a él.

¹³³ I-II, q.9, a.6, ad 3; S. RAMÍREZ, *op. cit.*, n.291: Sin embargo, esto no siempre sucede, porque para la volición del bien y fin sobrenaturales, la voluntad necesita de un *movimiento especial* de Dios como autor del orden sobrenatural según lo establecido por el Santo Doctor: “*Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum quod (semper) est bonum, sicut in his quos movet per gratiam*” (I-II, q.109, a.2).

Por esta razón, el Padre Ramírez nos explica qué debemos entender realmente por los términos *natura* y *naturale*: el primero deriva de *nativitas* y se impone para significar la generación o germinación del viviente, lo cual también se manifiesta en el término griego φύσις, del que proviene φύω y φύμι y que significan germinado y planta respectivamente, derivando más tarde en el término latino *fecunditas*. De allí que *nativitas* se extendió para significar el período final o término del nacimiento - es decir, la forma de la cosa generada – puesto que el movimiento *ut passio* recibe el nombre por su término propio y formal: en efecto, aquello hacia lo cual tiende el nacimiento es la forma, ya que *forma est natura*. Como toda pasión es fruto de alguna acción, el término pasó a significar tanto al principio activo como pasivo de la generación, lo cual también responde a todo el compuesto de materia y forma, que es la esencia o especie del ente. Pero como el ente espiritual es inmaterial, *natura* también designa su esencia en cuanto se ordena a su operación propia, mientras que *essentia* significará aquello por lo cual el ente tiene el *esse* o acto de ser¹³⁴.

Con respecto al segundo, *naturale* es la adjetivación del sustantivo *natura* y se relaciona con éste como el accidente con la substancia: ahora bien, no todo accidente de la naturaleza puede decirse natural, sino sólo aquellos que dimanen de la esencia o φύσις. De esta manera, *naturale* también puede entenderse como opuesto a *supernaturale* y *voluntarie*: por un lado, lo sobrenatural no es causado por los principios de la naturaleza ya que lo excede; por otro, lo voluntario o libre proviene de la deliberación determinándose a muchas cosas de modo contingente, mientras que lo natural procede de los principios naturales determinándose a algo uno que es el fin último¹³⁵.

Habiendo aclarado estos términos, podemos comprender en qué sentido el Angélico se pregunta si la voluntad quiere algo naturalmente o *aliquid vult naturaliter* y responde: “Lo que tiende por naturaleza la voluntad; lo mismo que cualquier potencia a su objeto, es al bien en común y también al fin último que se comporta en lo apetecible como los primeros principios de las demostraciones en lo inteligible; y, en general, a todo lo que conviene a quien tiene voluntad según su

¹³⁴ Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, n.294

¹³⁵ Cf. *Ibidem*, n.295

naturaleza”¹³⁶. Todos los agentes y de cualquier género obran naturalmente por algo: así, por ejemplo, el fuego calienta, las potencias tanto activas como pasivas irrumpen en actos y movimientos propios y, finalmente, también Dios tiene operaciones naturalmente inmanentes o *ad intra* como son las procesiones personales. De modo semejante, en el orden del obrar se encuentra primero el movimiento natural y necesario y, sobre éste, el voluntario o el sobrenatural como explica el teólogo salamantino:

Debe decirse que la voluntad no sólo es natural sino también libre, y que primero le conviene el *esse* natural que el *esse* libre; por lo que también, cuando *quiere* le conviene primero *querer naturalmente* que *querer libremente*; y, en este sentido, se distingue la voluntad *ut natura* y la voluntad *ut ratio*, que es distinción de actos y no de facultad, del mismo modo como se distingue el intelecto *ut intellectus* y el intelecto *ut ratio*¹³⁷.

Además, así como el intelecto naturalmente tiende a los primeros principios que naturalmente conoce; así también, la voluntad – como cualquier potencia – tiende a su objeto formal que es la beatitud, apeteciéndola naturalmente en cuanto conveniente a ella debido a que el apetito del fin último o bien universal es común a todos los hombres en cuanto apetentes. Este apetito de bien universal no implica sólo una parte de nuestra esencia, sino a toda la naturaleza humana porque la voluntad es el apetito del hombre en cuanto hombre y, por lo tanto, también tiende al bien del intelecto y del resto de las facultades orgánicas¹³⁸.

Ahora bien, es necesario preguntarse si la voluntad es movida necesariamente por su objeto, a lo que el Padre Ramírez responde:

La voluntad es movida por necesidad *quoad specificationem* por el objeto al que es naturalmente movida o inclinada; (...) pero al acto *quoad exercitium* no es movida por la fuerza de ningún objeto¹³⁹.

Toda potencia se mueve necesariamente a su especificación por el objeto hacia el cual se refiere trascendentalmente, porque todo lo natural es necesario como

¹³⁶ I-II, q.10, a.1

¹³⁷ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, n.300: En efecto, la voluntad *ut ratio* opera porque quiere y por eso libremente; mientras que la *ut natura* opera porque es y de modo determinado.

¹³⁸ Recordemos que la voluntad sólo apetece la beatitud en cuanto el intelecto aprehende la razón formal de su objeto: “*Si ergo (intellectus) apprehendatur aliquid ut bonum conveniens secundum omnia particularia quae considerare possunt, ex necessitate movebit voluntatem; et propter hoc homo ex necessitate appetit beatitudinem*” (DM, q.6, a.1).

¹³⁹ *Ibidem*, nn.315 y 319

también esencial, y, por esta razón, la voluntad necesariamente está inclinada a la beatitud natural o conveniente a su naturaleza. No obstante y como lo manifiesta la experiencia, la voluntad no siempre quiere en acto algún objeto o bien, y así sucede cuando no queremos a Dios como objeto de la beatitud o incluso nuestra vida en acto, siendo que estos objetos siempre permanecen iguales como explica el Aquinate: “Si se propone a la voluntad un objeto que sea universalmente bueno y bajo todas las consideraciones, necesariamente la voluntad tenderá a él si quiere algo, pues no podrá querer otra cosa. Pero si se le propone un objeto que no sea bueno bajo todas las consideraciones, la voluntad no será arrastrada por necesidad”¹⁴⁰. Empero, es posible que la voluntad pueda moverse necesariamente *quoad exercitium* en el estado de separación, donde quiere siempre en acto al bien infinito debido a la posesión habitual de la beatitud.

En el artículo cuarto y último de la cuestión undécima, el Santo Doctor se pregunta acerca de si la voluntad se mueve necesariamente no por moción de cualquier objeto sino de Dios. Este artículo se encuentra emparentado con algunos otros a lo largo de la Suma Teológica y que versan sobre temas controvertidos como la pre-ciencia y providencia divinas además de la predestinación. Según nuestro autor, a partir del *fatalismo filosófico* de los estoicos, para quienes Dios impone una necesidad indeclinable en su gobierno del Universo; derivó el *fatalismo teológico* de Lutero, Bayo y Calvino que negaba el libre albedrío de la creatura por estar sometida a su Creador. Por el contrario, existieron aquellos que negaban la predestinación divina - o la admitían sólo de algún modo - con el fin salvar la libertad de la voluntad humana y la contingencia de las realidades creadas, como Cicerón y los pelagianos¹⁴¹.

No obstante, nuestra religión admite - al mismo tiempo - la predestinación y el gobierno divino sobre todas y cada una de sus creaturas, como también la contingencia de nuestra voluntad y su libre albedrío:

La voluntad es movida por Dios como por un motivo exterior, por modo de objeto o *quoad specificationem*, algunas veces necesariamente, y otras contingente o libremente (...). Es movida *quoad exercitium* o por modo

¹⁴⁰ I-II, q.10, a.2

¹⁴¹ Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, n.338

de sujeto, algunas veces necesariamente, y otras contingente o libremente, pero siempre eficaz e infaliblemente¹⁴².

Para que algún objeto mueva a la voluntad necesariamente *quoad specificationem* se requieren dos razones: la primera, que sea un bien adecuado o sobrexcedente a la capacidad volitiva de la voluntad como es el bien universal o infinito: Dios constituye este bien que no encierra ningún mal y por eso se adecua – beatitud *natural* - o excede – beatitud *sobrenatural* - a la capacidad de la voluntad; la segunda, que tal objeto sea entendido por el intelecto y prácticamente propuesto a la voluntad para apetecerlo: Dios puede ser contuido en la esencia del alma separada sin la mediación de ninguna especie, como hubiese sucedido durante beatitud *natural consummata*; o ser entendido en Sí mismo, exhibiéndose como tal para ser conocido por nuestro intelecto y presentado a nuestra voluntad para ser querido, como ocurre en la visión beatífica. Sin embargo y como sucede durante el estado de unión, algunas veces este bien universal no es exhibido infaliblemente a nuestro intelecto ni tampoco puede ser propuesto al amor perfecto de la voluntad, faltando la segunda condición requerida para ser movida necesariamente *quoad specificationem* por parte de Dios¹⁴³.

Ciertamente, Él puede proponerse como objeto de la voluntad mediante el intelecto, es decir, a través del conocimiento metafísico que tenemos acerca de la virtud y efectos ejercidos sobre el resto de las creaturas; sin embargo, esta volición de lo conocido no satisface toda la capacidad de la voluntad, de manera que Dios puede mover a la voluntad no necesaria sino contingente e inadecuadamente¹⁴⁴. Ahora bien, Dios la mueve *quoad exercitium* según las exigencias y condiciones de nuestra voluntad y de Él, mediante una moción pasiva y activa respectivamente: en

¹⁴² *Ibidem*, n.339: Con otras palabras, Santo Tomás señala: “*Potest autem voluntas moveri sicut ab obiecto, a quocumque bono; non tamen sufficienter et efficaciter nisi a Deo. Non enim sufficienter aliquid potest movere aliquod mobile, nisi virtus activa moventis excedat, vel saltem adaequet virtutem passivam mobilis. Virtus autem passiva voluntatis se extendit ad bonum in universali, est enim eius obiectum bonum universale, sicut et intellectus obiectum est ens universale. Quodlibet autem bonum creatum est quoddam particulare bonum, solus autem Deus est bonum universale. Unde ipse solus implet voluntatem, et sufficienter eam movet ut obiectum*” (I, q.105, a.4).

¹⁴³ Cf. *Ibidem*, n.340-343

¹⁴⁴ Por esta razón, no puede existir un deseo eficaz y necesario acerca de la visión beatífica: “*La connexion entre Dieu et le bien universel n'est pleinement manifeste que pour ceux qui voient Dieu face à face, elle ne l'est pas pour nous, encore que par nos démonstrations nous puissions, avec saint Thomas, prouver avec évidence qu'il en est ainsi*” (A. GARDEIL, “Le désir naturel de voir Dieu”, ed. cit., p.405).

ambos movimientos, no hay violencia sino conformidad a nuestra naturaleza, porque es propio de la Divina Providencia conservar y no destruir el orden natural de las cosas¹⁴⁵.

De esta manera, la moción pasiva o *ex parte voluntatis* implica que puede ser naturalmente movida a su objeto – ya sea Dios en cuanto contenido como claramente visto - de modo necesario; o también movida contingente y libremente respecto de los medios conducentes al fin último y que no ha sido patentemente conocido ni prácticamente poseído. Mientras que la moción activa o *ex parte Dei* responde a la misma naturaleza divina en cuanto causa eficacísima y universal, debido a que ninguna operación - o acto elícito – de alguna creatura espiritual escapa a su dominio e influencia según lo afirmado por el teólogo salmantino:

Es necesario que la voluntad sea movida por Dios al acto *quoad exercitium* de dos maneras: durante esta vida y en el orden natural, al bien en común; en la Patria y en el orden sobrenatural, a Dios o el Bien Subsistente claramente visto¹⁴⁶.

Para concluir este capítulo, repasaremos el *corolario* con el que nuestro autor resume el género de movimientos tanto *quoad specificationem* como *exercitium*, configurando una revisión acerca de las principales ideas vertidas en el párrafo. Este género de movimientos no sólo se da en la voluntad sino en cualquier potencia operativa:

Así, la vista ve el blanco o el negro (*specificatio*) y ve en acto o no ve (*exercitium*); y, semejantemente, el intelecto entiende a Dios o la creatura, la substancia o el accidente, el espíritu o el cuerpo (*specificatio*) y, algunas veces, entiende en acto o no entiende (*exercitium*)¹⁴⁷.

Mientras el movimiento *quoad specificationem* es por modo del objeto y el fin, siendo una moción moral o metafórica porque mueve intencionalmente y no

¹⁴⁵ “*Et sicut non est contra rationem naturae quod motus naturae sit a Deo sicut a primo movente, inquantum natura est quoddam instrumentum Deo moventis; ita non est contra rationem actus voluntarii quod sit a Deo, inquantum voluntas a Deo movetur. Est tamen commune de ratione naturalis et voluntarii motus, quod sint a principio intrinseco*” (I-II, q.6, a.1 ad 3).

¹⁴⁶ *Ibidem*, n.345: Además, el Santo Doctor señala que nuestra voluntad – en cuanto libre y contingente – también es movida por Dios de manera inmutable e infalible, pues todo lo mueve proporcionalmente y según su modo: “*Deus movet quidem voluntatem immutabiliter propter efficaciam virtutis moventis, quae deficere non potest; sed propter voluntatis motae, quae indifferenter se habet ad diversa, non inducitur necessestas, sed manet libertas; sicut etiam in omnibus providentia divina infallibiliter operatur, et tamen a causis contingentibus proveniunt effectus contingenter, in quantum Deus omnia movet proportionabiliter, unumquodque secundum suum modum*” (DM, q.6, a.1 ad 3).

¹⁴⁷ *Ibidem*, n.353

como existente; el movimiento *quoad exercitium* es por modo de la causa eficiente, siendo una moción física que provoca el impulso, aunque se subordina a la especificación porque la finalidad es causa de la causalidad eficiente. Por esta razón, comparando entre sí aquello que pertenece tanto al intelecto como a la voluntad, debemos decir que *intellectus absolute et simpliciter est prior voluntate* porque aquél responde al movimiento *quoad specificationem* respecto de ésta, mientras que a la voluntad se le atribuye el movimiento *quoad exercitium* sobre el intelecto: en efecto, la voluntad nunca podrá moverse sino en orden a un objeto – bueno si es apetecible o malo si es rechazable – que ha sido previamente presentado por el intelecto y de cuya aprehensión se sigue el acto elícito del *querer*, como es resumido cabalmente por nuestro autor:

Tal es el orden de estos movimientos: a) moción del intelecto *quoad specificationem* a su acto (= por su naturaleza y por su objeto formal); b) moción del intelecto *quoad exercitium* al primer acto o aprehensión y su primer juicio acerca de aquel objeto; c) moción del intelecto y del objeto inteligido en la voluntad *quoad specificationem* acerca de su primer acto; d) moción de la voluntad *quoad exercitium* al primero de todos sus actos, es decir, la primera volición del fin o de aquel primer objeto inteligido; e) y de allí, puesta la voluntad en acto segundo, ella misma mueve tanto al intelecto como a las otras potencias del alma y a sí misma *quoad exercitium* al resto de los actos acerca de los medios¹⁴⁸.

Empero, el *querer* como primer movimiento de la voluntad *quoad exercitium* no se explica exclusivamente por el intelecto en acto; como tampoco la voluntad – no todavía en acto segundo – puede explicar el primer acto intelectual *quoad exercitium*. En efecto, la potencia intelectual no puede ser reducida por sí misma al acto segundo si no es por el Ente en acto; y, sin embargo, tal acto es elicitado por el mismo intelecto, en cuanto entender es esencialmente un acto vital, más aún el primer acto que debe ser naturalísimo. Por lo tanto, es necesario que sea movido al ejercicio de esta primera intelección por algún agente exterior que es Dios, como causa eficiente propia de nuestra alma e intelecto y quien siempre entiende en acto como Suma Inteligencia. De manera semejante, la voluntad tampoco puede ser reducida al acto segundo de la primera volición, ni incluso por el mismo objeto inteligido porque éste no la mueve *quoad exercitium* sino sólo *quoad specificationem*. Luego, la voluntad

¹⁴⁸ *Ibidem*, n.358

es movida a su primera volición por Dios en cuanto su causa eficiente y Suma Voluntad:

Eficiente, natural y físicamente, tanto el intelecto como la voluntad son movidas sólo por Dios en cuanto principio exterior, y esto se lleva a cabo a través del instinto divino, que al mismo tiempo implica la instigación ilustrativa en el intelecto como la inspiración impulsiva en la voluntad¹⁴⁹.

Estos tres actos en el orden de la intención – *velle, frui e intendere* – son específicamente distintos ya que, a pesar de compartir el mismo objeto material que es el fin, la razón formal por la que es alcanzado no es la misma: en el *velle*, la razón formal del fin es absoluta, en cuanto abstraído de su presencia o ausencia; en el *frui*, incluye posesión y presencia; y en el *intendere*, la razón de fin es ejercida en relación a los medios conducentes a él, lo que supone su ausencia. Además, debe decirse que la intención difiere menos con el querer y la fruición, que con la elección; pues ésta corresponde a un género distinto como son los actos pertenecientes al orden de la ejecución. El querer y la fruición sólo convienen en el fin, mientras que la intención también se refiere a los medios; por esta razón, en el estado de alma separada sólo permanecerán el *velle* y la *fruitio*.

Si bien, *in genere* es posible decir que el *deseo natural* es universal porque todo ente desea su perfección; *in specie* es propio de la creatura intelectual o racional, como primer acto elícito de su potencia apetitiva espiritual, en cuanto es capaz de alcanzar a su misma causa eficiente que es Dios¹⁵⁰. Sin embargo, como este deseo pertenece a su naturaleza operante - ya que procede de sus facultades apetitivas

¹⁴⁹ *Idem*: Como bien señala el Padre Ramírez, estos movimientos se hacen al mismo tiempo, al modo de una moción virtual denominada *divinus instinctus* y que eminentemente abarca la ilustración del intelecto y la impulsión de la voluntad. Por otro lado, no es posible proceder hasta el infinito buscando la causa del primer acto intelectual como volitivo: “*non oportet procedere in infinitum, sed statim in intellectu sicut in primo. Omnem enim voluntatis motum necesse est quod praecedat apprehensio, sed non omnem apprehensionem praecedit motus voluntatis; sed principium consiliandi et intelligendi est aliquod intellectivum principium altius intellectu nostro, quod est Deus, ut etiam Aristoteles dicit in Ethicae Eudemicae, et per hunc modum ostendit quod non est procedere in infinitum*” (I, q.82, a.4 ad 3).

¹⁵⁰ Si bien, Donadío no utiliza la terminología de nuestro autor, también distingue estos dos aspectos del deseo natural: por un lado, *in genere* “el origen de la tendencia apetitiva radica en el acto que tiende a superarse y a encontrar el llamado de infinitud que toda naturaleza reclama. En este deseo prístino habremos de encontrar, en todo ente, el deseo natural de amar a Dios sobre todo, o sea la apetencia de lo Absolutamente saturante” (M.C. DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI, *Los problemas del amor en Santo Tomás de Aquino*, ed. cit., p.160). Por otro, *in specie* “la moción de su bien natural, que se concreta en el mismo Acto de Ser Subsistente, lejos de coartar (= a la voluntad) su libertad la amplía, al desprenderla de los bienes que realmente no pueden consumir su apetencia de bien y le da sentido de totalidad al atraerla al fin realmente último” (p.186).

- es imposible que tenga por objeto o se refiera trascendentalmente a alguna realidad desproporcionada como es la visión beatífica. Siendo naturalmente movida por Dios, este primer acto procedente de la voluntad *ut natura* es conforme al apetito racional, es decir, consecuente del bien aprehendido por la razón, siendo un acto indeliberado y que no supone el consejo como sucede con la elección¹⁵¹. Aunque la primera volición proceda natural y necesariamente de nuestra potencia apetitiva, tiene la finalidad de ser activa o libremente aceptada y, por eso, la moción divina - en cuanto impulsora *antecedenter* de nuestra voluntad - puede ser *consummative* consentida o rechazada aunque sólo durante esta vida¹⁵².

¹⁵¹ “*Quando ergo ex propria ratione, adiutus divina gratia, apprehendit aliquod speciale bonum, ut suam beatitudinem, in quo vere sua beatitudo consistit, tunc meretur, non ex hoc quod appetit beatitudinem quam naturaliter appetit, sed ex hoc quod appetit hoc speciale **quod non naturaliter appetit**, ut visionem Dei, in quo tamen secundum rei veritatem sua beatitudo consistit*” (DV, q.22, a.7, las negritas son nuestras). Si bien, Santo Tomás afirmó literalmente un deseo natural de la visión de Dios, distinguió en el objeto de este deseo tanto lo que es propio como contingente a él. En efecto, la voluntad quiere necesariamente a su objeto que es el bien o beatitud; pero accidentalmente, que consista en tal o cual objeto y así, por ejemplo, el hombre quiere necesariamente a su beatitud como objeto, pero accidentalmente a Dios Uno y Trino: “*En ce qui regarde le souverain bien, même remarque : le souverain bien c'est la fin ultime: mais quand nous voulons tel ou tel bien, en lequel nous reconnaissons ou plaçons le souverain bien, cela ne va plus de soi, c'est accidentel: **le désir d'un aliment sucré n'est pas le désir du miel***” (A. GARDEIL, “Le désir naturel de voir Dieu”, ed. cit., p.399, las negritas son nuestras).

¹⁵² Cf. M.D. ROLAND-GOSSELIN, “Béatitude et désir naturel” en *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 18 (1929), Paris, pp.193-222.

Capítulo 2 – Acerca de la Visión Beatífica

La Iglesia nos enseña que la Divina Providencia ha dispuesto como recompensa para el hombre no sólo el gozo producido por el conocimiento de Dios como Autor de su naturaleza; sino también, participar de su misma intimidad por la visión de su esencia y conocerlo como Autor de la gracia: de este modo, el fin último *effective* de la naturaleza humana es incomparablemente mayor que su fin último *proprie*.

En este capítulo último, nos introduciremos en el misterio de la beatitud sobrenatural siguiendo la exposición de Santiago Ramírez en *De Hominis Beatitudine* (I y III) y complementada por las enseñanzas tradicionales de sus cófrades contemporáneos, Ambrosio Gardeil (1859-1931), Juan Arintero (1860-1928) y Reginaldo Garrigou-Lagrange (1877-1964). Aunque la visión beatífica sea incognoscible para la razón natural, Dios la ha revelado desde los tiempos adámicos de manera que el fin natural del hombre deba subordinarse a éste, pues la gracia no destruye la naturaleza sino que la perfecciona y eleva. Ahora bien, la visión beatífica es un acto naturalmente imposible para cualquier intelecto creado y, por lo tanto, debe ser realizado por un hábito no sólo sobrenatural sino también propio del estado de término. La vida espiritual durante esta vida – tanto en su estado ascético como místico - consiste en una penetración gradualmente ascensional en el conocimiento y afecto de las realidades divinas, acción obrada por la gracia santificante a través de las virtudes infusas y de los dones del Espíritu Santo, los cuales participan virtualmente del hábito beatífico del *lumen gloriae*: en efecto, la unión experimental que procede de la contemplación infusa, es la máxima pregustación que podemos tener acerca de la gloria eterna en nuestro destierro mundano.

El conocimiento producido por la Luz de Gloria es tan nítido que no es mediado por ninguna especie creada, donde la esencia divina no sólo se une a la creatura representándose en su intelecto, sino también, haciendo ella misma de especie entendida porque Dios - al ser Acto Puro - es esencialmente acto inteligible y, por lo tanto, puede ser especie para otro intelecto. Nuestro autor subraya que ninguna substancia creada puede unirse a nuestra mente como el Creador quien está en todas partes por esencia, presencia y potencia.

Si bien, el modo como la esencia divina se une a nuestro intelecto constituye el misterio más inimaginable de nuestra beatitud formal *consummata*, el teólogo salmantino intenta ilustrarla mediante la analogía y cuya explicación merece nuestra consideración: ciertamente, la primacía intelectual también se manifiesta en el acto beatífico *sobrenatural*.

a) El misterio y la dignidad de la beatitud *sobrenatural*

El sentido del misterio no sólo se reduce al orden sobrenatural, sino también, constituye un claroscuro de la realidad natural que cautivó profundamente la inteligencia tanto de Santo Tomás como la de los filósofos clásicos y árabes. La claridad de los fenómenos sensibles encierra el misterio de la oscuridad de la materia, haciéndola inalcanzable para nuestro intelecto en cuanto ininteligible e impidiendo que podamos definir en su diferencia específica a los entes materiales, permaneciendo sólo en definiciones descriptivas o empíricas a diferencia del hombre, según lo explicado por el Padre Garrigou-Lagrange: “El hombre, que es incapaz de definir intelectualmente al águila o el león, puede definirse intelectualmente a sí mismo: - animal racional - , y de esta definición deducir sus propiedades: libre, capaz de moralidad y dotado del don de la palabra”¹⁵³. Podemos definirnos porque nuestra diferencia específica – el alma espiritual - no se encuentra sumergida ni mezclada con la materia y, por lo tanto, nuestro intelecto - que tiene por objeto el ente – necesariamente es inteligible en sí mismo.

No obstante, la vida del espíritu no es menos misteriosa aunque por un motivo muy diferente: nuestro intelecto, que es el menos perfecto de la creación, no puede conocer el ente si no es a través del sentido y sólo aprehendemos la naturaleza del espíritu por relación a las realidades sensibles, definiéndolo negativamente por su inmaterialidad e *in speculum sensibillum*. Aún así, los sentidos son causa material y dispositiva del conocimiento intelectual porque conocen a los individuos de una especie por sus cualidades sensibles, aunque no universalmente como el intelecto. Tal como lo señalásemos en el *capítulo segundo* de la **Primera Parte**, la Filosofía como *sapientia humana* es proporcionada con nuestro modo de conocer y, por esta

¹⁵³ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *El Sentido del Misterio y el claroscuro intelectual*, trad. Leandro de Sesma, Buenos Aires, Desclée, 1945, p.11.

razón, las ciencias inferiores a la Filosofía - como las físico-matemáticas – tienen cierta semejanza con el conocimiento sensitivo puesto que su objeto es menos universal y por eso es comprendido directa pero confusamente. Sin embargo, el filósofo a diferencia del científico positivo, tiende a relacionar de manera explícita y distinta todas las cosas a los primeros principios simples y más universales: “(El filósofo) se inclina fácilmente a ver *misterios* de las cosas naturales, allá donde el vulgo no los ve, ni donde las ciencias lo suponen siquiera. Así en el más insignificante movimiento local, el espíritu filosófico ve inmediatamente algo de muy profundo y misterioso, que en último término sólo se explicaría por la invisible intervención de Dios como primer motor”¹⁵⁴.

Quien carece de espíritu filosófico, no se extraña que los objetos materiales e inanimados del mundo exterior sean capaces de producir impresiones sobre nuestro sentidos o que sean semejanzas de estos cuerpos y además muy superiores a ellos; ni tampoco le sorprende el abismo que separa a la materia bruta de la vida vegetativa, distancia semejante entre ésta con la vida sensitiva y así, por ejemplo, una flor podría progresar y evolucionar indefinidamente pero nunca llegaría al conocimiento ínfimo que puede tener un molusco; y mucho menos se asombra en la necesidad del intelecto agente para el conocimiento del universal, cuya operación es tan misteriosa que no conociendo hace que conozcamos. En definitiva, siempre hay algo de misterioso cuando pasamos de un orden inferior a otro superior¹⁵⁵.

Con mayor razón y suponiendo todas estas consideraciones, al metafísico se le abre naturalmente un horizonte de misterio más universal como es la creación *ex nihilo* del Universo: en efecto, de acuerdo a la proporción que existe entre las causas y efectos; sólo Dios puede crear debido a que el efecto más universal - el *esse* de todas las cosas - no puede ser producido sino por la Causa más universal y lo más universal en las cosas es aquello que tienen de más real, puesto que las leyes del ser son las más inmutables y de las que dependen todas las demás y, por esta razón, resulta misterioso que ciertas perfecciones del Universo - como la vida o el conocimiento - puedan ser aplicados analógicamente tanto a Dios como a una mosca.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p.89

¹⁵⁵ Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *El Realismo del Principio de Finalidad*, Buenos Aires, Desclee, 1949, pp.336-366.

Tal como fue enseñado por grandes metafísicos como Aristóteles y Santo Tomás - para quienes el sentido del misterio fue la manifestación más profunda y vital del perfecto ejercicio del hábito de la Sabiduría y mediante el cual existe una perfecta contemplación, al menos en el orden natural - la analogía, como instrumento de nuestro intelecto inferior, es la herramienta más adecuada para expresar el misterio porque señala el orden, proporción, semejanza y desemejanza entre el Creador y todas sus creaturas¹⁵⁶.

Ahora bien, Dios ha elevado a la naturaleza humana no sólo a una dignidad espiritual sino también de *consorte divinitatis*, por la contemplación de los misterios que la exceden absolutamente y que ni el intelecto - mediante la analogía - es capaz de escrutar en ellos si no hubiesen sido revelados por la Divina Providencia. La claridad y oscuridad del orden sobrenatural son considerablemente mayor que las del orden natural porque aquél se define estrictamente como misterio: “Naturalmente no nos es dado conocer a Dios sino mediante el reflejo de sus perfecciones en las creaturas; mas su *vida íntima* o la *Deidad* como tal, por ninguna naturaleza creada es participable, sino sólo por la gracia santificante, que es la única capaz de disponernos radicalmente a ver a Dios inmediatamente”¹⁵⁷.

El teólogo puede mostrar la conveniencia de estos misterios – como la Santísima Trinidad, la Encarnación o la visión beatífica - en cuanto no son absurdos ni opuestos a la razón sino sólo superiores a ésta por su brillantez, del mismo modo como un geómetra multiplica los lados de un polígono inscrito en una circunferencia, aunque nunca podrá identificarlo con ella. Así como existe un objeto formal propio del intelecto humano; así también, sucede con el intelecto divino pero cuyo objeto no es la esencia divina conocida a través de las creaturas sino en sí misma en cuanto Deidad y que el beneplácito divino misteriosamente participa tanto al ángel como al hombre. Las creaturas espirituales conocen a Dios *sub ratione entis* mediante las perfecciones *naturalmente participadas* en el orden creado y, por esta razón, decimos que es la plenitud del Ser, la Verdad y la Bondad incluso suponiendo el misterioso modo de cómo estas perfecciones están realmente en Él. Sin embargo, no es posible

¹⁵⁶ Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *El Sentido del Misterio y el claroscuro intelectual*, ed. cit., p.103

¹⁵⁷ *Ibidem*, p.13: Recordemos las palabras de Santo Tomás acerca de la incognoscibilidad natural de los misterios sobrenaturales: “*Sunt igitur quaedam intelligibilia divinorum quae humanae rationi sunt pervia; quaedam vero quae omnino vim humanae rationis excedunt*” (CG, I, c.3, n.4).

conocer *naturalmente* a Dios en su vida íntima o *sub ratione Deitatis* como explica el Padre Garrigou-Lagrange: “Para esto sería preciso que la Deidad, como tal, fuera *naturalmente participable* en el orden creado; sería necesario poder decir de la naturaleza humana o de una naturaleza angélica creada, que es una *participación formal de la naturaleza divina*. Mas esto no es verdad sino de la gracia, participación de la vida íntima de Dios; y afirmarlo de una naturaleza creada equivaldría a admitir la confusión panteísta de esta naturaleza con Dios”¹⁵⁸.

Nuestro intelecto no puede naturalmente comprender ni confusamente el objeto formal de la inteligencia divina pues sería necesario que aquél perteneciese naturalmente a este orden sobrenatural lo cual es contradictorio. Por lo tanto, como nuestro intelecto es incapaz de vislumbrar las verdades del orden sobrenatural como la visión beatífica; del mismo modo nuestra voluntad tampoco puede naturalmente apetecerla si no es por influjo de la divina revelación y de la gracia¹⁵⁹.

Mientras la Metafísica nos ayuda a conocer los atributos divinos *implicite* porque los vamos deduciendo a partir del *Ipsum Esse Subsistens*; la Teología nos dice que - en la Patria Celeste - los beatos ven estos atributos *explicite* sin la menor distinción real o anterior a la consideración del espíritu debido a que Dios no es un cúmulo de perfecciones naturalmente cognoscibles, sino algo muy distinto y superior: “La teología considera en primer término a Dios en lo que tiene de más íntimo, es decir *en su Deidad*, y en la eminencia en la que *se identifican* todas las perfecciones que le son analógicamente comunes con todas las criaturas; y, en consecuencia, considera estos atributos como otras tantas expresiones de su vida íntima”¹⁶⁰.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p.140: Estas verdades que San Pablo tan hermosamente describiera como las profundidades de Dios o à ù ù (Cf. 1 Cor. 2, 10-12).

¹⁵⁹ Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione per Ecclesiam Catholicam proposita* (2 vol.), ed. cit., II, pp.337-370.

¹⁶⁰ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *El Sentido del Misterio y el claroscuro intelectual*, ed. cit., p.180: Recordemos que las perfecciones en las criaturas son formalmente distintas de sus esencias como lo enseña Santo Tomás al comparar analógicamente la sabiduría humana con la divina: “*Cum hoc nomen sapiens de homine dicitur, significamus aliquam perfectionem distinctam ab essentia hominis, et a potentia et ab esse ipsius, et ab omnibus ejusmodi. Sed cum hoc nomen de Deo dicimus, non intendimus significare aliquid distinctum ab essentia vel sapientia vel esse ipsius (...). Unde patet quod non secundum eandem rationem hoc nomen sapiens de Deo et de homine dicitur*” (I, q.13, a.5). Como explica el Cardenal Cayetano, los atributos divinos no se distinguen realmente de su esencia porque no son formalmente distintos como en las criaturas; sino que se identifican en la eminencia de la razón formal de la Deidad lo que pone a salvo la simplicidad y la infinitud de Dios como Acto Puro:

La noción analógica que le conviene a Dios y a las creaturas expresa una perfección que no es *simpliciter eadem* en Dios y en nosotros sino sólo *proportionaliter eadem* porque la razón de Deidad – como única razón formal – contiene eminentemente todas las perfecciones no sólo *virtualiter*, como la razón de luz puede contener la de calor; sino *formaliter*, es decir, como la razón de luz contiene la de virtud calentadora. De esta manera, la Deidad es superior al ser, a la unidad, a la bondad, a la misericordia o a la justicia, pero están implicadas formalmente en su eminencia porque son perfecciones que no pueden existir en estado puro sino sólo en la esencia divina: si en esta identificación las perfecciones no quedan destruidas, se debe a que exigen tal identidad realizándose en una razón formal superior. Esta doctrina auténticamente tomista, impide caer en los errores nominalistas que sostienen la distinción real de los atributos divinos: pues, de acuerdo a la univocidad del ser admitida por Duns Scoto, el ser debería diversificarse – al igual que un género - por diferencias que serían extrínsecas a él, de la misma manera como la racionalidad es extrínseca a la animalidad sin tener en cuenta que la *Deitas est super ens, unitas vel bonitas*¹⁶¹.

La razón de Deidad no es participable en el orden natural por muy perfecto que pensemos suponerlo, sino sólo a través de la gracia santificante que – como principio radical de operaciones estrictamente divinas – nos dispone a ver y a amar a Dios inmediatamente como Él se ve y se ama. La gracia santificante no es sólo una participación intelectual de la naturaleza divina sino también de su vida íntima, siendo sobrenatural por su misma esencia y, por lo tanto, incognoscible naturalmente. A diferencia de lo que sostenía Duns Scoto, la distinción entre naturaleza y gracia no es contingente ni depende de la libertad divina, puesto que nos es absolutamente necesario la gracia habitual y el hábito beatífico del *lumen gloriae* para ver a Dios y cuya necesidad no depende de su arbitrio sino que ha sido

“*ratio sapientiae in Deo, non sapientiae propria est, sed est propria superioris, puta Deitatis, et communis, eminentia formali, justitiae, bonitati, potentiae (...)*” (CAYETANO, *Commentaria in Summam Theologicam (In Primam Pars)*, ed. cit., q.13, a.5, n.7).

¹⁶¹ “*Les bienheureux qui voient l'essence divine ne peuvent trouver aucune distinction réelle entre elle et son existence, tandis que par opposition nulle créature n'est son existence*” (R. GARRIGOU-LAGRANGE, “La distinction réelle et la réfutation du pántheisme”, ed. cit., p.708).

establecido por la misma esencia de los órdenes humano y divinos¹⁶². Este orden de perfección propiamente sobrenatural y que contemplaremos visivamente después de esta vida, constituye el fin último *sobrenatural* hacia el cual han sido destinados tanto el ángel como el hombre donde Dios es concebido no sólo como autor de la naturaleza creada (angélica o divina) sino como autor de la gracia, es decir, como Padre que nos adopta filialmente.

La demostración y existencia de un fin último natural de toda la vida humana – tal como ha sido considerado a lo largo de este trabajo - constituyen el preámbulo de un artículo de fe que es el fin último sobrenatural. Negar la existencia de éste nos hace incurrir en el Naturalismo que, como su nombre indica, exalta la naturaleza humana y sus fuerzas a tal punto que éstas serían suficientes para obtener la perfección tanto en el terreno moral como intelectual. Además, aquél no sólo niega que la naturaleza pueda recibir una ayuda exterior y superior, sino también, considera como violencia la existencia de un orden sobrenatural¹⁶³. Si bien, el fin último sobrenatural - como tampoco ningún otro misterio intrínsecamente sobrenatural - es objeto propio de la Filosofía, el filósofo cristiano acoge el llamado universal de la Iglesia que enseña la voluntad salvífica universal de Dios como quedó demostrado en la Redención universal del género humano operada por Cristo y, por lo mismo, la elevación de toda la humanidad al orden sobrenatural con la existencia de predestinados y reprobados¹⁶⁴. No podemos dudar que existe un fin sobrenatural

¹⁶² Cf. J. DUNS SCOTO, *Opus Parisiense in quatuor libros Sententiarum* (tomus II-III) ed. Vives, Paris, 1893, I, d.3, qq.1-3; d.8, q.3 en R. GARRIGOU-LAGRANGE, (ed.), *El Sentido del Misterio y el claroscuro intelectual*, ed. cit., p.194/5.

¹⁶³ “Ahora bien, es principio capital de los que siguen el naturalismo, como lo declara su mismo nombre, que la naturaleza y razón humana ha de ser en todo maestra y soberana absoluta; y, sentado esto, descuidan los deberes para con Dios o tienen de ellos conceptos vagos y erróneos. Niegan, en efecto, toda divina revelación; no admiten dogma religioso ni verdad alguna que la razón humana no pueda comprender, ni maestro a quien precisamente deba creerse por la autoridad de su oficio. Y como, en verdad, es oficio propio de la Iglesia Católica, y que a ella sola pertenece, el guardar enteramente y defender en su incorrupta pureza el depósito de las doctrinas reveladas por Dios, la autoridad del magisterio y los demás medios sobrenaturales para la salvación, de aquí el haberse vuelto contra ella toda la saña y el ahínco todo de estos enemigos” (LEÓN XIII, *Humanus Genus* (1884), n.10 en F. GUERRERO, *El magisterio pontificio contemporáneo: colección de encíclicas y documentos desde León XIII a Juan Pablo II* (2 vol.), Madrid, BAC, 1996).

¹⁶⁴ Cf. H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, ed. cit., nn. 456, 588 y 387: La creencia que la vida persiste después de la muerte no es exclusiva de la religión sino ha estado presente – rodeada de muchos errores y desfiguraciones - en aquellos pueblos dedicados al estudio y la reflexión. Así, por ejemplo, los egipcios sostenían que el alma era conducida por Horus al tribunal de Osiris para ser juzgada; o tanto griegos como romanos pensaban que Minos y Radamanto eran los jueces establecidos

posterior al fin último natural al que éste se subordina, del mismo modo como la gracia supera y perfecciona a la naturaleza y a su fin¹⁶⁵. Por esta razón, podemos decir que el fin último *simpliciter* de toda la vida humana es propiamente el fin último sobrenatural.

Ahora bien, cómo es posible hablar de dos fines últimos cuando ya se ha demostrado que sólo es posible apetecer un único fin último. Lo primero que se debe decir es que ambos fines no son del mismo orden, y por lo tanto, no tienen la misma razón; y lo segundo, la relación del orden natural con el sobrenatural tampoco es equívoca sino que se rige por la analogía de proporcionalidad, de acuerdo a lo señalado por el teólogo salamantino:

Cuando el fin último natural se subordina al fin último sobrenatural, por lo mismo el hombre puede al mismo tiempo tender y poseer ambos fines; sin embargo, cuando el fin último natural no se subordina al fin último sobrenatural sino que le repugna o le contraría, el hombre no puede al mismo tiempo poseer ambos fines ni tender (a ellos) eficazmente¹⁶⁶.

Que el fin último natural se subordine al sobrenatural, no quiere decir que se den dos fines últimos *simpliciter totales et adaequati*, sino exclusivamente un único fin último *simpliciter* que es el fin último *sobrenatural*. Como el fin último natural se subordina a éste, automáticamente deja de ser fin último *simpliciter*, tal como habíamos mostrado en nuestro *capítulo primero* de la **Segunda Parte**, donde señalábamos la impotencia de la voluntad para apetecer dos fines últimos debido a la imposibilidad que su afecto sea dominado eficazmente por algo dividido. Por lo tanto, el fin último natural es verdaderamente apetecido sólo y en cuanto antes sea apetecido *per se* el fin último sobrenatural y subordinándosele, del mismo modo como la naturaleza se subordina a la gracia¹⁶⁷.

en el Hades para balancear las obras buenas y malas de los muertos. En cambio, la Iglesia nos enseña que – inmediatamente después de su muerte - las almas justas verán a la esencia divina de modo intuitivo y sin intermediario, mientras que las almas en pecado mortal descenderán al fuego eterno. Las almas justas pero que no hayan purificado completamente su deuda por el pecado, expiarán su pena en el Purgatorio.

¹⁶⁵ “*Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei; sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritati*” (I, q.1, a.8 ad 2).

¹⁶⁶ S. RAMIREZ, *Opera Omnia* (tomus III: *De Hominis Beatitudine*, 5 vol.), editada por Victorino Rodríguez, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Instituto Filosófico “Luis Vives”), 1970-1972, I, n.805.

¹⁶⁷ Cf. *Ibidem*, n.807

Por eso decimos que todo aquello que el hombre desea y obra por su voluntad deliberada y en estado de gracia, lo hace por su fin último sobrenatural. Porque así como en el orden natural, el apetito del fin último natural es causa de todos los actos humanos en el orden de la ejecución, ya que por su influjo y virtud son conducidos al fin; así también en el orden sobrenatural, el amor del fin último sobrenatural que se identifica con la misma Caridad, es la causa de todos los actos humanos del hombre justo, ordenándolo a la Patria Celeste por medio del mérito. De esta manera, la misma analogía se aplica con respecto al conocimiento de este fin último sobrenatural: así como no es necesario un conocimiento explícito y científico del fin último natural para desear algo; del mismo modo es imposible amar y pensar constantemente en la Patria Celeste en *acto signato*, aunque sí es posible hacerlo en *acto exercito* porque nuestras acciones - al ser informadas por la Caridad - se ordenan virtualmente a la Patria pues este hábito teologal tiende al fin último sobrenatural *sub ratione ultimi finis*¹⁶⁸. Por el contrario, el pecador al poner su fin último en el amor desordenado de sí mismo - que es la raíz de todo pecado - se convierte a los bienes particulares y, por lo tanto, compromete la unidad del fin último porque - como repetimos anteriormente - el hombre no puede apetecer perfectamente dos contrarios. Pero sabemos que el pecado y Dios se oponen absolutamente en la realidad.

Es verdad de fe que todos los hombres han sido destinados por Dios al fin último sobrenatural, no sólo *formal* sino también *materialmente* considerado tal como enseña San Pablo: “Porque no hay diferencia entre judío y griego, pues el mismo que es Señor de todos, es rico para con todos lo que le invocan porque todo aquél que invocare el nombre del Señor, será salvo.”¹⁶⁹. Porque así como la unidad

¹⁶⁸ “*Sed quoniam gratia praesupponit et perficit naturam, Deus ut finis naturalis est finis ultimus quasi in genere, et quasi subordinatur sibi ipsi ut finis est beatitudinis revelatae tanquam fini ultimo simpliciter*” (CAYETANO, *Commentaria in Summam Theologicam (In Primam Pars)*, ed. cit., q.71, a.6).

¹⁶⁹ Rm. 10, 12-13: “*Gentes esse coheredes et concorporales et participes promissionis eius in Christo Iesu per Evangelium*” (Eph. 3, 6). Por otro lado, “*non est iudaeus neque graecus, non est servus neque liber, non est masculus neque femina; omnes enim vos unum estis in Christo Iesu*” (Gal. 3, 28). Luego, León XIII añadirá: “Según las enseñanzas evangélicas, la igualdad de los hombres consiste en que todos, por haberles cabido en suerte la misma naturaleza, son llamados a la misma altísima dignidad de hijos de Dios, y al mismo tiempo en que, decretado para todos un mismo fin, cada uno ha de ser juzgado según la misma ley para conseguir, conforme a sus méritos, o el castigo o la recompensa” (LEÓN XIII, *Quod Apostolici* (1878), n.15 en F. GUERRERO, *op. cit.*).

del fin último natural se desprende de la unidad de la naturaleza humana de todos los hombres que naturalmente apetecen aquel fin; así también, la unidad del fin último sobrenatural de todos los hombres justos se concluye necesariamente *ex unitate gratiae*. La razón de esto es que la gracia se relaciona con el fin último sobrenatural como la naturaleza lo hace con el fin último natural. Además, la gracia es la participación formal de la naturaleza *divina* y de allí que formalmente nos hacemos *hijos de Dios* pues el hijo recibe la naturaleza del padre, aunque no en cuanto a la persona ya que es incomunicable. Sin embargo, la gracia nos conduce con mayor eficacia e infalibilidad al fin sobrenatural no sólo a través la razón abstracta del fin o *in intentione* como en la naturaleza; sino también, por el influjo de una *realidad concreta* donde aquella razón es plenamente verificada por las promesas evangélicas y, de este modo, la gracia también perfecciona a la naturaleza¹⁷⁰.

Por otro lado, así como las creaturas irracionales no pueden conocer y amar a Dios en cuanto principio y fin último del orden natural, con mayor razón no pueden ser elevadas a la visión intuitiva de la esencia divina ni amarla por el amor beatífico. Sin embargo, el Padre Ramírez siguiendo a Santo Tomás aclara:

También las creaturas irracionales son ordenadas por Dios al fin último *sobrenatural* objetivo, pero no directamente por sí mismas ni elícitamente como las creaturas racionales, sino indirecta e imperativamente por otro, es decir, por la creatura racional a cuyo servicio y utilidad son ordenadas inmediatamente¹⁷¹.

Debido a esta ordenación al hombre - quien es el centro y ápice de toda la creación - también las creaturas irracionales se ordenan a la gloria de Dios tal como se atestigua desde el principio de la creación: “Hagamos al ser humano a imagen y semejanza nuestra, y señoree en los peces del mar y en las aves de los cielos, y en las bestias y en todo animal que se arrastre por la tierra (...). He aquí que os he dado toda planta que da semilla, que está sobre toda la tierra, y todo árbol en que hay fruto y que da semilla; os serán para comer”¹⁷². Las creaturas irracionales no sólo le sirven al hombre para el alimento, el vestido o sus necesidades corporales, sino también y

¹⁷⁰ Cf. S. RAMIREZ, *De Hominis Beatitudine*, ed. cit., I, n.921/2.

¹⁷¹ *Ibidem*, n.963; Cf. I-II, q.1, a.8

¹⁷² Gen. I, 26; 28-29: “*Constituisti eum super opera manuum tuarum, omnia subiecisti sub pedibus eius, boves et oves universas, insuper et pecora campi, volucres coeli et pisces maris qui perambulant semitas maris*” (Ps. 8, 7- 9).

sobre todo, para conocer y amar al Creador: de esta manera, Dios no produjo las criaturas movido por la necesidad ni por alguna otra causa, sino sólo por el amor de su bondad. Este amor se manifiesta perfectamente en la creación de las almas elegidas, porque todas las cosas que Dios obra *ad extra* son para los predestinados y para su gloria sobrenatural, lo cual es signo de la vocación universal a la santidad como dice el Padre Ramírez:

El Verbo de Dios asumiendo la naturaleza humana en la unidad de la persona divina, de cierto modo elevó a todas las criaturas a la persona divina, como dice Cayetano; porque en la naturaleza humana se contiene en síntesis todo el universo – por lo cual el hombre se dice μ \acute{o} μ así también predestinando y beatificando algunos hombres, predestinó y beatificó en cierto sentido a todas las criaturas¹⁷³.

En auxilio de nuestra razón debilitada por el pecado, Dios se revela como fin del hombre en distintos pasajes de la Sagrada Escritura y además promete mostrarnos su esencia sin la mediación de ninguna especie creada, no sólo para conocerlo sino verlo e intuirlo facialmente según aquellas palabras de San Pablo: “Ni ojo vio, ni oído oyó, ni pasó por pensamiento de hombre cuáles cosas tiene Dios preparadas para los que le aman”¹⁷⁴. Como la beatitud sobrenatural del hombre consiste en un bien que es *supra hominem*, es imposible que pueda ser beato en sí mismo o por una criatura inferior a él, debido a que ha sido creado a imagen y semejanza de Dios y, por lo tanto, confiriéndole tal dignidad a nuestra naturaleza que incluso fue asumida para redimirla como dice el Angélico en *Contra Gentes*: “La encarnación de Dios fue para el hombre - que tiende a la beatitud - un auxilio muy eficaz (...). Esta dignidad del hombre, a saber, que sea beato por la inmediata visión de Dios, la manifestó El mismo de manera muy conveniente al asumir inmediatamente la naturaleza humana”¹⁷⁵.

¹⁷³ S. RAMIREZ, *op. cit.*, I, n.980

¹⁷⁴ 1 Cor. 2, 9: “*Ego sum et , principium et finis, dicit Dominus*” (Apoc. 1, 8). Por otro lado, el Magisterio afirma que la visión beatífica de los santos es incomparable con nuestra beatitud natural consummata: “*vident divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali, nulla mediante creatura in ratione obiecti visi se habente, sed divina essentia immediate se nude, clare et aperte eis ostendente (...)*” (H. DENZINGER, *op. cit.*, n.530).

¹⁷⁵ CG, IV, c.54, n.3: La visión de la esencia divina es desproporcionada para la capacidad natural del intelecto creado, del mismo modo como el fin último *sobrenatural* fue incognoscible para los filósofos porque no pudieron deducirlo a partir de los principios naturales de la causalidad final: “*Et sic etiam est proportio creaturae ad Deum ut causati ad causam et cognoscentis ad cognoscibile, sed propter infinitum excessum creatoris super creaturam non est proportio creaturae ad creatorem, ut*

b) Los hábitos intelectuales *sobrenaturales* y su relación con la beatitud *sobrenatural*.

En la Patria Celeste, tanto los santos como los ángeles ven habitual y eternamente el rostro de Dios, contemplando a Cristo resucitado y glorioso que está sentado a su derecha. Sin embargo, así como el acto beatífico natural – que es esencialmente intelectual - es producido por el hábito de la Sabiduría contemplativa, del mismo modo es necesaria la existencia de una virtud que inhiera en el intelecto y que cause el acto beatífico hacia el cual el género humano ha sido ordenado efectivamente. No obstante, como la visión de Dios es un conocimiento que excede la capacidad intelectual tanto angélica como humana - pues el conocimiento se realiza según el modo como lo conocido está en el que conoce - se deduce que este hábito no puede radicar en ninguna naturaleza creada sino que Dios debe unirse a la creatura haciéndose inteligible. Ahora bien, existen hábitos intelectuales propios de esta vida o *inchoati* como la Fe; propios después de aquélla o *consummati* como el *Lumen Gloriam* y comunes a ambas vidas como los dones del Espíritu Santo especulativos que son la Sabiduría, el Intelecto y la Ciencia además de la Teología.

Sabemos que la visión beatífica es descrita como la intuición facial de la esencia divina sin la mediación de ninguna especie creada. Empero, el conocimiento que nos entrega la virtud teologal de la Fe se opone a esta descripción porque es enigmático y desaparecerá después de nuestra muerte: “Porque en parte conocemos, y en parte profetizamos; mas cuando venga lo perfecto, entonces lo que es en parte se acabará. (...). Ahora vemos por espejo - ἐν ἑστῇ - oscuramente; mas entonces veremos cara a cara - ὁμοῦ ὁμοῦ - ”¹⁷⁶. Además, suele compararse la Fe como a una luz que ilumina el sendero de aquellos que caminamos esperanzados en la posesión de Dios, lo cual denota imperfección porque nadie espera lo que posee. Aunque este hábito nos entregue un conocimiento perfecto de las realidades divinas, la imperfección proviene de nuestro intelecto que no logra comprender aquellas cosas propuestas para creer. Además, así como nuestra beatitud natural no consiste en un acto de Fe humana que es imperfectísimo en su género sino

recipiat influentiam ipsius secundum totam virtutem eius, neque ut ipsum perfecte cognoscat, sicut ipse se ipsum perfecte cognoscit” (In BT, p.1, q.1, a.2 ad 3).

¹⁷⁶ 1 Cor. 13, 9-12

en el conocimiento supremo de Dios a través del hábito de la Sabiduría; del mismo modo, nuestra beatitud sobrenatural – que es un conocimiento perfectísimo en su género por la visión facial e intuitiva de Dios – no puede consistir en un acto de Fe teologal y que puede efectuarse incluso en pecado mortal: muchos condenados en el infierno creyeron en los misterios de nuestra religión, pero lamentablemente no les fue causa de su salvación¹⁷⁷.

Una vez descartada la Fe como hábito beatífico, analizaremos los hábitos intelectuales *sobrenaturales* que son comunes tanto al estado de unión como de alma separada. De esta manera, cuando nos referimos al hábito de la Teología no la entendemos como el conocimiento de Dios según su propia razón de deidad, es decir, al conocimiento que Dios tiene de sí mismo y que es una analogía de la teología increada; sino en su sentido propio como el hábito de las conclusiones teológicas acerca de Dios y las realidades divinas que se alcanzan por demostración a partir de los principios revelados¹⁷⁸.

Por esta razón, este hábito es susceptible de encontrarse en el alma de un modo perfecto como imperfecto: mientras el primero consiste en la recepción clara y evidente de las conclusiones que se derivan de los principios revelados por Dios acerca de Sí, lo cual sólo es posible en la Patria Celeste; el segundo, reside en el conocimiento obscuro y ensombrecido de aquellas conclusiones entregadas por la Fe y que es propio del estado de unión. Sin embargo, nuestra beatitud sobrenatural no puede consistir en este conocimiento porque se opone a la razón inmediata e intuitiva de la visión beatífica. En efecto, el conocimiento teológico es esencialmente mediato, es decir, se produce mediante una especie inteligible creada y el discurso racional a través de demostraciones y explicaciones del mismo modo como se procede en las ciencias especulativas:

¹⁷⁷ Cf. S. RAMÍREZ, *De Hominis Beatitudine*, ed. cit., III, n.210: El don de Profecía participa imperfectamente de la razón de hábito porque es más una disposición más transitiva que permanente. Por lo tanto, así como nuestra beatitud formal *sobrenatural* no consiste en el acto de Fe, con mayor motivo no se fundará en un acto profético pues es un conocimiento que puede convenir a hombres tanto en gracia habitual como en pecado mortal - tal como sucedió con Caifás - ordenándose principalmente a la santificación de otros y no a la del mismo profeta. Además, la Profecía es un conocimiento mediato e imperfecto - aunque exista una cierta visión de las realidades creídas por la fe – ya que es recibido por Dios a través de especies inteligibles creadas.

¹⁷⁸ Cf. *Ibidem*, n.212

El conocimiento de Dios por el hábito de la Teología Sacra es esencial o formalmente *natural*, aunque radical y genéticamente sea sobrenatural: por lo cual es naturalmente adquirible por demostración a partir de los principios divinos revelados. Por el contrario, la beatitud formal sobrenatural no es naturalmente adquirible¹⁷⁹.

Además, durante esta vida el hábito teológico se encuentra subordinado a las conclusiones de la Fe teológica de la cual depende como principio, siendo - como dijimos más arriba - incompatible con la visión beatífica por ser un conocimiento enigmático¹⁸⁰.

No obstante, tampoco nuestra beatitud sobrenatural *consummata* puede consistir en el acto del hábito teológico que pueda tenerse de modo perfecto porque estos actos y hábitos son esencialmente distintos del hábito y el acto por los cuales Dios es visto en sí mismo. En efecto, así como el hábito teológico imperfecto depende de la Fe; así también su modo perfecto depende de la *scientia matutina* de los beatos, que es el conocimiento de las conclusiones derivadas a partir de la visión íntima de la esencia divina. Si bien, el hábito teológico perfecto no es propiamente discursivo, lo es virtual y eminentemente en cuanto depende de las verdades que la *scientia matutina* arroja acerca de Dios y las realidades divinas como explica el Santo Doctor: “La doctrina sagrada es ciencia, puesto que saca sus conclusiones a partir de los principios evidentes por la luz de una ciencia superior, esto es, la ciencia de Dios y de los Santos”¹⁸¹.

Por el contrario, la visión beatífica no es un conocimiento discursivo ni incluso eminentemente, sino intuitivo e inmediato por el cual Dios es intuido directamente en la Patria Celeste y no se subalterna a ninguna otra ciencia. Del mismo modo, es imposible que el hábito teológico perfecto pueda ser beatificante porque sigue siendo un conocimiento imperfecto en comparación con la *scientia*

¹⁷⁹ *Ibidem*, n.214

¹⁸⁰ Como explicamos en el *capítulo primero* de la **Primera Parte**, el hábito de la Teología es entitativamente natural, pero recibe su cientificidad de la Fe – luz cierta e infusa de Dios revelante - como su principio sobrenatural. Por eso, la teología de los heréticos no es ciencia sino mera opinión ya que se basa no *in fides divina* sino *humana*, que es luz incierta: “*In humanam et divinam, quia possumus credere quod non videmus innitendo auctoritate humanae, et haec dicitur fides humana – aut innitendo auctoritate divinae, et haec dicitur fides divina*” (S. RAMÍREZ, “De philosophia morali christiana”, ed. cit., p.192).

¹⁸¹ I, q.1, a.2

beatifica y, por esta razón, se lo denomina *theologia vespertina* en cuanto es mediado por una especie creada que no es infundida directamente por Dios¹⁸².

Ahora bien, una vez establecido que el hábito de la Teología no obra nuestra beatitud sobrenatural, resta por analizar el resto de los hábitos intelectuales *sobrenaturales* que son comunes al estado de unión y de separación como son los dones del Espíritu Santo. El conocimiento que éstos nos entregan acerca de Dios es más profundo e íntimo porque es afectivo y experimental, alcanzando su objeto de manera más inmediata sin el discurso. Si bien y al igual que las virtudes intelectuales, los dones del Espíritu Santo especulativos difieren cada uno en especie, por razones metodológicas nuestro autor comprime su tratamiento y se refiere *in genere* tanto al Intelecto como a la Sabiduría y la Ciencia. Por ser hábitos comunes, los dones al igual que el hábito teológico, pueden encontrarse de modo perfecto e imperfecto en nuestra alma dependiendo de su unión o separación del cuerpo¹⁸³.

El teólogo salamantino explica que los dones del Espíritu Santo durante esta vida, se encuentran en estado violento y no natural porque se refieren y se ordenan a la visión y posesión perfecta de Dios que es imposible en este peregrinaje, a diferencia de la Patria Celeste donde serán connaturales haciéndonos gustar y tocar la esencia divina. Por esta razón y abstrayéndonos del modo perfecto e imperfecto, los dones del Espíritu Santo tampoco pueden obrar nuestra beatitud sobrenatural *consummata* al entregarnos un conocimiento esencialmente mediato aunque sea más perfecto que el del hábito teológico¹⁸⁴.

¹⁸² Cf. *Ibidem*, n.215

¹⁸³ Véase al respecto S. RAMÍREZ, “El Mérito y la vida mística” en *Vida Sobrenatural* 2 (1921), Salamanca, pp.94-103; 271-280.

¹⁸⁴ Juan Arintero, reconocido maestro espiritual de la orden dominicana del siglo pasado y admirado por nuestro autor debido a la ejemplaridad de su vida sacerdotal y contemplativa, realizó una síntesis de Teología mística llamada *Cuestiones Místicas* (1916) a la que Santiago Ramírez sigue fielmente y cuya doctrina es expuesta en este parágrafo. En efecto, la vida ascética - propia de los principiantes en la vida espiritual - todavía no procede por el influjo de los dones del Espíritu Santo, sino a través de las simples normas de la razón humana adornada por las virtudes infusas. Mientras que en la vida mística, el alma se desposa con su huésped divino y procede según sus inspiraciones, como explica el Padre Arintero: “De ahí el que no sea fácil distinguir esas virtudes que llamamos *infusas* o *cristianas* de las simplemente *naturales* que les corresponden, pues unas y otras se ejercitan bajo la norma, dirección e impulso de la propia razón tal como ésta se halle (...). Mas con el desarrollo y ejercicio de los dones, adquiriendo el uso normal y como habitual del *sentido cristiano* y de la *inteligencia espiritual* nos hacemos adultos en Cristo y verdaderamente *espirituales*” (J.G. ARINTERO, *Cuestiones Místicas*, introd. Sabino Lozano, Madrid, BAC, 1956, p.511/2; Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, “Questions Mystiques” en *Revue Thomiste* 1 (1918), Toulouse, pp.406-408).

Según nuestro autor, el conocimiento mediato de Dios puede entenderse de tres modos: el primero, por medio del discurso como es aquél que nos entrega el hábito teológico; el segundo, por medio de una especie inteligible creada fuera del intelecto cognoscente y así Dios es contemplado en sus efectos naturalmente o por la gracia pero sin discurso; y, finalmente, por medio de una especie inteligible que Dios crea dentro del intelecto cognoscente y de este modo el ángel y las almas separadas lo hubiesen contuído en sus propias esencias tal como fue explicado en el *capítulo segundo* de la **Segunda Parte**:

Como en este tercer modo, *similis* es el conocimiento de Dios por los dones del Espíritu Santo especulativos. Pues, así como los ángeles y las almas separadas contuyen en sus propias substancias y sin ningún discurso a Dios como Autor de la Naturaleza y como a efecto propio, (conocimiento) producido por Él; así también, las almas santas y contemplativas contuyen a Dios como Autor de la Gracia en los efectos sobrenaturales de ésta, (conocimiento) producido inmediatamente por Él *dentro de sus intelectos* a través de los dones del Espíritu Santo especulativos, sin ningún discurso sino por una experiencia directa de ilustración y suavidad recibida por Él¹⁸⁵.

Esta doctrina - que es esencialmente teológica - nos ayuda a penetrar con mayor profundidad en el tratamiento metafísico de nuestra beatitud natural, a la cual estábamos ordenados si Dios no nos hubiese destinado a la visión de su esencia. Aún así, el conocimiento que nos entregan los dones del Espíritu Santo no es un conocimiento abstracto ni especulativo de una realidad que parece ausente o distante, sino experimental y afectivo haciendo presente aquello que se ama, siempre que el alma esté justificada por la gracia. Sin embargo, como sigue mediando una especie inteligible en razón de objeto por el cual aún no podemos ver la esencia divina, se lo considera como un conocimiento vespertino al igual que el hábito teológico. Además, los dones del Espíritu Santo están subordinados a los principios de la Fe

¹⁸⁵ S. RAMÍREZ, *De Hominis Beatitudine*, ed. cit., III, n.218: En el Edén, Adán contuíó a Dios a raíz de la perfección de su naturaleza íntegra como explica Santo Tomás: “*Sed ex perfectione gratiae hoc habebat homo in statu innocentiae ut Deum cognosceret per inspirationem internam ex irradiatione divinae sapientiae; per quem modum Deum cognoscebat non ex visibilibus creaturis, sed ex quadam spirituali similitudine suae menti impressa*” (DV, q.1, q.18, a.2). Por otro lado, con respecto al conocimiento afectivo que nos entregan los dones del Espíritu Santo, el Salmista decía: “*Gustate et videte quoniam suavis est Dominus*” (Ps. 33, 9). Si bien, gustar y ver se refieren a la experiencia que nos entregan los sentidos acerca de la realidad exterior, la experiencia divina se dice analógicamente gustación y visión aunque Dios no esté fuera sino dentro de nosotros. Además, mientras en las realidades materiales primero se ve y luego se gusta, en las realidades espirituales ocurre al revés y por eso el Salmista dice primero *gustate* y luego *videte* porque nadie conoce lo que antes no se ha probado.

que tiene como objeto la Verdad Increada que se nos revela, mientras que aquéllos se fundan en algo creado como es la fruición que provoca la penetración e inteligencia del misterio de Dios. El efecto formal de estos hábitos no es la unión y perfecta posesión de Dios, sino disponernos dócil y obedientemente a sus inspiraciones y lo que presupone el ejercicio de la Fe tal como señala el Aquinate: “Toda la certeza del Intelecto o de la Ciencia, en realidad, en cuanto son dones, procede de la certeza de la Fe, del mismo modo que la certeza del conocimiento de las conclusiones procede de la certeza de los principios”¹⁸⁶.

El conocimiento que nos proporcionan los dones durante esta vida no solamente es imperfecto y vespertino sino además es por remoción. Si bien, el conocimiento remotivo es negativo, el intelecto humano ilustrado por la Fe y los dones del Espíritu Santo puede elevarse – incluso en mayor grado que el conocimiento por vía de causalidad o vía de excelencia - a la contemplación de Dios en cuanto el alma conoce que Él supera todas aquellas realidades naturalmente aprehendidas, aunque no llegue a penetrar en su esencia:

A través de los dones del Espíritu Santo especulativos conocemos a Dios, lo contuímos en los efectos sobrenaturales de su gracia impresos directamente en nuestras almas; que exceden infinitamente todos los efectos naturales incluso la misma substancia de nuestra alma y la de todos los ángeles¹⁸⁷.

Tal como ocurre en nuestra beatitud natural *inchoata*, este conocimiento más sublime presupone la *munditia cordis* o la purificación de nuestras facultades más nobles. Es decir, la voluntad debe estar depurada no sólo del pecado sino también de la afección a los bienes creados; y el intelecto corregido no sólo de los errores, sino también, del conocimiento imperfecto y mediato que nos entregan el sentido y la imaginación acerca de Dios de tal manera que cuanto más removamos todo aquello que no sea la Suma Verdad, más nos acerquemos a su conocimiento¹⁸⁸.

¹⁸⁶ II-II, q.4, a.8 ad 3

¹⁸⁷ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, III, n.219

¹⁸⁸ “(...) *Perfectior cognitione de Deo habetur, cum illud lumen sit expressior ejus similitudo quam lumen naturae, aut creaturae sensibilis, ex quibus homo naturali cognitione ducitur ad Dei cognitionem*” (SS, IV, d.49, q.2, a.7 ad 2). Este conocimiento proporcionado por los dones del Espíritu Santo es *similis* a la contemplación natural de los ángeles y de las almas separadas, pero no es *idéntico*. En efecto, aquél es más perfecto porque contempla a Dios no como Autor de la Naturaleza sino como Autor de la Gracia. Incluso, analizando la semejanza entre nuestra beatitud natural y el conocimiento de Dios que adquirimos a través de los dones del Espíritu Santo, es posible resaltar la

Con respecto al conocimiento que nos proporcionan los dones del Espíritu Santo después de esta vida y que se encuentran en nuestra alma de modo perfecto, el Padre Ramírez señala una dificultad aparente en los textos de Santo Tomás debido a que en varios lugares atribuye al don de Intellecto, el acto de la visión facial de Dios: “Hay, igualmente, una doble visión de Dios. Una, perfecta, en la cual se ve la esencia divina. La otra, imperfecta, en la cual, aunque no veamos qué sea Dios, sin embargo, vemos qué no es. En esta vida conocemos tanto más perfectamente a Dios cuanto mejor comprendemos que sobrepasa todo lo que comprende el entendimiento. Y una y otra visión corresponden al don de entendimiento: la primera, al don de Intellecto *consummatum*, como se dará en la patria; la segunda, al don de Intellecto *inchoatum*, como se da en el estado de vía”¹⁸⁹.

La cita atribuye indistintamente nuestra beatitud *sobrenatural* al acto del don de Intellecto, contradiciendo lo que hemos venido explicando en este capítulo. Sin embargo, el Padre Ramírez nos precave y explica que Santo Tomás no habla de este don en sentido propio sino en sentido amplio, en cuanto este conocimiento evidente de Dios y en el que consiste la visión beatífica, es un don – al igual que la virtud de la Fe - que Él concede a nuestro intelecto. Aunque éste argumento no fuese suficiente, el análisis de la naturaleza ontológica de cualquier don del Espíritu Santo especulativo nos muestra que son hábitos por los cuales conocemos a Dios a través de un medio creado, oponiéndose a la razón de visión beatífica que es esencialmente inmediata¹⁹⁰.

Además, estos dones son esencialmente inferiores a las virtudes teologales que tienen por objeto formal e inmediato a Dios, mientras que aquéllos se refieren a los efectos divinos en nuestra alma. Incluso, el don de Intellecto y el don de Sabiduría que son los más altos, no tienen por objeto a Dios en sí mismo sino en cuanto Él se

dignidad de la visión beatífica cuya razón de beatitud excede ampliamente a aquéllos, la cual se define no tanto como *cognitio* sino más bien como *visio*.

¹⁸⁹ II-II, q.8, a.7: El deseo de la divina contemplación no es natural sino que implica primero un movimiento divino en el alma por la presencia de los dones, excitando su búsqueda a pesar de las aparentes dificultades suscitadas por las miserias de nuestra naturaleza y el demonio: “La contemplación es *honestísima*, pues tiene por *principio* al Espíritu Santo; por *objeto*, al mismo Dios; por *fin*, la íntima unión con Él, y por *sujeto*, el entendimientos elevado mediante los siete dones. Es además *utilísima*, pues por ella se adquieren los méritos de para la vida eterna. Y es, por fin, *delectabilísima* pues consiste en el trato íntimo con el Dios de toda consolación” (J.G. ARINTERO, *Cuestiones Místicas*, ed. cit., p.96).

¹⁹⁰ Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, III, n.220/1

une experimental y afectivamente a nuestra alma que ha sido creada para Su gloria. Por esta razón, el conocimiento místico y afectivo que adquirimos por los dones no es intuitivo como el proporcionado por el hábito del *lumen gloriae* - que sucede y subordina a la Fe – aunque aquellos permanezcan en la visión beatífica. En efecto, solamente la Fe y luego la Luz de Gloria nos proporcionan un conocimiento fundado acerca de Dios al tenerlo directamente por objeto y del cual se origina la unión afectiva, frutiva e intensa en el alma a través de los dones. Pero el conocimiento y el afecto que proceden de aquellos es algo creado¹⁹¹.

De esta manera, puede concluirse analógicamente que el conocimiento proporcionado por el hábito de la Fe, la Teología y los dones del Espíritu Santo se relaciona con nuestra beatitud sobrenatural *consummata* comparándose como lo imperfecto a lo perfecto; del mismo modo como el conocimiento natural de Dios a partir de las ciencias especulativas se relaciona con la contuición de Dios en la propia substancia y que constituye la esencia de nuestra beatitud natural *consummata*.

c) La naturaleza del hábito beatífico o *lumen gloriae*

Luego de haber demostrado que los hábitos intelectuales *sobrenaturales* propios de esta vida como los comunes a ésta y la otra no producen el acto beatífico sobrenatural, sólo nos resta por analizar el hábito del *lumen gloriae* y en cuyo acto vemos facial e intuitivamente a la esencia divina, aunque sólo después de esta vida. Así como el hábito de la Sabiduría *contemplativa* - que es propio del alma separada - producía nuestra beatitud natural; con mayor razón el hábito beatífico *sobrenatural* debe pertenecer a nuestra vida futura y, por esta razón, la existencia de la Luz de Gloria no ha ofrecido mayor dificultad a los teólogos como sí descifrar su naturaleza. Ahora bien, como el hábito comúnmente se entiende en cuanto disposición de la potencia al objeto, el Padre Ramírez comienza su análisis distinguiendo en el hábito

¹⁹¹ No obstante, así como es una obligación moral *natural* tender durante esta vida hacia la beatitud; así también, es una obligación moralmente *sobrenatural* tender a la inefable *deificación* de nuestra alma, so pena de quedarnos envueltos en nuestras miserias y merecer por ello una fuerte corrección divina: “Esta perfección, propia de los amigos íntimos y verdaderos hijos de Dios, requiere ya una completa semejanza y muy estrecha unión con Él y exige de nosotros que nos enajenemos de nosotros mismos y nos remontemos infinitamente sobre nuestra pobre condición y nuestro humilde modo de proceder, dejando de ser hombres para hacernos *dioses*, y así poder tener nuestra conversación en los cielos, tratar íntimamente con el Padre y proceder a lo *divino*” (J.G. ARINTERO, *op. cit.*, p.438/9).

una parte *objetiva* o la especie inteligible como principio de conocimiento, y una parte *subjetiva* o la luz intelectual que inhiere en el alma beata.

De este modo, cualquier objeto es conocido porque posee en su interior un *lumen obiectivum* gracias al cual puede ser visto, mientras que la especie inteligible es el *medium obiectivum* por o en el cual conocemos al objeto. A su vez, este *medium* puede ser entendido de tres modos: *quo*, en cuanto se refiere a la especie inteligible impresa que es signo natural y formal del objeto; *in quo* o la especie inteligible expresa conocida como verbo mental o concepto formal y que es el signo de la cosa entendida; finalmente *ex quo* y por el cual a través de un objeto conocido llegamos al conocimiento de otro, no siendo un signo formal o propio de nuestro intelecto sino instrumental. Por razón de proximidad o semejanza al objeto, el *medium in quo* es el más inmediato porque nos dirige directamente al conocimiento del objeto y se compara con el *medium quo* como el acto a la potencia, mientras que por el *medium ex quo* el objeto es conocido lejanamente¹⁹².

Una vez realizadas estas distinciones, nos resta precisar si el conocimiento de Dios requiere algún medio objetivo sea *quo*, *in* o *ex quo* - o más bien - es un conocimiento absolutamente inmediato por parte del objeto según las palabras de Santo Tomás en el artículo último de la cuestión tercera de la *Primae Secundae*: “Así, pues, se requiere para una beatitud perfecta, que el entendimiento alcance la esencia misma de la causa primera. Y así tendrá su perfección mediante una unión con Dios como con su objeto, en lo único en lo cual consiste la beatitud del hombre”¹⁹³.

¹⁹² Cf. J. GREDT, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, Friburgi Brisgoviae, Herder, 1926, I, n.471 (p.371) en S. RAMÍREZ, (ed.), *op. cit.*, III, n.223

¹⁹³ I-II, q.3, a.8: Nuestro autor reseña las discrepancias que los teólogos han tenido acerca de la naturaleza del hábito beatífico. Si bien, al parecer ninguno negó la visión facial e intuitiva de la esencia divina – quizás Rosmini – sostuvieron que aquélla está mediada por una especie sea *quo* como *in quo*. En efecto, Rosmini asemejaba nuestra beatitud con la contuición mística en cuanto los beatos contemplan a Dios como Autor de las obras *ad extra* en las que relucen como vestigios la bondad y sabiduría del Creador, colocando un medio objetivo creado *ex quo* en la visión beatífica (Cf. H. DENZINGER, *op. cit.*, nn.1928-30). Por otro lado, el Doctor Sutil admitió la posibilidad de que fuese mediada por una especie inteligible *quo* aunque nunca lo afirmó realmente, mientras que el Doctor Eximio sostuvo que Dios es visto por los beatos mediante un verbo creado o *medium in quo*, sino sería imposible que un intelecto creado pudiese intuirlo facialmente (Cf. J. DUNS SCOTO, *Opus Parisiense*, ed. cit., IV, d.49, a.2; Cf. F. SUÁREZ, *Opera Omnia*, ed. cit., t.I, p.96 en S. RAMÍREZ, (ed.), *op. cit.*, III, nn.225-228).

La especie inteligible como *medium ex quo* se aleja absolutamente del conocimiento de Dios que tienen las almas beatas porque se opone a la razón de intuición inmediata de la esencia divina como lo describe San Juan Evangelista: “Queridos, ahora somos hijos de Dios y aún no se ha manifestado - ἐὼς - lo que seremos. Sabemos que, cuando se manifieste - ἤ - seremos semejantes a él, porque le veremos tal cual es - ὅ ὅμ ὕ ὀ ὠ ἐ ”¹⁹⁴. Por otro lado, San Pablo luego de afirmar que nuestro conocimiento de Dios durante esta vida, sostiene que la visión beatífica no sólo será facial sino también compara su nitidez con el conocimiento que Dios tiene de cada uno: “Ahora conozco - ὠ - en parte; mas entonces conoceré - ἐ ὠ μ - como soy conocido - ὠ ἰ ἐ ὠ ”¹⁹⁵.

En efecto, la traducción castellana recurre al mismo verbo para distinguir el grado de conocimiento a diferencia del original griego que utiliza el verbo simple ὠ para describir un conocimiento laborioso que admite progresión; mientras que su compuesto ἐ ὠ señala su plenitud y perfección, pues Dios me conoce en su misma deidad sin la mediación de ninguna especie creada. No obstante, el teólogo salamantino aclara que no veremos a Dios del mismo modo como Él nos ve sino semejantemente, porque no podemos comprenderlo como Él nos comprende a nosotros, lo cual no va en desmedro de la perfección incomparable de este conocimiento para nuestro intelecto:

El conocimiento por el cual conoceré a Dios y el conocimiento por el cual Dios me conoce no son iguales con igualdad absoluta, sino sólo con igualdad proporcional que en una palabra se dice *similitudo*: no son (palabras) unívocas sino análogas, como otras que se dicen comúnmente acerca de Dios y las creaturas incluida la misma beatitud formal¹⁹⁶.

La beatitud formal se define en la posesión inteligible de la beatitud objetiva. Pero la beatitud objetiva *sobrenatural* es la misma esencia divina, es decir, Dios no sólo como Autor de la Naturaleza y la Gracia sino también como una naturaleza en

¹⁹⁴ 1 Jo. 3, 2: Los verbos subrayados en griego aluden claramente a la visión beatífica, la cual supera todo conocimiento natural, haciéndonos realmente semejantes al objeto contemplado - cuando se nos manifieste, indicando que en esta vida aún no lo hace - y sin la mediación de ninguna creatura o especie, que es la recompensa para todos los que esperaron en la Fe: “*Amen, amen dico tibi, quia quod scimus loquimur et quod vidimus testamur*” (Jo. 3, 11). Ahora somos hijos de Dios, pero imperfectos porque lo conocemos *enigmáticamente* mientras que seremos perfectos cuando lo *veamos*.

¹⁹⁵ 1 Cor. 13, 12

¹⁹⁶ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, III, n.232

tres personas. Ahora bien, la beatitud formal *sobrenatural* debe consistir en la posesión inteligible de la esencia divina y ésta no puede ser de otro modo que la visión facial e intuitiva de Dios sin la mediación de ninguna especie creada objetiva o *ex quo*¹⁹⁷. Según el Aquinate, es imposible alcanzar por un medio creado la esencia divina, ya que ninguna puede reproducirla tal como es: “Si la creatura racional en su visión perfectísima no llegase a la visión de la esencia divina, su beatitud no sería el mismo Dios sino algo por debajo de Dios: lo que no puede ser, porque la perfección última de cualquier cosa es cuando llega su principio. Sin embargo, Dios mismo creó inmediatamente a todas las creaturas racionales como sostiene nuestra fe. Por lo cual, es necesario según la fe, que toda creatura racional en cuanto llegue a la beatitud, vea a Dios por esencia”¹⁹⁸.

Nuestro autor afirma que en la intuición de la esencia divina es imposible la mediación de una especie inteligible *ex quo* porque no nos hace conocer directamente el objeto. Sin embargo, aunque la especie *quo* y sobre todo *in quo* nos remiten a éste, siguen siendo medios creados inadecuados para representar la esencia divina. En efecto, entender sin especies es más perfecto que hacerlo mediante ellas y por eso tanto el ángel como el alma humana separada se intuyen a sí mismas inmediatamente, significando que no todo conocimiento implica una especie inteligible impresa o *quo*. Además, debemos tener en cuenta que en la visión beatífica conoceremos con la claridad como somos conocidos y ésta no supone mediación, debido a que Dios es sumamente inteligible. Porque si la esencia de las Substancias Separadas no puede conocerse mediante especies inteligibles abstraídas de lo sensible, con mayor razón es imposible que conozcamos la esencia divina¹⁹⁹.

¹⁹⁷ Como explica el Padre Gardeil en lenguaje agustiniano, las razones impresas en nuestro intelecto y que son recibidas a través de la iluminación intelectual operada por el Verbo, señalan únicamente el conocimiento natural del Bien en sí y que su visión no es contradictoria, pero no la realizan efectivamente: “*Les intelligibles imprimés dans sa connaissance naturelle par le Verbe divin, jusqu'à percevoir au-dessus d'eux, sicut potest, le Dieu dont il est l'image, le Mens manifeste, autant qu'il est en lui, que la vision de Dieu lui-même n'est pas en contradiction avec ses raisons séminales intrinsèques*” (A. GARDEIL, “L'âme, sujet récepteur de la grâce”, ed. cit., p.125).

¹⁹⁸ DV, q.18, a.1: A pesar de su intelecto vigoroso, Adán no vio a Dios sino que lo conocía a través de las especies creadas: “*Nihil esse medium inter Deum et mentem nostrum (...); sed intelligitur quod ipse immediate eam beatificat et justificat, sicut et creat*” (SS, II, d.23, q.2, a.1 ad 2). Recordemos que la palabra latina *speculum* es raíz de *specie* y *speculativus*, significando mediatez en el conocimiento a diferencia de intuición y contemplación.

¹⁹⁹ Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, III, nn.237/8

Ahora bien, si la especie inteligible de la esencia divina fuese creada e impresa en el alma separada, debería ser inteligible y representativamente de la misma especie que la naturaleza de Dios Trino lo cual es imposible incluso dentro del orden natural, puesto que todo conocimiento es por definición una semejanza con la realidad conocida. Es decir, la cosa que está fuera del alma conviene representativamente con nuestro intelecto al no estar según su *esse naturale*, aunque su forma inteligible sea de la misma especie que la forma en cuanto unida a la materia. Mientras que en Dios, su ser natural se identifica con su ser inteligible debido a que es el *Ipsum Esse et Veritas Subsistens*. En efecto, como todo lo que se recibe se lo hace al modo del recipiente, la especie o semejanza de la esencia divina no puede ser recibida en algo que la represente perfectamente debido a la infinita distancia entre la creatura y el Creador²⁰⁰.

Una vez descartada la presencia de la especie inteligible impresa para la visión beatífica, puede argumentarse la necesidad de la especie inteligible expresa o *medium in quo* pues todo conocimiento humano requiere del verbo mental producido por nuestro intelecto cuando entiende. Sin embargo y como decíamos más arriba, la relación entre el *medium quo* e *in quo* se compara como la potencia al acto ya que la especie inteligible impresa constituye el inicio de la operación intelectual, mientras que el concepto es su término: la especie *quo* es una semejanza *impresa* en nosotros como continuación de la cosa en tanto inteligida; la especie *in quo* es la semejanza que concebimos nosotros como la *expresión* consciente de la especie. En efecto, el concepto media entre el intelecto y la realidad entendida y por cuya operación ésta es alcanzada: de esta manera el verbo mental, en el cual - *in quo* - nuestro intelecto entiende, puede ver expresamente la naturaleza de las cosas.

Habiendo establecido que el hombre entiende propiamente gracias a la especie inteligible expresa, el Padre Ramírez - siguiendo a Juan de Santo Tomás - rechaza que la visión intuitiva de la esencia divina se asemeje al conocimiento conceptual incluso abstraído de toda materialidad, pues la necesidad de producir el concepto responde a dos razones: la *primera* proviene de la indigencia y necesidad por parte del objeto inteligible, debido a que está fuera de nuestro intelecto y de

²⁰⁰ Cf. *Ibidem*, n.239

cierto modo ausente de él cuando - por el contrario - debería estar siempre presente dentro de él ya que todo conocimiento se define como lo conocido está en el cognoscente. Esto se debe a que el objeto no es *inmaterial* y, por lo tanto, no es suficientemente inteligible como puede ser la perfección del mismo intelecto en acto segundo: el objeto no es proporcionado a nuestro intelecto al estar revestido de materia y por eso debe hacerse espiritual e inmaterial, lo cual sólo puede hacerse *intra intellectum*. La *segunda* razón proviene de la fecundidad del sujeto que entiende porque del mismo modo como el corazón habla de su abundancia; así también, el verbo mental es manifestativo del entender y representativo del esplendor del intelecto²⁰¹.

No obstante, ninguna de estas razones justifica la necesidad del concepto en la visión de la esencia divina puesto que el objeto conocido no necesita ser abstraído debido a su suma inmaterialidad e inteligibilidad; y, además, ninguna concepción del intelecto creado puede entender y representar totalmente la esencia divina:

Proferir un verbo al ver la misma esencia divina sería lo mismo que ver la misma luz en la sombra de algún cuerpo iluminado²⁰².

Como bien explica el teólogo salmantino, ver a Dios *per speculum* se refiere propiamente a verlo por un *medium ex quo* o instrumental ya que está fuera del vidente como todo objeto del conocimiento filosófico y teológico que procede necesariamente por demostraciones; mientras que verlo *in aenigmate* significa a través de un *medium quo e in quo* pues, como el enigma es sinónimo de oscuridad, estos medios formales no representan perfectamente la esencia divina y por eso el Angélico dice: “Esto (la esencia divina) no puede ser representado en absoluto por ninguna especie creada, porque toda forma creada está determinada por alguna razón

²⁰¹ Cf. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Philosophicus secundum exactam, veram, genuinam Aristotelis et Doctoris Angelici mentem* (3 vols), ed. B. Reiser, Torino, 1930-1938, III, pp.357-362 en s. RAMÍREZ, (ed.), *op. cit.*, III, n.240.

²⁰² S. RAMÍREZ, *op. cit.*, III, n.240: Tanto en *Super Sententiis* “*Non enim forma existens in intellectu vel sensu, est principium cognitionis secundum modum essendi quem habet utrobique, sed secundum rationem in qua communicat cum re exteriori. Et ita patet quod per nullam similitudinem receptam in intellectu creato potest sic Deus intelligi quod essentia ejus videatur immediate*” (SS, IV, d.49, q.2, a.1); como en *De Veritate* “*unde oportet, si Deus per essentiam videri debeat quod per nullam speciem creatam videatur*” (DV, q.10, a.11), Santo Tomás es muy claro cuando afirma que nuestra visión beatífica excluye todo medio objetivo creado sea *ex, in o quo*. Por eso, el Apóstol cuando fue arrebatado al tercer cielo decía: “*Audivit arcana verba quae non licet homini loqui*” (2 Cor. 12, 4). En efecto, en la Patria Celeste veremos a Dios y no a su representación.

(...). De ahí que decir ver a Dios a través de semejanza es decir no ver la esencia divina, lo que es erróneo”²⁰³.

De allí que el conocimiento de la esencia divina obtenido por el hábito beatífico o *lumen gloriae* sea inmediato, en la cual vemos a Dios pues hace simultánea y eminentemente las veces de especie impresa y expresa según aquellas palabras del Santo Doctor: “Así, pues, el entendimiento creado no puede ver a Dios en su esencia, a no ser que Él por su gracia, se una al entendimiento creado haciéndose inteligible (...). Cuando algún entendimiento creado ve a Dios en su esencia, la misma esencia de Dios es lo que produce la forma inteligible del entendimiento”²⁰⁴. Sólo Dios puede unirse y estar presente en otro intelecto creado ya que - al ser Acto Puro - es esencialmente acto inteligible y, por lo tanto, puede ser especie para otro intelecto. Si bien, la especie inteligible está dentro de nuestro intelecto en cuanto entendida, sabemos que ninguna substancia puede unirse a nuestra mente como el Creador quien está en todas partes por esencia, presencia y potencia. Además, al identificarse con el Ser también lo hace con la Intelligibilidad y la Verdad, por lo cual puede - por sí mismo – actualizar inmediatamente a otro intelecto y capacitarlo para verlo como Él se ve²⁰⁵.

Tal como solíamos hacer en los capítulos de la **Segunda Parte**, analizaremos la primera dificultad que Santo Tomás plantea en el artículo último de la cuestión tercera de la *Prima Secundae* y con el cual culminaba lo que nuestro autor denomina la esencia metafísica de la beatitud formal: “Dice Dionisio que, mediante lo supremo del entendimiento, el hombre se une con Dios como con lo totalmente desconocido. Pero lo que se ve por esencia no es totalmente desconocido. Luego la última

²⁰³ I, q.12, a.2

²⁰⁴ I, q.12, aa.4-5: Santo Tomás repite incesantemente que el mismo Dios debe hacerse forma inteligible, capacitando a nuestro intelecto para poder verle: “*Unde oportet, si Deus per essentiam videri debeat, quod per nullam speciem creatam videatur: sed ipsa eius essentia fiat intelligibilis forma intellectus eum videntis, quod fieri non potest nisi ad hoc intellectus creatus per lumen gloriae disponatur (...). Forma autem intelligibilis qua divina substantia videtur, est ipsa divina essentia: quae etsi fiat forma intelligibilis intellectus creati*” (DV, q.10, a.11; CG, III, c.55, n.4).

²⁰⁵ Si el ser intencional de un ser finito puede ser infinito, como los objetos propios del intelecto y la voluntad; entonces, no sería inconveniente admitir una *especie creada* en la visión beatífica si su ser intencional es infinito. Sin embargo, el Padre Gardeil responde: “*L'être intelligible de Dieu est infini: il n'est pas moins acte pure que son être ontologique. S'il devenait une species créée, il ne serait plus l'intelligibilité de Dieu, et alors, l'intelligence qui par cette species ferait acte de connaissance, ne deviendrait pas, dans l'ordre intelligible, Dieu lui-même, ce qui est proprement connaître l'essence de Dieu*” (A. GARDEIL, “La structure analogique de l'intellect, fondement de la puissance obédientielle au surnaturel” en *Revue Thomiste* 10 (1927), Toulouse, p.17).

perfección del entendimiento - o beatitud - no consiste en ver a Dios por esencia”²⁰⁶. El Padre Ramírez aclara que la objeción se plantea en el contexto de la beatitud formal *inchoata*, de modo que Dionisio tiene razón cuando no sólo declara que es imposible ver a Dios, sino también, el conocimiento más perfecto durante esta vida consiste en el conocimiento negativo que podemos tener acerca de Él. Pues esta visión negativa es propia de la mística cristiana y se basa en el alma depurada de errores y afectos desordenados, siendo ésta una especie creada al igual que todas las especies inteligibles por las cuales no conocemos tanto a Dios cómo es, sino más bien, cómo *no es*. Por lo tanto, Dionisio dice que nos unimos con las realidades divinas como ignotas sin por esto negar que después de esta vida se desvelará el enigma y veremos no sólo lo que *no es* sino también lo que es²⁰⁷.

Una vez dilucidada la naturaleza objetiva del hábito beatífico, luego de descubrir que la visión beatífica no necesita de ningún medio creado al ser inmediata porque el mismo Dios actualiza nuestro intelecto y lo capacita para verlo *sicuti est*, debemos introducirnos en la naturaleza subjetiva del *lumen gloriae*. En efecto, así como en el orden natural la luz es principio de visión y conocimiento; así también, la Luz de Gloria es principio de nuestra beatitud sobrenatural *consummata* ya que perfecciona a nuestro intelecto posible para ver la esencia divina como señala el Padre Ramírez siguiendo la explicación del Magisterio:

La Iglesia enseña que la beatitud, la cual consiste en la visión y fruición de Dios, no puede ser conocida, apetecida o deseada por las fuerzas naturales del hombre, ni tampoco conseguirse u obtenerse sino que necesita absolutamente el auxilio sobrenatural de Dios que ilumina el intelecto para conocerla, moviendo la voluntad a desearla, suministrando fuerzas para obtenerla a través de las obras meritorias; lo cual, ciertamente, es un auxilio creado y difundido por el Espíritu Santo inherente en nuestros corazones²⁰⁸.

Así como el principio propio para creer durante esta vida es el hábito de la Fe y para perseverar en la perfección de la vida espiritual son los dones del Espíritu Santo, que son hábitos infusos; con mayor razón debe serlo el hábito de la Luz de Gloria a través del cual ya no creemos ni perseveramos en las realidades que

²⁰⁶ I-II, q.3, a.8, I

²⁰⁷ Cf. SS, IV, d.49, a.2, q.1 ad 3; Cf. J. MARÉCHAL, *Études sur la Psychologie des Mystiques* (2 vol.), Paris, Desclée, 1937-38, II, p.132 en S. RAMÍREZ (ed.), *op. cit.*, III, n.251.

²⁰⁸ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, III, n.259; Cf. H. DENZINGER, *op. cit.*, nn.1786, 1796 y 1808.

conocemos negativamente, sino que las vemos directamente. Y así como la beatitud formal *natural* es un acto natural perfectísimo de nuestro intelecto robustecido por el hábito más perfecto que es la Sabiduría; del mismo modo, nuestra beatitud *sobrenatural* es un acto perfectísimo del intelecto creado que ha sido previamente elevado por el hábito propio y *consummato* del *lumen gloriae*. Que la creatura pueda ver a su Creador es el beneficio más grande que Dios pudo haberle concedido al ángel y al hombre como explica Santo Tomás: “Según el orden de los efectos es el orden de las causas; pues, mientras más noble es el efecto, más noble es la causa. Pero entre todas las cosas que puedan concederse a las creaturas puras, es que vean a Dios por esencia, esto es lo máximo. En efecto, la causa de esto no puede ser la naturaleza sino sólo Dios que es suma causa de todo”²⁰⁹.

No debe decirse que Dios solamente produce la visión beatífica de los beatos, porque también ésta incluye un acto vital e intelectual que procede del viviente como principio y causa a través del hábito beatífico que es el *lumen gloriae*. El acto vital es esencialmente intrínseco del mismo modo como la luz cognoscitiva está necesariamente dentro del cognoscente: el conocimiento no sólo es acto vital, sino también, efecto propio del que conoce según su luz cognoscitiva y por eso debe haber proporción entre el conocimiento y el objeto conocido²¹⁰. Sin embargo, el objeto connatural a la creatura no puede ser increado puesto que su potencia intelectual no es proporcional al objeto, de manera que es imposible realmente – es decir, no depende de la potencia absoluta de Dios - ver la esencia divina sin un hábito capacitador de nuestro intelecto para aquel acto. Por esta razón, el Santo Doctor nos explica con meridiana claridad: “No basta un aumento por intensificación natural de la virtud, porque tal visión (beatífica) no es de la misma especie que la visión natural

²⁰⁹ SS, IV, d.49, q.2, a.6, sc.4

²¹⁰ Cf. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, ed. cit., VIII, nn.5-9: En el capítulo séptimo, San Agustín sostenía que la *Mens* no sólo se subordina naturalmente a las cosas inteligibles y a la luz incorporea que la irradia, sino también, es capaz de esta luz o *hujus lucis capax*. El Hiponense sabía que la analogía fundamental del platonismo después de la *alegoría de la Caverna*, consiste en la comparación de la iluminación intelectual con aquella producida por el sol visible: entonces, lo visto no es el sol sino las cosas iluminadas por él. Por lo tanto, así como percibimos el sol por la refracción diversificada de su luz sobre los objetos que nos rodean; así también, percibimos la imagen divina en nosotros por la impresión de la idea de Bien que hemos recibido. Ahora bien, esta analogía no confirma que la *Mens* pueda ver directamente la esencia de Dios, sino es “*simplement connaissance d' une cause de l'ordre exemplaire, dans et par la relation nécessaire qui unit une idée reçue et participée à l'Idée première dont elle participe*” (A. GARDEIL, “L'âme, sujet récepteur de la grâce”, ed. cit., p.117).

del entendimiento creado; lo cual es evidente en razón de la distancia de sus respectivos objetos. Es preciso, pues, que el aumento de la virtud intelectual sea hecho por la adquisición de alguna nueva disposición”²¹¹.

El *lumen gloriae* es un hábito operativo intelectual teológico que ilumina nuestra alma para ver las realidades divinas y por el cual somos habitualmente beatos: si bien, la Luz de Gloria es una forma permanente y perfecta, debe ser creada ya que inhiere en el intelecto posible. Porque así como el acto beatífico natural es esencialmente una operación intelectual, con mayor razón debe serlo nuestro acto beatífico sobrenatural que se define como la visión de la esencia divina. La visión beatífica - como todo conocimiento - es un acto de la potencia más noble de la creatura que es su intelecto posible y, por lo tanto, el *lumen gloriae* se explica necesariamente como una luz intelectual que es propia del estado beatífico. Como todo hábito operativo, perfecciona a la potencia haciéndola expedita en el ejercicio de su acto haciendo a la visión beatífica sumamente fácil y deleitable. Sin embargo, el *lumen gloriae* tiene una particularidad que lo diferencia del resto de los hábitos naturales: no sólo tiene razón de hábito sino también de potencia sobrenatural, ya que así lo requiere el acto de visión de la esencia divina que excede nuestras fuerzas y no puede compararse con ningún acto del orden natural²¹².

Esta luz intelectual es tan connatural a los beatos, que puede compararse con la luz participada por el Sol al resto de los planetas y en los cuales está presente

²¹¹ CG, III, c.53, n.5

²¹² “*Deus autem in essentia sua videri non potest nec per aliquam formam a sensu abstractam (sicut homo) nec per aliquam formam creatam (sicut angelus). Unde patet quod nullus intellectus purae creaturae in statu viae existentes potest in visionem Dei per essentiam per aliquam dispositionem sibi inhaerentem*” (SS, IV, d.49, q.2, a.7). Ahora bien y como enseña el teólogo salamantino, la historia bíblica nos atestigua que Moisés y San Pablo – durante su vida mortal – vieron la esencia divina lo cual es naturalmente imposible del mismo modo como una virgen dé a luz o que un trozo de pan se convierta substancialmente en otra cosa sin que se modifiquen sus accidentes. Sin embargo, así como la virtud divina obra milagrosamente en la Encarnación y en la Transubstanciación; así también, puede obrar en el intelecto creado y capacitarlo para ver la esencia divina durante esta vida. De este manera, Moisés y San Pablo – por mediación de un hábito que no es propio de esta vida como el *lumen gloriae* – pudieron ver a Dios, pues la Luz de Gloria puede infundirse de dos modos: como forma connatural y permanente haciendo al intelecto creado beato *simpliciter* y esto sólo ocurre en la Patria Celeste; o como cierta pasión transitiva y así le ocurrió a San Pablo durante el rapto haciéndolo beato pero no definitivamente sino *secundum quid*. Esto prueba que, independiente del estado viador o comprehesor, la esencia divina sólo puede verse inmediatamente a través del hábito beatífico por el cual Dios se une a nuestro intelecto. No obstante, la visión beatífica en la Patria Celeste no constituye un hecho milagroso - como sí ocurrió con estos santos que vieron a Dios durante esta vida - porque aquélla corresponde a la razón propia del estado comprehesor (Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, III, nn.263-277).

como una forma permanente. En efecto, Dios – como Sol de Justicia – ilumina a las creaturas intelectuales de tres modos: mediante la luz natural intelectual como Creador de la naturaleza humana y angélica, siendo innata desde el momento en que Dios crea al alma o forma intelectual; además de la luz de la gracia y de la gloria que es infundida en cuanto Santificador y Beatificador respectivamente, dándose una proporción admirable entre naturaleza, gracia y gloria porque es propio de la Divina Providencia no destruir las condiciones naturales, sino más bien perfeccionarlas según su modo como explica nuestro autor:

La luz intelectual *natural* se ordena al estado de la naturaleza al modo de *cualidad permanente*; y *semejantemente* la luz de la gracia al estado de gracia. Por eso, también la luz de la gloria se ordena al estado glorioso al modo de *cualidad permanente* y *efecto connatural* que lo significamos con el nombre *hábito*²¹³.

Este hábito no sólo capacita al intelecto con respecto a su objeto - como también lo hace la Fe - sino además es propiamente intelectual, en cuanto el modo de su acto es tan perfecto que nos hace ver intuitivamente la esencia divina a diferencia del conocimiento enigmático. Si bien, los dones de Ciencia, Intelecto y Sabiduría son hábitos intelectuales porque suponen la evidencia del objeto propio, no son hábitos teológicos porque no se refieren a la Verdad Primera como sí sucede con la Fe. Por esta razón, la riqueza ontológica del *lumen gloriae* nos permite definirlo como hábito intelectual y teológico que supera en perfección a todas las virtudes teologales - incluida la Caridad - ya que el acto de ésta no nos hace conocer a Dios *sicuti est* y en quien consiste nuestra verdadera beatitud. En efecto, no existe acto más perfecto que el beatífico sobrenatural por el cual alcanzamos nuestro fin último: pues, la beatitud creada tiene cierta infinitud al unirnos con el bien infinito y por eso contiene todos los bienes participables al hombre de manera que no existe acto más perfecto. No obstante, el hábito intelectual y teológico del *lumen gloriae* es inferior al hábito entitativo de la gracia santificante, del mismo modo como lo es el intelecto del alma intelectual, porque éste procede y se sustenta en la forma espiritual del hombre como también el hábito beatífico supone la gracia habitual, ya que ésta informa todos nuestros actos sobrenaturales obrando al modo divino y congruos de la vida eterna²¹⁴.

²¹³ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, III, n.273

²¹⁴ Cf. *Ibidem*, n.275

No en vano debemos insistir que la esencia divina no se une inmediatamente como forma inteligible al intelecto posible, si éste no está dispuesto adecuada y perfectamente a tal unión por el hábito del *lumen gloriae*. Sin embargo, esta unión no debe ser entendida como la subordinación del intelecto creado al hábito beatífico del mismo modo como el instrumento depende de la causa principal. Esta posición sostenida por el Padre Suárez, confunde la naturaleza del instrumento y de la causa debido a que ésta obra a través de su propia forma asimilándose al efecto, a diferencia de aquél que no obra por su virtud propia²¹⁵. La visión de la esencia divina no es concausada instrumental y principalmente, sino que nuestro intelecto informado por el *lumen gloriae* obran como dos causas principales *per se* subordinadas: es decir, el hábito beatífico en cuanto suprema dimanación de la gracia santificante en el alma del beato, eleva al intelecto posible desde su raíz y consecuentemente diviniza toda su virtud intelectual haciéndola deiforme para finalmente producir la visión beatífica²¹⁶.

Empero, el intelecto posible - como *vis intellectiva* - obra vitalmente porque el acto beatífico sobrenatural procede realmente de un principio vital como lo es nuestra potencia intelectual: así como nuestra voluntad es movida por Dios para amarlo sobrenaturalmente haciendo actos meritorios; así también, el intelecto es movido para creer en Él y luego contemplarlo en la Patria Celeste. Por esta razón y como el acto beatífico sobrenatural es una operación vital, el alma se constituye formalmente como beata en acto segundo porque antes el *lumen gloriae* ha informado como acto primero al intelecto posible²¹⁷.

²¹⁵ “*Pour saint Thomas, dans la vision béatifique, Dieu comme forme intelligible termine et perfectionne l'intelligence humaine; pour Suarez, la vision béatifique elle même s'accompagne d'une species, image de la réalité divine*” (M. MAHIEU, “L'électisme suarézien” en *Revue Thomiste* 8 (1925), Toulouse, p.276). Mientras que el voluntarismo escotista resalta la libertad en el acto beatífico, la cual - a diferencia de lo que explicaban tomistas y suarecianos - no se define exclusivamente como la adhesión al objeto beatífico presentado por el intelecto: “Su libertad (de la voluntad) es una libertad fundamental, capaz indiferentemente del bien o del mal, pero finalizada, orientada hacia el bien. Alcanzar la beatitud por la voluntad supone precisamente que uno pueda conocer a Dios por una ciencia intelectual” (O. BOULNOIS, “En busca de un Duns Scoto irrecuperable: cien años de historiografía filosófica” en *Universitas Philosophica* 56 (2011), Bogotá, p.187).

²¹⁶ Cf. *Ibidem*, n.286

²¹⁷ “*Nempe lumen gloriae, quod est suprema dimanatio gratiae santificantis consummatae residentes in ipsa essentiae animae, pervadit et elevat ipsum intellectum possibilem in sua radice vel origine secundum quod resultat ex anima, et consequenter totum intellectum et totam eius virtutem intellectivam divinizat et deiformem faciat; quo fit ut, sic elevatus, eadem naturalitate in suo ordine*”

Ahora bien y habiendo señalado más arriba que la esencia divina concurre activamente para la producción del acto beatífico sobrenatural, resta por descubrir cómo aquélla lo produce ya sea eficiente o finalmente. En efecto y como fue expuesto en el *capítulo primero* de la **Segunda Parte**, la causalidad de la causa eficiente es originada por la causa final y, de esta manera, la esencia divina - o beatitud objetiva *sobrenatural* - como fin del intelecto creado es principio y causa de nuestra beatitud. Según lo explicado por el Padre Ramírez, la causa final no causa algo eficientemente sino sólo como razón por la cual – *ut qua* - la causa eficiente obra en la realidad y de esta manera puede decirse que el *lumen gloriae* produce *efficienter* nuestra beatitud:

La esencia divina en cuanto unida al intelecto creado como forma inteligible, es decir, como fin o beatitud objetiva, no causa eficientemente – *ut quae* – la visión beatífica sino que esto pertenece exclusivamente al intelecto creado con la Luz de Gloria; sin embargo, la causa *ut qua*, como razón por la cual el intelecto creado con la Luz de Gloria produce eficientemente aquella visión, ya que *toda su razón o motivo* es la esencia divina alcanzada como objeto o beatitud objetiva²¹⁸.

Antes de finalizar este párrafo, analizaremos la definición que nuestro autor formula acerca del *lumen gloriae*; pues, habiendo examinado no sólo su existencia sino también aspectos de su naturaleza, es necesario explicitar la esencia del hábito beatífico del mismo modo como procede nuestro intelecto cuando expresa lo conocido en el concepto y lo explicita en la definición. Sólo puede arribarse a una definición perfecta cuando en lo definido se distinguen las cuatro causas como también el género y la diferencia específica. Pero, si decíamos que el *lumen gloriae* es esencialmente un hábito operativo, su definición en el género de la causa eficiente será la más propia – aunque no exclusiva - ya que lo hace a través de su acto en cuanto se compara con su objeto propio: en efecto, el acto propio del hábito beatífico es la visión intuitiva que se refiere a la esencia divina como objeto propio. De esta manera, el Padre Ramírez nos entrega su definición de *lumen gloriae* recogiendo la doctrina de Santo Tomás:

eodemque modo agendi visionem Dei producat, sicut in suis naturalibus relictus producit quamcumque naturalem intellectionem” (Ibidem, n.287).

²¹⁸ *Ibidem*, n.289: Estas palabras nos muestran que nuestro acto beatífico *sobrenatural* – al igual que el *natural* - también tiene una primacía intelectual poniendo de relevancia al fin que siempre es primero *in intentione*.

La Luz de Gloria puede definirse como hábito intelectual operativo *per se* infuso, por el cual el intelecto creado se hace deiforme e inmediatamente dispuesto para la unión inteligible con la esencia divina y luego es capaz de obrar el acto de visión beatífica²¹⁹.

Esta fórmula define al hábito beatífico a través de dos causas – eficiente y final – pues dice *hábito operativo infuso* en cuanto es *capaz de obrar el acto de visión beatífica*; y por dos efectos – formal y material – en cuanto señala que el hábito hace *al intelecto deiforme* añadiendo *inmediatamente dispuesto*, lo que se aproxima analógicamente a la causalidad material. Ahora bien, el hábito operativo es una forma y ésta no puede conocerse *a priori* sino sólo a través de la causa eficiente y final; pero sí podemos hacerlo *a posteriori*, es decir, a través de los efectos formales que informan al sujeto y lo disponen al fin como ocurre cuando el intelecto es capaz de obrar el acto beatífico²²⁰.

Luego de estas aclaraciones acerca de las relaciones entre las causas, el teólogo salamantino nos entrega una definición más breve, lo cual no significa que sea menos profunda, porque se hace de acuerdo al género y la especie:

La Luz de Gloria es esencialmente hábito intelectual contemplativo *per se primo* beatífico²²¹.

Además de referirse al género próximo, cuando nuestro autor dice que es un *hábito intelectual contemplativo* está excluyendo del género de hábitos beatíficos a la Caridad – que es un hábito de la voluntad – y a la Fe – que es hábito del intelecto pero no propiamente intelectual. A lo cual añade como diferencia específica *per se primo beatífico* en cuanto excluye a todos los hábitos intelectuales especulativos que nos hacen beatos, pero no del modo inmediato que la Divina Providencia estableció para el hombre. Si bien, dijimos a lo largo de este trabajo que la Sabiduría es un hábito beatífico natural, no lo es *per se primo*, porque no es especificado directamente por la esencia divina sino sólo de modo mediato puesto que Dios es conocido en cuanto Primer Principio del ente finito y por eso realmente es beatitud

²¹⁹ *Ibidem*, n.298

²²⁰ “*Le fondement dernier, en même temps que la vraie nature de la puissance obédientielle de l’âme humaine à la vision divine et à la vie surnaturelle qui achemine efficacement à cette vision, nous sont ainsi livrés par la structure analogique de l’intelligence*” (A. GARDEIL, “La structure analogique de l’intellect”, ed. cit., p.19). Como todos los tomistas, el Padre Gardeil reconoce la primacía intelectual del acto beatífico puesto que la esencia divina sólo puede ser vista por el intelecto, ya sea increado como creado.

²²¹ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, III, n.299

objetiva *natural*. Sin embargo, Dios no es lo primero conocido por el hábito de la Sabiduría o Metafísica al no pertenecer a su objeto propio, aunque ciertamente sea un hábito beatífico ya que por éste lo conocemos, pero no *per se primo*: es decir, no conocemos primero a Dios como es en sí mismo ni tampoco todas las otras cosas en Él como sucede en la visión beatífica. Lo mismo ocurre con el hábito de la Teología o Sabiduría Sobrenatural que también es hábito beatífico en cuanto cognoscitivo de Dios como beatitud objetiva pero no *per se primo*, porque sigue mediando la especie creada inteligible y el discurso. Si bien, los dones del Espíritu Santo especulativos intuyen a Dios sin discurrir en su conocimiento, lo hacen a través del alma que es un medio creado y, por lo tanto, se oponen a la razón inmediata de la visión beatífica.

El teólogo salamantino no niega que estos hábitos intelectuales sean en alguna medida beatíficos porque se encuentran en la potencia más noble del intelecto y cuyo acto versa sobre las realidades más nobles; sin embargo, ninguno es *per se primo* beatífico sino sólo el *lumen gloriae*. Pues, la Luz de Gloria nos hace beatos inmediatamente sin la mediación de especies inteligibles o creadas; no sólo otorgándole al intelecto el estado beatífico, sino también, confiriéndole el acto beatífico ya que al hacerlo deiforme lo capacita para ver la esencia divina.

d) La unión beatífica del intelecto creado con la esencia divina

“Así como según la fe, sostenemos que el fin último de la vida humana es la visión de Dios; así también los filósofos sostuvieron que la felicidad última del hombre es entender las substancias separadas de la materia según el ser”²²². A lo largo de la cuestión segunda de esta distinción de *Super Sententiis* (SS, IV, d.49, q.2), el Santo Doctor añade que tanto Alfarabi como Escoto Erígena consideraron la imposibilidad de ver a las inteligencias y a Dios debido a la distancia existente entre nuestro intelecto y estas substancias. Pero esta opinión es inconveniente porque no sólo se opone a la autoridad de la Sagrada Escritura, sino también, a la perfección última del intelecto creado cuya perfección es unirse a su Creador. Ahora bien, el modo como el hombre puede ver estas substancias tampoco es el expuesto por Avempace, para quien nuestro intelecto va separando paulatinamente de lo sensible la forma o *quiddidad* de las substancias separadas, hasta devenir en su *quiddidad*

²²² SS, IV, d.49, q.2, a.1

simple e inmaterial²²³. En efecto, este proceso no sólo es imposible porque las substancias separadas son incognoscibles por la abstracción; sino también, este conocimiento no implica la visión de éstas - y menos de Dios - porque son conocidos *in speculo*: “La visión de Dios a través de los efectos, no es la visión de Dios a través de la esencia (...). En su primera condición, los ángeles no vieron al verbo por esencia; aunque lo vieron por una semejanza creada que está en su misma naturaleza y que es una semejanza de Dios”²²⁴.

Como bien sabemos, es imposible que el intelecto creado *ex propriis naturalibus* pueda ver la esencia divina debido a que la disposición última para verla excede las facultades naturales: pues, el intelecto - tanto humano como angélico - es una facultad determinada para el conocimiento del ente creado, mientras que la inteligibilidad de esta esencia lo supera eminentemente y, por esta razón, el apetito natural de la beatitud no resultaría frustrado si no alcanzase la visión beatífica como señala explícitamente el Aquinate: “Incluso si ningún intelecto (creado) inteligiera la esencia divina ni por naturaleza ni por gracia; ésta no sería *frustra intelligibilis*; tanto porque ella se entiende a sí misma, como porque no es a causa de otra cosa: lo frustrado no tiene lugar sino en aquellas cosas que son *propter aliud*”²²⁵.

Que la esencia divina pueda unirse a nuestro intelecto haciendo de modo eminente las veces de especie impresa y expresa, es ciertamente admirable como todo el orden sobrenatural. Ahora bien, la naturaleza y el modo de esta unión en sí misma no lo podemos entender perfectamente durante esta vida sino sólo cuando lleguemos a la Patria Celeste. Por esta razón, el Padre Ramírez – como filósofo y teólogo riguroso - intentará explicar esta unión mediante el instrumento propio de la reflexión metafísica que es la analogía, siendo recogida tanto del orden natural como sobrenatural. Sin embargo y tal como dijimos en el *capítulo cuarto* de la **Primera Parte**, la analogía incluye esencialmente semejanzas y desemejanzas entre los

²²³ Cf. AVEMPACE, *Tratado de la unión del Intelecto con el hombre*, ed. cit., pp.30-47

²²⁴ SS, IV, d.49, q.2, a.1, arg.8; a.6 ad 1: Como observásemos en el *capítulo tercero* de la **Segunda Parte**, el término *visio* también puede aplicarse a la beatitud natural *consummata* aunque ciertamente difiera de la *visio facialis vel intuitiva*. Que el intelecto creado pueda conocer naturalmente su causa – y de algún modo verla - por la *similitudo* o especie que aquél tiene de Dios, no implica verlo por en su esencia.

²²⁵ SS, IV, d.49, q.2, a.6 ad 8

términos que se comparan y, por lo tanto, nos entrega un conocimiento aproximativo de las razones que buscan explicarse mediante la comparación de estas realidades.

De esta manera, la visión beatífica puede ilustrarse mediante analogía *natural* comparándola con la unión del alma racional al cuerpo: así como la esencia divina supera a todos los inteligibles creados; así también, nuestra alma excede a todas las formas substanciales que pueden unirse a la materia ya que su dignidad le impide compararse con cualquier otra forma que se une comúnmente a la materia prima. En efecto, el alma racional se une al cuerpo como forma - que no está inmersa en la materia como ocurre en el resto de los entes hilemórficos - emergiendo y excediendo la capacidad del cuerpo del mismo modo como la esencia divina se une a nuestro intelecto superándolo infinitamente. Además y en ambos casos, la unión es inmediata porque no está entrometida ninguna otra forma substancial o especie inteligible; y, finalmente, así como el alma humana es el término formal por el cual el cuerpo es informado y vivificado con vida racional, así también la esencia divina se hace inteligible para unirse a nuestro intelecto participándole la misma vida divina²²⁶.

Sin embargo, toda analogía no sólo incluye semejanzas sino también desemejanzas y por eso es necesario remarcar estas últimas para no confundir las realidades comparadas. Mientras que una tercera realidad resulta de la unión del alma con el cuerpo, siendo una esencia compuesta por aquéllos; la esencia divina con el intelecto creado no constituye las partes de un todo compuesto, porque la razón de parte repugna a la simplicidad y perfección divinas²²⁷. Además y como la esencia divina no tiene razón de parte en esta unión inteligible, no puede decirse que informe nuestro intelecto como el alma al cuerpo, debido a que la esencia divina no es propiamente una forma inteligible según el Santo Doctor: “No debe entenderse que la esencia divina sea para nuestro intelecto como forma verdadera o que de ella y nuestro intelecto salga algo uno *simpliciter* como (ocurre) en las realidades naturales por la materia y la forma; sino que la proporción de la esencia divina con nuestro intelecto es como la proporción de la forma para la materia”²²⁸. En efecto, la *proportio* es un sinónimo de analogía porque compara realidades permitiendo

²²⁶ Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, III, n.302

²²⁷ Cf. *Ibidem*, n.303

²²⁸ SS, IV, d.49, q.2, a.1

comprenderlas aproximativamente señalando automáticamente su desemejanza. Finalmente, debe decirse que el resultado de la unión de la esencia divina con el intelecto creado es un ser inteligible accidental, como es la beatitud formal *sobrenatural*; mientras que el alma y el cuerpo constituyen un ser de esencia substancial²²⁹.

Por otro lado, la visión beatífica también puede ilustrarse mediante analogía *sobrenatural* comparándola con la unión personal de la naturaleza humana y divina en Jesucristo. Debido a su perfección, sólo la esencia y persona divina pueden unirse entitativamente a la creatura y así, por ejemplo, se une inteligiblemente a nuestro intelecto por la visión beatífica o substancialmente a la naturaleza humana a través de la unión hipostática²³⁰. Del mismo modo, así como Dios se humilló asumiendo la naturaleza humana en calidad de siervo descendiendo de los cielos por la Encarnación del Verbo; así también, en la visión beatífica Dios se hace *quasi forma* para que el intelecto creado pueda inteligirlo haciéndolo realmente deiforme. En efecto, la unión divina tanto con nuestro intelecto como con la naturaleza humana es una relación de presencia que no puede compararse con la misma relación que tiene con el resto de las cosas creadas como explica el teólogo salamantino:

En los beatos, (Dios) está presente sobrenaturalmente con la presencia inmediata como objeto formal *quo* y por el cual la visión facial está en el vidente; mientras que en la humanidad de Cristo está presente sobrenaturalmente con la presencia según el propio ser personal del Verbo²³¹.

No sólo esta unión es profunda sino también es infinita porque tanto en la visión beatífica como en la unión hipostática Dios se une a la creatura como bien infinito en el cual consiste nuestra beatitud y justificación. Sin embargo, el Padre Ramírez haciendo un uso adecuado de la analogía, se encarga de señalar las diferencias que existen en las relaciones que fueron comparadas. Ciertamente, Dios

²²⁹ Cf. M.C. DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI, *Los problemas del amor en Santo Tomás de Aquino*, ed. cit., pp.206-209: Es necesario precisar esta diferencia sutil pero importante: la esencia divina es *quasi formam* o se une a nuestro intelecto al modo de forma, pero no es propiamente como las formas o especies que son abstraídas de las cosas. Así como la unión entre el amante y el amado constituye una *unitas formalis imperfecta o quasi perfecta*, porque son entes numérica y formalmente distintos a pesar de estar *quasi* fundidos por el amor; así también, la esencia divina está unida con el intelecto del beato pero no se confunde con él.

²³⁰ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, III, n.305

²³¹ *Ibidem*, n.308

se une a la naturaleza humana *substantialiter* porque es el ser personal del Verbo de Dios quien se encarna en aquélla; mientras que se une *accidentaliter* a nuestro intelecto haciéndolo apto para que opere el acto beatífico sobrenatural: “La unión personal con Dios es mayor y más perfecta que la unión por medio de la operación”²³². Además, la unión hipostática es absolutamente inmediata que no admite la mediación de ningún hábito sobrenatural ni tampoco una mayor o menor gradación al ser una unión substancial; a diferencia de la visión beatífica para la que necesitamos del *lumen gloriae* y donde también algunos beatos verán mejor la esencia divina que otros.

Finalmente, el teólogo salamantino ilustra la visión beatífica con dos analogías que son *en parte natural y en parte sobrenatural*. En efecto, tal como ha sido abordado a lo largo de este trabajo, la beatitud natural de la persona angélica y humana consiste en la unión inteligible del intelecto creado con el perfecto inteligible siendo una imagen de la beatitud increada que resulta de la unión inteligible del intelecto divino con su esencia. Esta unión se compara - mediante analogía de atribución intrínseca - con nuestra beatitud sobrenatural *consummata* aunque la excede ampliamente; del mismo modo como ésta supera y se compara - mediante analogía de proporcionalidad - con nuestra beatitud natural²³³. Por esta razón, la primera analogía se refiere a la unión inteligible sobrenatural del intelecto creado con la esencia divina y que puede compararse con la unión inteligible natural de nuestro intelecto con su inteligible natural, basándose en aquellas palabras del Santo Doctor: “La esencia divina es su mismo ser. De ahí que, así como las formas inteligibles que no son su propio ser se unen al entendimiento por algún ser con el cual lo informan y ponen en acto, así también la esencia divina se une al entendimiento creado como algo conocido que hace que el entendimiento pueda conocer”²³⁴.

En ambos casos, la unión inteligible – sea beatífica o no - sucede en nuestro intelecto posible en donde propiamente entendemos habiendo una proporción con el objeto – sea increado o no - al cual éste se une, puesto que la inmaterialidad es la

²³² III, q.4, a.1 ad 2

²³³ Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, III, n.310

²³⁴ I, q.12, a.2 ad 3: “*Quod divinam essentiam uniri intellectui per seipsam et constituere formaliter ipsum in actu in genere intelligibili, est ipsam facere formaliter intellectum esse actu ultimo ipsum Deum intelligibiliter, sublatis omnibus quae imperfectionis sunt*” (CAYETANO, *Commentaria in Summam Theologicam (In Primam Pars)*, ed. cit., q.12, a.2, n.12).

razón de cognoscibilidad del ente: no puede haber unión inteligible sino existe proporción entre nuestro intelecto y el objeto. Además, tanto la unión inteligible con el objeto beatífico como con cualquier otro objeto, no sólo son accidentales porque ambas son efectuadas por actos intelectuales constituyendo operaciones creadas, sino también, son vitales en cuanto el ver y el entender es vivir en acto segundo: recordemos que el acto intelectual es una acción metafísica de la primera especie de la cualidad, ya que procede de los hábitos intelectuales y por eso pertenece al género del accidente. Como última semejanza, debemos señalar que ambas uniones se realizan mediante alguna luz intelectual creada que puede ser *congénita*, como la luz del intelecto agente; *adquirida* por los hábitos intelectuales, como la luz del intelecto posible o *infusa* como la luz del *lumen gloriae*.

Sin embargo, el teólogo salamantino explica que la unión natural del intelecto posible con su inteligible – sea beatífico o no - corresponde a su potencia natural, habiendo realmente una proporción entre ambos; mientras que la unión beatífica con la esencia divina se produce gracias a la potencia obediencial que es actualizada en nuestro intelecto después de esta vida y donde la proporción es absolutamente sobrenatural. Además, en la unión natural de nuestro intelecto con el inteligible es necesaria la mediación de la especie expresa o *medium in quo* comportando muchas veces el discurso racional, la potencialidad y la disolubilidad; a diferencia de la unión beatífica con la esencia divina que es inmediata, intuitiva y en acto segundo perfecto e ininterrumpido para la cual nuestro intelecto se dispone por el *lumen gloriae*. Como última diferencia, debemos señalar que en la visión beatífica no necesitamos de la luz natural del intelecto agente que actualiza el inteligible en potencia, lo cual es indigno de la esencia divina que es pura actualidad; sino sólo del *lumen gloriae* que capacita sólo a nuestro intelecto posible y cuya luz no proviene de ningún hábito intelectual natural²³⁵.

La segunda analogía o *en parte sobrenatural* - vinculada estrechamente con la primera - se refiere a la unión beatífica del intelecto creado con la esencia divina comparándola con la unión sobrenatural del intelecto divino con su propia esencia²³⁶. Ciertamente, es impropio sostener la existencia de algo sobrenatural en el intelecto

²³⁵ Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, III, nn.312-314

²³⁶ Cf. *Ibidem*, n.315

divino puesto que nada puede exceder la naturaleza de Dios; no obstante, sí es posible afirmar que al superar en perfección a nuestro entendimiento, todo lo que se diga acerca de la naturaleza del intelecto divino en cuanto inalcanzable para nuestra razón - como muchas verdades contenidas en la Revelación - es sobrenatural con respecto a nosotros. De esta manera, el Padre Ramírez señala que el origen de esta analogía se encuentra en aquellas palabras del Apóstol: “Mas entonces conoceré como soy conocido”²³⁷. En efecto, en ambas uniones los extremos comparados son divinos pues tanto la esencia como intelecto divinos se identifican en Dios mientras que el intelecto creado – al tener la esencia divina por objeto – se hace deiforme, porque el hábito intelectual del *lumen gloriae* es una participación análoga de la misma luz del intelecto divino y por la que Él se entiende a sí mismo. Además, es posible apreciar cuatro características comunes en ambas uniones: son vitales con vida perfecta en acto segundo, inteligibles en cuanto proceden del acto intelectual, formalmente beatíficas y absolutamente sobrenaturales en cuanto la unión beatífica supera a todo entendimiento creado. Como semejanza última, debe señalarse que tanto Dios como el hombre convienen en el mismo acto beatífico *sobrenatural* - que es la visión facial de la esencia divina - como verdadera y perfecta beatitud.

Sin embargo, debemos apreciar que la unión del intelecto divino con la esencia divina es realmente *idéntica*, ya que ambos se identifican tanto en el ser del ente como en el ser inteligible; mientras que la unión de nuestro intelecto con aquella es realmente *distinta* puesto que el intelecto humano – al ser creado - es distinto de su objeto que es increado. Además, la unión divina es imparticipada por esencia y substancial mientras que nuestra unión con la esencia divina es accidental al ser susceptible de una mayor o menor gradación, siendo sólo una participación de la unión divina. Finalmente, la beatitud divina es perfectamente comprensiva de la esencia divina mientras que nuestra beatitud es sólo aprehensiva, es decir, el intelecto creado ve toda la esencia divina pero no totalmente²³⁸.

Estas tres analogías que ilustran la unión del intelecto humano con la esencia divina y en cuyo acto consiste nuestra beatitud formal *consummata*, ofrece una ayuda importante para contemplar el misterio para el cual hemos sido destinados y que los

²³⁷ 1 Cor. 13, 12

²³⁸ Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, III, nn.316-318

santos contemplarán durante toda la eternidad. Habiendo sido enunciadas en orden ascendente, la última analogía que hemos denominado *en parte natural y en parte sobrenatural* es la más ilustrativa, porque la beatitud – en sí misma considerada - se compone de los extremos que han sido comparados: el intelecto – sea humano o divino – y la esencia divina, pues la unión del alma con el cuerpo o del Verbo con la naturaleza humana son de otro género²³⁹. Si bien, la unión beatífica es más perfecta que la unión del alma racional con el cuerpo, es infinitamente más imperfecta que la unión hipostática permitiéndonos contemplar la unión beatífica como mediadora entre ellas según las palabras del Padre Ramírez:

²³⁹ Cf. A. GARDEIL, “La structure analogique de l’intellect”, ed. cit., pp.3-19: Mediante analogía de proporcionalidad, el Padre Gardeil explica este hecho admirable que es la visión beatífica: por un lado, Dios es el Ser; por otro, la inteligencia es la facultad del ser. Para nosotros, el ser – como cualquier otra perfección – es originariamente un concepto analógico puesto que constituye la aprehensión confusa de varias cosas conocidas: es decir, es un concepto artificial pero no menos verdadero, fundando la única manera de conocer realidades tan distantes como Dios y el mundo: “*Le concept analogique de l’être en tant qu’être, telle est donc la synthèse, dans laquelle refluent et se concentrent l’être créé et l’être par soi, lorsqu’ils se fondent pour nous en un unique objet intellectuel*” (p.8). Así entendido, el ser en cuanto concepto objetivo, puede aplicarse tanto al Ser divino como creado; sin embargo, nuestro intelecto no conoce la esencia divina del mismo grado que el resto de las esencias hilemórficas y por las que – abstractivamente - se eleva al conocimiento de las realidades de orden espiritual. Ahora bien, Gardeil sugiere que la misma consideración analógica del ser puede aplicarse al intelecto: “*L’attribution de la réalité conceptuelle analogique de l’être en tant qu’être à une intelligence en soi qui lui correspondrait adéquatement et formellement. Cet intellect en soi, pour correspondre à son objet, doit être nécessairement conçu comme un analogue, dont les deux analogues demeurent ce qu’ils sont en soi*” (p.10). Ciertamente, esta *intelligence en soi* es una abstracción que no corresponde a ninguna realidad existente; no obstante, su concepto objetivo contiene y representa virtualmente en una relación proporcional a dos analogados reales – y al mismo tiempo distantes - como son el intelecto divino y el creado. Como las potencias se definen en razón de su objeto propio, este concepto de intelecto *por sí* tiene por objeto la totalidad absoluta del ser, concebida confusamente por el concepto analógico del ser en cuanto ser. Mientras que el intelecto divino, la realidad divina; y el intelecto creado, la realidad creada: “*La capacité analogique de l’intellect en soi se trouve épuisée et comme substantifiée par l’intellect divin. Tout l’être, l’être par soi, l’être par un autre, est total ment saisi par l’intelligence divine (...). L’intellect en soi se transpose dans notre intellect possible, qui participe de lui son ordre, sa destination à l’être en tant qu’être, et, par suite, sa capacité d’envisager d’emblée, comme le terme de ses conceptions, tout le réel, aussi bien le réel divin que le réel créé*” (p.13/4). Pero como todo lo recibido se hace de acuerdo al modo del recipiente, esta capacidad de nuestro intelecto posible se ve limitada por su unión con el cuerpo y sólo conoce a Dios mediatamente, es decir, reconociendo la contingencia de las esencias creadas se eleva a Su existencia. Entonces, ¿cómo será posible ver a Dios *sicuti est* si la esencia divina sólo puede ser comprendida por un espíritu infinito? Por eso, nuestro intelecto no sólo debe ser divinizado sino transposicionado en la esfera del intelecto divino; es decir, una posibilidad de realización concreta del intelecto *por sí* en nuestro intelecto posible: “*Cette possibilité est tout ce qu’il y a de plus reel. Cette possibilité est une non-contradiction, une non-répugnance de l’intellect fini, analogue inférieur de l’intellect en soi, à être élevé à la hauteur de l’intelligible et, partant, de l’intellect divin, en la manière que l’on a vu; c’est une capacité passive, donc, de recevoir les perfectionnements intellectuels subjectifs qui habilitent le mens à participer l’intellectualité divine jusqu’à pouvoir pour objet, d’une manière divine*” (p.19).

De este manera, las analogías deben ilustrar a través de las realidades naturales – según *nuestro modo* – la unión beatífica de la mente creada con la misma deidad; al mismo tiempo que las realidades sobrenaturales la ilustran según *su modo*²⁴⁰.

Sabemos que el acto beatífico – tanto natural como sobrenatural – procede de la potencia más noble del hombre que es el intelecto en cuanto especulativo; sin embargo, resta por definir si la visión intuitiva de la esencia divina es un conocimiento reflejo o directo y, éste último, puede desglosarse refiriéndose a la simple aprehensión, el juicio o el discurso que son las tres operaciones del intelecto especulativo. Ciertamente, no puede ser un conocimiento reflejo porque el objeto propio de la visión beatífica es el mismo Dios en cuanto beatitud objetiva *sobrenatural*, no el acto por el cual lo vemos y que constituye nuestra beatitud formal. Además, este conocimiento es de algún modo compuesto porque supone el conocimiento directo y, por lo tanto, se opone a la simplicidad de la operación beatífica. Por esta razón, la visión de la esencia divina debe ser un conocimiento directo aunque debe descartarse que sea discursivo o judicativo.

Por un lado, la operación discursiva es esencialmente compuesta porque compone y divide las proposiciones como sucede en el silogismo y además le conviene propiamente al hombre en cuanto animal racional. Sin embargo, la operación beatífica es propia de las substancias separadas en cuanto intelectuales y sólo es participable al hombre de modo natural por el hábito de la Sabiduría o de modo sobrenatural por el hábito del *lumen gloriae*, los que inhieren directamente en su intelecto especulativo. Por otro, tampoco puede ser una operación judicativa porque los ángeles no entienden componiendo y dividiendo como de ninguna manera Dios forma proposiciones cuando se ve a sí mismo, debido a que la operación beatífica es una y simple:

Los beatos, en la visión por la cual ven a Dios, no producen ningún *verbo* sea por el modo simple del concepto o sea por el modo de la enunciación²⁴¹.

Por lo tanto, nuestro autor afirma que la visión beatífica es una simple aprehensión intuitiva al ser la única operación que permanece en el estado de alma

²⁴⁰ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, III, n.319

²⁴¹ *Ibidem*, n.320

separada. En efecto, la simple aprehensión salva la razón de simplicidad porque le conviene ser una única operación según su especie, lo cual es propio del acto beatífico. Además, el objeto de la intuición es la esencia o quiddidad de las cosas, mientras que el juicio se dirige a su *esse* y el discurso a las propiedades de aquella, las cuales se deducen luego de haber sido aprehendida y juzgada²⁴². Ahora bien, el objeto de la visión beatífica no es ni el ser ni las propiedades divinas sino su misma esencia, por cuya intuición nuestro intelecto se hace deiforme y participamos de la misma visión que los santos ángeles.

Este conocimiento beatífico excede cualquier operación natural – incluso angélica – por su simplicidad y pureza, siendo indescriptible para el lenguaje de las creaturas. No puede compararse con la contemplación *circular* a la que podemos aspirar en este mundo mientras ascendemos en la vida espiritual, porque sigue siendo un conocimiento negativo *circum Deum* pero no *ipsius Deus*²⁴³. Por el contrario, la visión de la esencia divina es un conocimiento *central* y absolutamente positivo como explica el Padre Ramírez:

Esta visión o contemplación positiva de la misma deidad por sí misma, debe decirse que es una contemplación central como aquella que Dios tiene por sí acerca de sí mismo, de acuerdo a las palabras de Santo

²⁴² Cf. II-II, q.1, a.2 ad 3

²⁴³ A. GARDEIL, “Les mouvements en direct, en spirale, circulaire de la âme (selon S.Denys) et les oraisons mystiques” en *Revue Thomiste* 8 (1925), Toulouse, pp.321-340: En *De Veritate*, el Santo Doctor reconoce – siguiendo a Dionisio - los tres movimientos a través de los cuales el alma asciende a Dios y que se comparan con las tres edades de la vida interior (Cf. DV, q.8, a.15 ad 3). En efecto, estos son el movimiento **circular** en cuanto absolutamente uniforme pues siempre es equidistante del centro; el **recto** que es deforme pues – al igual que la línea – sus partes se distancian desigualmente desde algún punto señalado existiendo un principio y fin; y, por último, el **oblicuo** que puede combinar tanto uniformidad como deformidad. De allí que, luego de explicar analógicamente estos movimientos en el ángel, Santo Tomás los aplica al alma humana y, de esta manera, Dios mueve rectamente al alma cuando la hace contemplar y elevarse a las cosas invisibles a través de las invisibles: “*Quod in directum movetur anima, quando ad ea quae sunt circa seipsam progreditur, et ab exterioribus, sicut a quibusdam signis variatis et multiplicatis ad simplices et unitas sursum agitur contemplatio*”. Luego, Dios la mueve oblicuamente a través de iluminaciones según el modo de las figuras sensibles que velan las realidades espirituales. Por esta razón, este movimiento es simultáneamente uniforme por la iluminación y deforme por las figuras: “*Quod oblique movetur anima, in quantum secundum proprietatem suam divinis illuminatur cognitionibus, non intellectualiter et singulariter, sed rationaliter et diffuse*”. Finalmente, Dios mueve circularmente al alma cuando ésta se ha desprendido de todo lo sensible y separado de toda deformidad, permitiendo un conocimiento intuitivo por el cultivo las virtudes teologales y, sobre todo, por los dones del Espíritu Santo: “*Quod animae circularis motus est introitus ad seipsam ab exterioribus, et intellectualium virtutum ipsius convolutio; et quod deinde, iam uniformis facta, unitur unitis virtutibus, et sic manuducitur ad id quod est super omnia*”.

Tomás: ‘el conocimiento que Dios tiene de sí mismo, se compara con el *centro*’, por razón de suma simplicidad e inmovilidad²⁴⁴.

Por otro lado, el Aquinate señala la existencia de tres modos naturales de conocimiento propios del alma separada, los que acompañan accidentalmente a la visión beatífica: “Primero, a través de las ideas adquiridas durante la vida terrestre. Luego, por las ideas que Dios infunde en el alma al momento de su separación con el cuerpo. Finalmente, por el lenguaje: viendo a las substancias separadas, el alma puede aprehender de ellas el conocimiento de las cosas. Pero esto último no depende de su arbitrio, sino más del arbitrio de la substancia separada que abre su inteligencia al hablar y la cierra cuando se calla”²⁴⁵.

El hombre en estado de alma separada – al igual que cualquier otra substancia espiritual – está en condiciones de entender sin la necesidad de comparaciones ni razonamientos, sino por simple intuición. Por lo mismo, las ideas provenientes del mundo ya no dependen de la abstracción debido a que no existe proporción entre nuestra facultad intelectual desposeída del sentido y los objetos materiales, de manera que este conocimiento dependerá directamente de la acción divina según lo explicado por el Padre Hugon: “Después de esta vida, las realidades de afuera no pueden obrar sobre el alma ni unírsele, ya sea en el interior de su esencia como en la inteligencia o la voluntad. Sólo la Trinidad puede penetrar en el espíritu e instalarse como santuario: *sola Trinitas menti illabitur*. La manifestación de los objetos desconocidos después de la muerte deberá hacerse por medio de las ideas infundidas por Dios”²⁴⁶. En este momento, el alma comienza una suerte de existencia angélica puesto que es propio de los espíritus celestes recibir infusamente las ideas.

Aunque ningún ángel pueda penetrar el resto de los intelectos angélicos, las substancias separadas constituyen realmente una sociedad y como entes vivientes

²⁴⁴ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, III, n.321

²⁴⁵ DV, q.19, a.1: Según lo explicado en el *capítulo segundo* de la **Segunda Parte**, estos tres modos de conocimiento son naturales ya que pertenecen al obrar intelectual propio del alma separada. Por lo tanto y a pesar de excluir la visión de la esencia divina, también hubiesen pertenecido a nuestra beatitud natural *consummata* que es la intuición de Dios.

²⁴⁶ E. HUGON, “De l’état des âmes séparées” en *Revue Thomiste* 14 (1906), Toulouse, p.531: No obstante, esta situación no tiene nada de milagroso porque así lo ha dispuesto el gobierno de la Providencia: “Après la mort, puisqu’il est naturel à l’âme d’exister à la manière des substances spirituelles, il lui est comme naturel aussi de comprendre à leur manière, c’est-à-dire par des idées infuses; et la Providence, qui est toujours libérale, se doit à elle-même de pourvoir aux diverses êtres selon leur état et leurs besoins actuels” (p.532).

necesitan comunicar sus pensamientos y deseos a través del lenguaje de espíritus. Este lenguaje no se compara con el humano, compuesto por signos que manifiestan los objetos conocidos mediante una acción física; sino los intelectos se ponen de frente y - con el consentimiento de la voluntad - los conceptos fluyen de uno a otro, pues éstos se definen como *palabras interiores*. Lo mismo sucede entre dos almas separadas, donde la Providencia esclarece e imprime eficazmente el concepto transmitido por un alma a otra: “Ella recibe de Dios el concurso querido, es iluminada, ha comprendido: es un hecho, dos inteligencias se han hablado. Se guarda el secreto, porque la voluntad – que abre su interior a un alma – puede tenerla cerrada para las otras”²⁴⁷.

Durante el estado de unión, el alma no se presenta a sí misma como objeto de conocimiento porque su condición supera al sentido y sólo infiere su naturaleza después de reflexionar sobre sus actos; mientras que separada de éste, ella inmediatamente percibe el esplendor de su esencia y las riquezas de sus facultades. Además, obtiene un conocimiento de su Autor que es superior al que proviene de las ciencias especulativas: “El alma posee una ciencia muy verdadera, porque percibe los efectos en sus causas y las consecuencias en sus premisas (...). Sin hablar de las certezas que procuran en el cielo por la visión inmediata, todos los difuntos tienen acerca de Dios un conocimiento superior al de nuestra Teología Natural”²⁴⁸. El alma conoce claramente la manifestación de los atributos divinos y resuelve tanto los enigmas del mundo físico como las cuestiones históricas de la Filosofía. Aunque y por sobre todo, ella percibe el plan por el cual Dios no sólo es Creador, sino también, Redentor y Santificador del género humano y quien buscó durante su destierro hacerla partícipe de su vida íntima. Esta percepción no implica necesariamente un conocimiento sobrenatural, sino es producido por el estado que ocupa luego de su separación del cuerpo: en efecto, la voluntad positiva de Dios le asigna - de acuerdo a sus méritos – tres lugares posibles que son el Cielo, el Purgatorio o el Infierno.

²⁴⁷ *Ibidem*, p.533; Cf. I, q.107, a.1

²⁴⁸ *Ibidem*, p.535/6: Como toda substancia separada, el alma separada es un espejo de la naturaleza divina según lo señalado por el Santo Doctor: “*Quia enim imago Dei est in ipsa natura Angeli (= et animae separatae) impressa per suam essentiam, Angelus (= et anima) Deum cognoscit, in quantum est similitudo Dei*” (I, q.56, a.3, los paréntesis explicativos son nuestros).

A diferencia del ángel, el alma no es naturalmente mensajera ni intermediaria entre dos mundos aunque no está condenada a la inercia: según la disposición de la Providencia, el alma puede moverse a través de sus facultades espirituales ya sea para revelar su dicha gloriosa como pedir oraciones, pero también para mostrar el horror de la condenación. Sin embargo, así como en el destierro Dios le concede a los santos el poder de obrar milagros; así también, Dios le otorga al alma beata la libertad de aparecerse y actuar sobre los entes hilemórficos: “En efecto, la beatitud completa requiere que el alma tenga a su servicio una virtud divina que le permita mover los cuerpos al modo de los ángeles - ya que llega a ser como igual a ellos - y de hacer sobrenaturalmente lo que ellos hacen por naturaleza. Santo Tomás reivindica para los elegidos la facultad gloriosa de manifestarse a nosotros cuando ellos lo desean”²⁴⁹.

El alma separada goza de una libertad inimaginable para sus operaciones específicas porque nunca interrumpe el trabajo de la contemplación, en el que conoce clara, profunda e infaliblemente a Dios; empero, este estado no es natural al ser el alma forma esencial de un cuerpo. Por lo tanto y estando de separada de éste, no puede desplegar todas sus energías ni realizar todas las capacidades pertenecientes al compuesto humano. De esta manera, la consideración del alma separada nos sugiere una razón de suprema conveniencia para la resurrección futura, siendo una hipótesis viable en el estado de naturaleza pura como señalara el Padre Ramírez y confirmada finalmente por nuestra fe: “He aquí, os revelo un misterio: no moriremos todos, mas todos seremos transformados. En un instante, en un pestañear de ojos, al toque de la trompeta final, pues sonará la trompeta, los muertos resucitarán incorruptibles y nosotros seremos transformados”²⁵⁰.

²⁴⁹ *Ibidem*, p.543: Esta libertad es propia de las almas beatas, tanto las purgantes como las condenadas necesitan del permiso divino.

²⁵⁰ 1 Cor. 15, 51-52

Conclusión

La Filosofía es esencialmente *Sabiduría Humana* porque su división no responde a la Sabiduría en sí misma considerada, como se da en Dios y en los ángeles, sino en la proporción que existe entre el intelecto humano y su capacidad de aprehender la Verdad universal, según lo explicado por el Padre Ramírez:

El intelecto, cuya capacidad receptiva es infinita, no puede ser saciado sino por la posesión universal e infinita de la verdad, es decir, si no transcribe toda e íntegramente la universalidad de las cosas en aquella tabla rasa del intelecto posible (...). Por eso, el fin de la Filosofía es la beatitud natural; y, como todos los hombres desean naturalmente la beatitud, así también todos desean naturalmente saber¹.

En efecto, la beatitud formal *natural* consiste en el ejercicio del hábito de la Sabiduría y, por esta razón, el resto de las ciencias filosóficas se ordenan finalmente a la Metafísica, participando de su causalidad y virtualidad de acuerdo a la inmaterialidad de sus objetos propios. La razón común de filosofía le conviene a todas estas ciencias por analogía de atribución intrínseca, ya que designa un orden según una prioridad y posterioridad respecto a uno primero que es la *Philosophia Prima*. Ésta constituye el fin último *natural* del hombre porque es el fin de todo saber humano, alcanzado el conocimiento de las realidades divinas a partir de las creaturas y hacia el cual se dirigen intencionalmente todas las ciencias humanas².

Ahora bien, el hábito de la Sabiduría sólo puede inherir en el intelecto posible, al que actualiza y robustece; pues, ordena y reúne todas las especies inteligibles abstraídas por el intelecto agente y, de esta manera, lo dispone a la contemplación de las realidades divinas haciéndolo semejante a éstas³. Sin embargo y como el intelecto humano es el menos perfecto de las substancias separadas, éste

¹ S. RAMÍREZ, *De Ipsa Philosophia in Universum*, ed. cit., p.56

² Sólo el bien *ut finis* desata la eficiencia del agente y sobre todo en el *agens per intellectum* captador de su universalidad: “El mismo ente nada puede explicar del motivo en sí desde su potencialidad operativa. Tiene que ser algo que desate la eficiencia, algo que lo haga interesar por su acto. El motivo tiene que lograr que el acto para el ente le resulte conveniente, conveniente con su actuar y su ser. Y el motivo de todo motivo es el bien” (M.C. DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI, *Los problemas del amor en Santo Tomás de Aquino*, ed. cit., p.17).

³ “*Dico igitur quod summa perfectio animae rationalis est ut fiat speculum intelligibile, et describatur in ea forma totius, et ordo intelligibilis in toto, et bonitas fluens in esse (...) et sic transeat in speculum intellectum instar esse totius mundi, cernens id quod est pulchritudo absolute et bonitas absolute, et decor verus fiat unum cum ea insculpta exemplo eius et dispositione eius, et incedens secundum viam eius conversa in similitudinem substantiae eius*” (AVICENA, *Metaphysices Compendium*, ed. cit., II, p.230/1 en S. RAMÍREZ, (ed.), *De Ordine*, ed. cit., n.741).

no llega al conocimiento de las primeras causas a través de la intuición sino de la analogía, ya que nuestro modo de conocimiento – en el estado de unión - necesariamente remite de modo comparativo a las realidades sensibles. Por esta razón, el teólogo salmantino enseñó que el uso de la analogía también se emplea en el momento de desentrañar la naturaleza de la beatitud, puesto que ésta – como todas las perfecciones espirituales – puede decirse de diversas maneras:

Tanta es la excelencia de la beatitud y tan del orden divino, que no puede ser nombrada adecuadamente con un solo nombre por los hombres en esta vida, sino que éstos deben multiplicar los nombres que siempre la han significado de diversas maneras y de muchos modos⁴.

Los diversos modos y maneras indican que la beatitud no es un concepto unívoco, debido a que su razón puede trasladarse para significar tanto a la beatitud *formal* como *material*; ya sean éstas en el orden natural o sobrenatural. En efecto, la beatitud formal es el primer analogado de *beatitudo* del mismo modo como la vida se predica del sujeto viviente; mientras que y por analogía de atribución extrínseca, la beatitud material se define por relación a Dios en cuanto objeto beatificante, tal como sucede con el medicamento que denota a la salud.

Si bien, todas las acciones humanas son producidas por la voluntad en orden a nuestra beatitud, esta potencia depende necesariamente del intelecto y sin el cual no puede apetecer nada en orden al fin último del hombre. De allí que el objeto propio de la voluntad sea el bien de la potencia intelectual, ya que en ella nuestro fin preexiste intencionalmente. Esta preexistencia - que constituye la *ratio agendi* y gracias a la cual la voluntad puede obrar – debe tener fundamento real; de lo contrario, el intelecto no podría concebirlo según lo enseñado por el Santo Doctor: “El principio de la intención es el fin último, y el principio de la ejecución es la primera de las cosas que se ordenan al fin. Así, pues, por ambas partes es imposible un proceso al infinito, porque, si no hubiera fin último, nada se apetecería, ni se terminaría ninguna acción, ni tampoco reposaría la intención del agente. Si no hubiera algo primero entre las cosas que se ordenan al fin, nadie comenzaría a obrar ni se llegaría a resolución alguna, sino que se procedería hasta el infinito”⁵.

⁴ S. RAMÍREZ, *De Hominis Beatitudine*, ed. cit., II, n.2

⁵ I-II, q.1, a.4

Como el fin último natural tiene razón de primer principio natural en lo agible, el apetito y prosecución de aquél lo tiene todo hombre en cuanto volente y agente. Por eso, el Padre Ramírez señaló que lo *natural* naturalmente inhiere en cada uno de los individuos que comparten una misma naturaleza:

Porque la *naturaleza* que apetece y obra es *una* para todos los hombres, y como todos los hombres tienen la misma naturaleza; semejantemente el *modo* de apetecer y obrar natural es el *mismo* para todos, ya que la naturaleza como naturaleza siempre obra del mismo modo, luego el *término* o fin natural del apetito y de las persecuciones necesariamente debe ser de naturaleza *una e idéntica*⁶.

De este modo, la posesión del fin último *natural* del hombre y que constituye su beatitud formal, sólo puede ser operada por la potencia intelectual informada por el hábito de la Sabiduría. En efecto, es imposible que la voluntad opere el acto beatífico natural porque su acto propio – el querer o *velle* – postula fundamentalmente una distancia y ausencia con respecto al objeto beatífico; por el contrario, el intelecto es aprehensivo de su objeto y atraída por éste, para luego ser presentado y poseído fruitivamente por el apetito racional: *nihil volitum quin praecognitum*⁷.

Cuando nuestro autor indagó en la esencia del acto beatífico natural, distinguió tanto su aspecto metafísico como físico. Acerca de la esencia *metafísica* de la beatitud formal, estableció que ésta consiste en la operación óptima de la potencia más excelente y con respecto al objeto óptimo: es decir, corresponde al acto sapiencial del intelecto que contempla a Dios en cuanto Autor de la Naturaleza. De esta manera, el hombre participa de la ciencia divina y se asemeja a los ángeles en quienes se da una perfecta operación intelectual, ya que el acto beatífico es único, ininterrumpido, autárquico, pacífico y máximamente deleitable⁸. Ciertamente y durante el estado de unión, es imposible que nuestro intelecto pueda obrar el acto beatífico *consummato* porque el conocimiento que tiene acerca de Dios se limita tanto a su demostración iniciada en las realidades sensibles como al discurso de sus

⁶ S. RAMÍREZ, *De Hominis Beatitudine*, ed. cit., I, n.889

⁷ “*Bonum sub ratione boni, idest appetibilis, per prius pertinet ad voluntatem quam ad rationem, sed tamen per prius pertinet ad rationem sub ratione veri quam ad voluntatem sub ratione appetibilis, quia appetitus voluntatis non potest esse de bono nisi prius a ratione apprehendatur*” (I-II, q.19, a.3 ad 1)

⁸ Cf. S. RAMÍREZ, *De Hominis Beatitudine*, ed. cit., III, nn.134-137

efectos efectuado por el hábito de la Sabiduría *especulativa*. Sin embargo y durante el estado de separación, el hombre – al igual que los ángeles – hubiese conocido a Dios intuyéndolo en su propia alma plenificada por la Sabiduría *contemplativa* y sin la mediación de ninguna especie inteligible, de acuerdo a estas palabras del Padre Ramírez:

La beatitud perfecta en este orden (= natural) es que el alma conozca a Dios como los ángeles lo conocen, es decir, *por la contuición de Dios en la intuición de la propia substancia como efecto propio e inmediato*⁹.

Por otro lado y acerca de la esencia *física* de nuestra beatitud, el teólogo salamantino enseñó que la beatitud implica la consecución no sólo de bienes espirituales, sino también, materiales y que Boecio concebía como *statum bonorum omnium congregatione perfectum*. Este aspecto nuevamente confirmaría la primacía intelectual del acto beatífico, ya que la visión y la comprensión tienen prioridad sobre la delectación y la rectitud de la voluntad¹⁰.

Si bien, tanto Dios como el ángel son beatos en cuanto substancias intelectuales, el hombre es un compuesto de alma y cuerpo y, por lo tanto, no puede prescindir de los bienes materiales. Empero, el Padre Ramírez señaló que estos bienes acompañan al estado beatífico no esencial sino instrumentalmente:

La beatitud contemplativa natural de esta vida depende del cuerpo, no ciertamente de modo subjetivo y formal como si en éste consistiese, sino objetiva e instrumentalmente, en cuanto los objetos de especulación debe ser abstraídos de los fantasmas los cuales concurren material e instrumentalmente para la intelección¹¹.

Así como la beatitud durante esta vida o *inchoata* participa imperfectamente de la beatitud *consummata*; del mismo modo, los bienes materiales participan de los espirituales al estar contenidos virtualmente dentro de éstos. De allí que la contuición de Dios congregate a todos los bienes no por agregación, sino por elevación perfecta de aquéllos.

Tanto el aspecto metafísico como físico de nuestra beatitud fueron enmarcados dentro del orden natural, pues constituyen el fin último proporcionado de la naturaleza humana. No obstante y como esta naturaleza puede ser analizada

⁹ *Ibidem*, n.203 (el paréntesis es nuestro)

¹⁰ Cf. I-II, q.4, aa.1-4

¹¹ S. RAMÍREZ, *De Hominis Beatitudine*, ed. cit., IV, n.267

desde tres perspectivas diferentes, la *adipiscibilitate* de nuestra beatitud formal inevitablemente se ve modificada: mientras que en el estado de naturaleza *integra* y *pura*, el hombre hubiese obtenido perfectamente las virtudes intelectuales y morales necesarias para alcanzar su fin último; en el estado actual de naturaleza *caída* sólo puede obtenerlas de modo imperfecto, necesitando indefectiblemente la ayuda de la gracia¹².

Incluso, nuestro autor demostró que la primacía intelectual del acto beatífico también se ve cerciorada en el orden sobrenatural: en efecto, la visión beatífica es obrada por el hábito intelectual propio del estado de término, denominado Luz de Gloria¹³. Como la intuición de la esencia divina no puede ser mediada por ninguna especie creada, Dios actualiza nuestro intelecto posible haciéndolo deiforme y lo capacita para verlo *sicuti est*. Esta visión consume lo anunciado por el hábito de Fe y por eso no encuentra ninguna proporción en el orden natural:

La Iglesia enseña que la beatitud, la cual consiste en la visión y fruición de Dios, no puede ser conocida, apetecida o deseada por las fuerzas naturales del hombre, ni tampoco conseguirse u obtenerse sino que necesita absolutamente el auxilio sobrenatural de Dios que ilumina el intelecto para conocerla, moviendo la voluntad a desearla, suministrando fuerzas para obtenerla a través de las obras meritorias; lo cual, ciertamente, es un auxilio creado y difundido por el Espíritu Santo inherente en nuestros corazones¹⁴.

De igual forma, el teólogo salamantino agregaba que tanto la potencia intelectual como volitiva dependen de la moción divina o *divinus instinctus* para tender naturalmente a sus objetos formales, es decir, estas facultades no pueden ser reducidas por sí mismas al acto segundo si no es por el Ente en acto; sin embargo y al mismo tiempo, tanto el entender como el querer son elicitados por nuestro intelecto y voluntad en cuanto son realmente actos vitales, más aún el primer acto de estas potencias que debe ser naturalísimo tendientes a la verdad y bien infinitos, razón formal de nuestra beatitud formal:

Eficiente, natural y físicamente, tanto el intelecto como la voluntad son movidas sólo por Dios en cuanto principio exterior, y esto se lleva a cabo

¹² Cf. In BT, p.3, q.6, a.4 ad 5

¹³ Nuestro trabajo manifestó que la primacía intelectual del acto beatífico - tanto *natural* como *sobrenatural* - se mantuvo inalterada en el pensamiento del Santo Doctor (Cf. SS, IV, d.49, q.1, a.1; CG, III, c.26; Q, VIII, q.9, a.1; I-II, q.3, a.4; q.4, a.2).

¹⁴ S. RAMÍREZ, *op. cit.*, III, n.259; Cf. H. DENZINGER, *op. cit.*, nn.1786, 1796 y 1808.

a través del instinto divino, que al mismo tiempo implica la instigación ilustrativa en el intelecto como la inspiración impulsiva en la voluntad¹⁵.

No obstante, esta moción divina presente en todo el gobierno de la Creación, no debe confundírsela con la presencia sobrenatural de Dios en nuestras potencias espirituales a través de la gracia: mientras que el *divinus instinctus* es debido al hombre, pues se inscribe dentro de los auxilios naturales provistos por Dios a cada una de sus creaturas para que alcancen sus fines propios; la gracia obedece a una participación de la misma naturaleza divina que nos ordena a la visión y amor de Dios en su vida íntima.

También observamos cómo el Padre de Lubac desestimó estas distinciones, considerándolas como el fruto del excesivo racionalismo presente en la Teología por parte de los teólogos tomistas a partir del siglo XVI, además de aludir una supuesta infidelidad con el pensamiento original de Santo Tomás. Esta desestimación atendió a dos causas: por un lado, la formación del teólogo lionés en la metafísica suareciana, donde la negación de la distinción real entre esencia y *esse* se parangona analógicamente con la de orden natural y sobrenatural; por otro, el influjo de la acción blondeliana que no distingue la esfera filosófica de la teológica, afirmando su ordenación natural hacia la visión beatífica y erigiendo a la Ética en la cumbre de las ciencias filosóficas: en efecto, como la Metafísica desconoce el estado actual de la naturaleza y su beatitud sobrenatural, sólo la Ética - con la ayuda de la Teología Moral - será capaz de hablarnos realmente del fin último del hombre y podrá dirigir eficazmente al hombre no a la contuición de Dios sino a la visión de su esencia. De esta manera, la negación de una hipotética beatitud proporcionada a la naturaleza humana, hace superfluo el uso de dos nociones - filosóficas pero de origen teológico - como son *natura pura* y *potentia obedientialis* y que permiten la correcta distinción entre el aspecto natural y sobrenatural de nuestro fin último.

Además, el teólogo lionés cometió graves imprecisiones en la exégesis de la obra del Santo Doctor, pues le atribuyó la existencia del deseo natural de la visión beatífica¹⁶ y le negó la concepción de una beatitud natural *consummata*¹⁷. Sin

¹⁵ S. RAMÍREZ, *De Actibus Humanis*, ed. cit., n.358.

¹⁶ Cf. H. DE LUBAC, *Surnaturel*, ed. cit., pp.460-475

¹⁷ Cf. *Ibidem*, p.456

embargo, respondimos que el deseo natural de la visión de Dios significa la *visio primae causae* y no el objeto de la beatitud sobrenatural, aduciendo sólo un deseo condicionado e ineficaz pero no absoluto, porque el conocimiento de la visión beatífica es desproporcionado para cualquier intelecto creado y, por lo tanto, tampoco puede ser querida e intencionada naturalmente por la voluntad. Asimismo, demostramos que la hipótesis de una beatitud natural *consummata* está presente en la obra del Aquinate cuando reflexiona acerca del destino de los niños no bautizados. En el Limbo, estos niños gozan de un conocimiento de las realidades divinas muy superior al de los filósofos y que es propio del estado de separación, según lo enseñado por el Doctor Angélico: “Pertenece al conocimiento natural que el alma sepa (que ha sido) creada para la beatitud y que ésta consiste en la consecución del bien perfecto: pero aquel bien perfecto hacia el cual el hombre ha sido hecho, como es la gloria que los santos poseen, está por sobre el conocimiento natural (...). Por esta razón, los niños no se duelen de ser privados de tal bien (porque) no lo conocen; sino que poseen sin dolor, esto que tienen por naturaleza”¹⁸.

Cabe preguntarse una vez más, ¿por qué insistimos tanto con la distinción de órdenes a lo largo de nuestra tesis? Justamente y como bien señala el Padre Calderón, la distinción de órdenes - con su respectiva beatitud - es provechosa para discernir los objetos propios tanto de la Filosofía como la Teología: “Aunque Santo Tomás no lo hace explícitamente, convendrá referirnos en cada punto a la distinción entre fin último natural y sobrenatural, por tres razones: la primera, para disputar debidamente con los filósofos que no tienen fe, dando razones naturales; la segunda, para que la identidad material entre ambos fines no lleve a concluir falsamente en una identidad formal; y, la tercera, porque la distinción de fines (beatitud objetiva) es fundamento para la distinción de beatitudes (formales), asunto de la mayor importancia en la teología moderna desde Miguel Bayo”¹⁹.

Con la ayuda del Padre Ramírez, quisimos evitar – simultáneamente – tanto la sobrenaturalización de la Filosofía como la naturalización de la Teología. Por lo mismo, también tratamos acerca del fin último sobrenatural debido a que el filósofo cristiano no puede desconocerlo ni negarlo; sin embargo, tampoco puede introducirlo

¹⁸ DM, q.5, a.2

¹⁹ A. CALDERÓN, “En qué bienes el hombre halla su felicidad”, ed. cit., p.81

en su reflexión *ut philosophus* sino sólo *ut christianus*: la distinción de órdenes salvaguarda el objeto propio de ambas ciencias, evitando tanto su separación como su confusión. Además, intentando reproducir el contexto histórico de *De Hominis Beatitudine* en el que se incluyeron conocidos autores, buscamos inmunizar al Santo Doctor de ciertas interpretaciones atribuidas a su obra y reivindicar la doctrina de algunos comentadores mostrando cómo sus opiniones son conformes al Aquinate²⁰.

El desarrollo de una hipotética beatitud natural *consummata* según la síntesis de Santiago Ramírez, no sólo constituye la expresión filosófica más perfecta de la vitalidad de la ciencia divina que es participada al hombre, sino también, permite contemplar la sobreabundancia con que el Creador quiso adornar efectivamente a la creatura racional: es decir, el objeto de nuestra beatitud – como inteligible óptimo – no sólo se ofrece a nuestro intelecto bajo su razón de Autor de la naturaleza humana, sino también, de Deidad redentora y santificadora. Para darnos cuenta de este don – cuya meditación constante atrajo la especulación del teólogo salamantino durante toda su vida – necesariamente debemos distinguir tanto lo debido como lo indebido a la naturaleza humana. A lo largo de estos años, fuimos atraídos diariamente a beber las copiosas fuentes de esta especulación, redescubriendo el estudio de Santo Tomás de Aquino en su diálogo con nuestro autor y de algún modo escuchando las palabras de agradecimiento que el maestro guardaba para con su discípulo: *Iacobus, bene scripsisti a me.*

²⁰ Cf. R. MCINERNY, *Praebula Fidei*, ed. cit., pp.69-70; 173-187: Luego del Concilio Vaticano II, la antropología teológica de Henri de Lubac – que había sido dominante en la Compañía y en muchos tomistas – fue perdiendo influencia con el transcurso de los años. Por el contrario, en la última década ha surgido un grupo de autores – particularmente estadounidenses – que buscan revitalizar el pensamiento de Santo Tomás de Aquino no sólo desde un punto de vista teológico sino también filosófico, respetando y distinguiendo los objetos propios de cada ciencia: así, por ejemplo, los citados Lawrence Feingold, Reinhard Hütter, Steven Long, Ralph McInerny, entre otros.

Bibliografía

1) FUENTES PRINCIPALES

- ANDEREGGEN, I., “El bien metafísico y la ley según Francisco Suárez y Santo Tomás” en *Filosofía primera: lecciones aristotélico-dionisiano-tomista de metafísica* (2012), Buenos Aires, EDUCA, pp.399-416.
- ANDEREGGEN, I., “G.W.F. Hegel e M. Heidegger, prodromi filosofici del pensiero teologico di K.Rahner” en *Karl Rahner, un’analisi critica, la figura, l’opera e la recezione teologica di K.Rahner (1904-1984)* (2009) a cura di P. S. Lanzetta, Siena, pp.19-39.
- ARINTERO, J.G., *Cuestiones Místicas*, introd. Sabino Lozano, Madrid, BAC, 1956.
- ARISTÓTELES, *Acerca del Alma*, trad., introd. y notas por Marcelo D. Boeri, Buenos Aires, Ediciones Colihue, 2010.
- ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, introducción por T. Martínez Manzano, traducción y notas por Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 2008.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, trad., introd. y notas por Hernán Zucchi, Buenos Aires, Debolsillo, 2004.
- AVEMPACE, *Carta del Adiós*, ed. y trad. de Miguel Asín Palacios, en *al-Andalus*, 8:1 (1943), pp. 1-87.
- AVEMPACE, *Tratado sobre el Entendimiento Agente*, ed. y trad. de Joaquín Lomba Fuentes, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Extra 1 (1996), pp.265-274.
- AVEMPACE, *Tratado de la unión del Intelecto con el hombre*, ed. y trad. por Miguel Asín Palacios, en *al-Andalus*, vol. VII (1942), pp. 1-47.
- AVEMPACE, *El Régimen del Solitario*, trad., introd. y notas por Miguel Asín Palacios, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Instituto Miguel Asín), Madrid-Granada, 1946.
- AVERROES, *Sobre el Intelecto: Tafsi'r o Gran Comentario del De Anima*, trad., introd. y notas por Andrés Martínez Lorca, en *Éndoxa: Series Filosóficas* 17 (2003), UNED, Madrid, pp.9-61.
- BAUMANN, G., Tesis Doctoral: *La surnaturalisation des actes humaines par la grâce. L'enracinement ontologique des vertus morales infuses chez Saint Thomas*, Faculté de théologie de l'Université de Fribourg, Fribourg, 2008.
- BLONDEL, M., *La Acción (1893)*, trad., introd..y notas por César Izquierdo y Juan María Isasi, Madrid, BAC, 1996.
- BONINO, S.T., “The Theory of Limbo and the Mystery of the Supernatural in St. Thomas Aquinas”, Florida, *Surnaturel. A controversy at the heart of twentieth-century thomistic thought* (2009), Sapientia Press of Ave Maria University, pp. 117-154. Texto original francés: “La théorie des limbes et le mystère du surnaturel chez saint Thomas d’Aquin”, en *Revue Thomiste* 1-2 (2001), ed. e introd.. Serge-Thomas Bonino, trad. Robert Williams.
- BOULNOIS, O., “En busca de un Duns Scoto irrecuperable: cien años de historiografía filosófica”, Bogotá, *Universitas Philosophica* 56 (2011), Pontificia Universidad Javeriana, pp.177-199.
- BOYER, C., *Essais sur la doctrine de Saint Augustin*, Paris, Beauchesne, 1932.
- BOYER, C., “Nature pure et surnaturel dans le *Surnaturel* du Père de Lubac”,

- Roma, *Gregorianum* 28 (1947), Pontificia Universitas Gregoriana, pp.379-395.
- BOYER, C., *Tractatus de Deo creante et elevante*, Romae, Apud Aedes Universitatis Gregoriana, 1948.
 - CALDERÓN, A., “En qué bienes el hombre halla su felicidad. Comentarios del P. Ramírez a la *Summa Theologiae* de Santo Tomás”, Buenos Aires, *Cuadernos de La Rēja* 7 (2003), pp.68-141.
 - CAYETANO, *Commentaria in Summam Theologicam* (tomus VI: *In I-II, q.1-5*), ed. Leonina, Ex Typographia Polyglotta Roma, 1888-1906.
 - CONCILIO VATICANO II, *Constitución dogmática Lumen Gentium* (1964), BAC, Madrid, 1992.
 - CONCILIO VATICANO II, *Declaración sobre la educación cristiana* (1965), BAC, Madrid, 1992.
 - CONVENTO DE SAN ESTEBAN, *Santiago Ramírez O.P (In Memoriam 1891 – 1967)*, Salamanca, 1968.
 - COURTÈS, C., “Le traité des anges et la fin ultime de l’esprit” en *Revue Thomiste* 54 (1954), Toulouse, pp.155-165.
 - DE BLIC, J., “Echanges de vues á propos de la conception médiévale de l’ordre surnaturel” en *Melanges de science religieuse* IV (1947), pp.364-379
 - DEBAISIEUX, M., *Analogie et symbolisme. Etude critique de l’Analogie comparée au Symbolisme dans la connaissance métaphysique et religieuse*, Paris, Beauchesne, 1921.
 - DE CORTE, M. “La définition aristotélicienne de l’ame” en *Revue Thomiste* 45 (1939), Toulouse, pp.460-508.
 - DE LUBAC, H., *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1988.
 - DE LUBAC, H., *El drama del humanismo ateo*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1990.
 - DE LUBAC, H., *De la connaissance de Dieu*, Paris, Editions du Témoignage Chrétien, 1948.
 - DE LUBAC, H., *Mémoire sur l’occasion de mes écrits*, ed. Georges Chantaine, Paris, Cerf, 2006.
 - DE LUBAC, H., *Surnaturel. Études Historiques*, ed. e introd. por Michel Sales, Paris, Lethielleux / Groupe DDB, 2010.
 - DEL PRADO, N., “La verité fondamentale de la philosophie chrétienne” en *Revue Thomiste* 18 (1910), Toulouse, pp.209-227; 340-360.
 - DENZINGER, H., *Enchiridion Symbolorum*, editum ac Johannes Umberg, Friburgi Brisgoviae, Herder, 1937.
 - DESCOQS, P., “Sur la división de l’être en acte et en puissance d’après S.Thomas”, Paris, *Revue de Philosophie* 38 (1938), pp.410-429.
 - DERISI, O.N., “De Hominis Beatitudine”, Buenos Aires, *Sapientia* 2 (1947), Pontificia Universidad Católica Argentina, pp.269-273.
 - DERISI, O.N., “Opus Maximum: ‘De Analogia’ del P. Santiago M. Ramírez O.P.”, Buenos Aires, *Sapientia* 112 (1974), Pontificia Universidad Católica Argentina, pp.151-154.
 - DE TOCCO, G., “Vita S. Thomae Aquinatis” apud Bollandianos, *Acta Sanctorum Martii* t.I (1668), Antuerpiae, pp.660-685.
 - DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI, M.C., Tesis Doctoral: *Amor y bien. Los*

- problemas del amor en Santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires, EDUCA, 1999.
- DONNEAUD, H., “Surnaturel through the Fine-Tooth Comb of Traditional Thomism”, Florida, *Surnaturel. A controversy at the heart of twentieth-century thomistic thought* (2009), Sapientia Press of Ave Maria University, pp. 41-58. Texto original francés: “Surnaturel au crible du thomisme traditionnel”, en *Revue Thomiste* 1-2 (2001), ed. e introd.. Serge-Thomas Bonino, trad. Robert Williams.
 - FABRO, C., *Opere Complete* (vol.4: *Neotomismo e Suarezismo*), Roma, EDIVI, 2005.
 - FARÍAS GUTIÉRREZ, M., “El Sobrenatural en Henri de Lubac y la salvación de los no-cristianos”, Santiago de Chile, *Ciencias Religiosas* 15 (2007), Universidad Católica Raúl Silva Henríquez, pp.131-160.
 - FEINGOLD, L., *The Natural Desire to see God according to St. Thomas and his interpreters*, Washington, Sapientia Press of Ave Maria University, 2010.
 - GAGNEBET, R., “L’amour naturel de Dieu chez Saint Thomas et ses contemporains” en *Revue thomiste* 49 (1949), Toulouse, pp.31-102.
 - GAMBRA, J.M., *La Analogía en general. Síntesis tomista de Santiago M. Ramírez*, Pamplona, EUNSA, 2002.
 - GARCÍA LÓPEZ, J., “La Analogía en general”, Pamplona, *Anuario Filosófico* 7 (1974), Universidad de Navarra, pp.192-203.
 - GARDEIL, A., “Autour de la puissance obédientielle” en *Revue thomiste* 9 (1926), Toulouse, pp.524-527.
 - GARDEIL, A., “L’âme, sujet récepteur de la grâce. La «nature rationnelle informe» et la puissance obédientielle au surnaturel, selon saint Augustin” (2 séries), Toulouse, *Revue Thomiste* 8 (1925), pp.417-433 y 534-557; 9 (1926), pp.3-23 y 104-129.
 - GARDEIL, A., “Le désir naturel de voir Dieu” en *Revue Thomiste* 9 (1926), Toulouse, pp.381-410.
 - GARDEIL, A., “La structure analogique de l’intellect, fondament de la puissance obédientielle au surnaturel” en *Revue Thomiste* 10 (1927), Toulouse, pp.3-19.
 - GARDEIL, A., “La vitalité de la vision divine et des actes surnaturels” en *Revue Thomiste* 9 (1926), Toulouse, pp.477-490.
 - GARDET, L., “Quelques aspects de la pensée avicennienne dans ses rapports avec l’orthodoxie musulmane” en *Revue Thomiste* 45 (1939), Toulouse, pp.537-575.
 - GARRIGOU LAGRANGE, R., *De beatitudine de actibus humanis et habitus: commentarius in Summam theologicam S. Thomae I-II qq. 1-54*, Torino, Berruti, 1951.
 - GARRIGOU LAGRANGE, R., *El Sentido del Misterio y el claroscuro intelectual*, trad. Leandro de Sesma, Buenos Aires, Desclée, 1945.
 - GARRIGOU LAGRANGE, R., “La distinction réelle et la réfutation du pántheisme” en *Revue Thomiste* 44 (1938), Toulouse, pp.699-711.
 - HUGON, E., “De l’état des âmes séparées” en *Revue Thomiste* 14 (1906), Toulouse, pp.48-68; 529-546.
 - HÜTTER, R., “*Desiderium Naturale Visionis Dei – Est autem duplex hominis beatitudo sive felicitas*: Some observations about Lawrence Feingold’s and John Milbank’s Recent Interventions in the Debate over the Natural Desire to See God” en *Nova et Vetera* 5 (2007), pp.81-131.

- JOURNET, C., “Philosophie” en *Nova et Vetera. Revue catholique de la Suisse Romande* 11 (1936), pp.106-110.
- JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus theologicus*. (tomus V: *Commentarius in Primam Secundae qq. 1-21*), Paris, Desclée, 1944.
- LABOURDETTE, M., “De Hominis Beatitudine” en *Revue Thomiste* 50 (1950), Toulouse, pp.203-204.
- LABOURDETTE, M., “Les enseignements de l’encyclique *Humanis Generis*” en *Revue Thomiste* 50 (1950), Toulouse, pp.32-55.
- LEONARD, A.M., “The Theological Necessity of the Pure Nature Concept”, Florida, *Surnaturel. A controversy at the heart of twentieth-century thomistic thought* (2009), Sapientia Press of Ave Maria University, pp. 59-83. Texto original francés: “La nécessité théologique du concept de nature pure” en *Revue Thomiste* 1-2 (2001), ed. e introd.. Serge-Thomas Bonino, trad. Robert Williams.
- LOMBA FUENTES, J., “Asín Palacios y el filósofo zaragozano Avempace”, Madrid, *Éndoxa: Series Filosóficas* 6 (1995), UNED, pp.53-78.
- LONG, S., *Natura Pura: on the recovery of nature in the doctrine of grace*, New York, Fordham University Press, 2010.
- MANDONNET, P., “Chronologie des Questions disputées de saint Thomas d’Aquin” en *Revue Thomiste* 1 (1918), Toulouse, pp.341-371.
- MARRERO, V., *Santiago Ramírez, O.P. Su vida y su obra*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Instituto Filosófico “Luis Vives”), 1971
- MASSET, P., *Le Père Henri de Lubac. Son Ouvre Théologique*, Paris, Cerf, 2000.
- MARITAIN, J., *Science et Sagesse, suivi d’éclaircissements sur la philosophie morale*, Paris, Labergerie, 1936.
- MARITAIN, J., “Une philosophie de la liberté” en *Nova et Vetera* 8 (1933), Freiburg, pp.249-295.
- MAHIEU, M., “L’éclectisme suarézien” en *Revue Thomiste* 8 (1925), Toulouse, pp.250-285.
- MCINERNY, R., *Praembula Fidei. Thomism and the God of the Philosophers*, Washington, Catholic University of America Press, 2006.
- MOUGEL, R., “The position of Jacques Maritain Regarding *Surnaturel*: The Sin of the Angel, or ‘Spirit and Liberty’”, Florida, *Surnaturel. A controversy at the heart of twentieth-century thomistic thought* (2009), Sapientia Press of Ave Maria University, pp. 59-83. Texto original francés: “La position de Jacques Maritain à l’égard de *Surnaturel* : Le péché de l’ange, ou « Esprit et liberté »” en *Revue Thomiste* 1-2 (2001), ed. e introd.. Serge-Thomas Bonino, trad. Robert Williams.
- NICOLAS, J.H., “Les rapports entre la nature et le surnaturel dans les débats contemporains”, Toulouse, *Revue Thomiste* 95 (1995), pp.399-416.
- PSEUDO TOMÁS DE AQUINO, “Quaestio disputata de natura beatitudine”, editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit; ed. originalmente por P. Mandonnet, en *Revue Thomiste* 1 (1918), pp.366-371.
- RAMÍREZ, S., “Boletín de Metafísica”, Salamanca, *La Ciencia Tomista* 27 (1923), Facultad de Teología de San Esteban, pp.226-254; 405-413.
- RAMÍREZ, S., “De analogía secundum doctrinam aristotelico-thomisticam” en *La Ciencia Tomista* 24 (1921), pp.20-40; 195-214; 337-357; 25 (1922), pp.17-38.

- RAMÍREZ, S., *De episcopatu ut sacramento deque Episcoporum Collegio*, Salamanca, Apud Sanctum Stephanum, 1966.
- RAMÍREZ, S., “De Ipsa Philosophia in Universum, secundum doctrinam aristotelico-thomisticam”, Salamanca, *La Ciencia Tomista* 29 (1924), Facultad de Teología de San Esteban, pp.24-58; 209-222.
- RAMÍREZ, S., “De propria indole philosophiae Sancti Thomae Aquinatis”, *Xenia Thomistica* 1 (1923), Roma, pp. 258-269.
- RAMÍREZ, S., “De Philosophia Morali Christiana” en *Divus Thomas* 50 (1936), Friburgo, Universidad de Friburgo, pp.87-140; 181-204.
- RAMÍREZ, S., *De Ordine placita quaedam thomistica*, Biblioteca de Teólogos Españoles, Salamanca, 1963.
- RAMÍREZ, S., “En torno a un famoso texto de Santo Tomás sobre la analogía”, *Sapientia* 8 (1953), Buenos Aires, Pontificia Universidad Católica Argentina, pp.166-192.
- RAMÍREZ, S., *Introducción a Tomás de Aquino: biografía, obras y autoridad doctrinal*, Madrid, BAC, 1975.
- RAMÍREZ, S., *Opera Omnia* (tomus I: *De Ipsa Philosophia in Universum*, 2 vol.), editada por Victorino Rodríguez, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Instituto Filosófico “Luis Vives”), 1970-1972.
- RAMÍREZ, S., *Opera Omnia* (tomus II: *De Analogia*, 4 vol.), editada por Victorino Rodríguez, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Instituto Filosófico “Luis Vives”), 1970-1972.
- RAMÍREZ, S., *Opera Omnia* (tomus III: *De Hominis Beatitudine*, 5 vol.), editada por Victorino Rodríguez, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Instituto Filosófico “Luis Vives”), 1970-1972.
- RAMÍREZ, S., *Opera Omnia* (tomus IV: *De Actibus Humanis*, 1 vol.), editada por Victorino Rodríguez, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Instituto Filosófico “Luis Vives”), 1970-1972.
- RAMÍREZ, S., *Opera Omnia* (tomus V: *De Passionibus animae*, 1 vol.), editada por Victorino Rodríguez, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Instituto Filosófico “Luis Vives”), 1970-1972.
- RAMÍREZ, S., *Opera Omnia* (tomus VI: *De Habitibus in communi*, 2 vol.), editada por Victorino Rodríguez, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Instituto Filosófico “Luis Vives”), 1970-1972.
- RAMÍREZ, S., “¿Qué es un tomista?”, Salamanca, *La Ciencia Tomista* 27 (1923), Facultad de Teología de San Esteban, pp.164-193.
- RAMÍREZ, S., “Sur l’organisation du savoir moral”, Paris, *Bulletin Thomiste* 12 (1935), Société Thomiste, pp.423-432.
- RAMÍREZ, S., *Teología Nueva y Teología*, Madrid, Ateneo, 1958.
- RUSSO, A., “A proposito del rapporto S.Tommaso - M.Blondel in H. de Lubac”, Roma, *Angelicum* 71/3 (1994), pp.427-443.
- SAN AGUSTÍN, *De Genesi ad Litteram* en *S. Aurelli Augustini Opera Omnia: Patrologiae Latinae Elenchus* (vol.34), editum ac Città Nuova Editrice et Nuova Biblioteca Agostiniana.
- SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* en *S. Aurelli Augustini Opera Omnia: Patrologiae Latinae Elenchus* (vol.42), editum ac Città Nuova Editrice et Nuova Biblioteca Agostiniana.

- SANTO TOMÁS DE AQUINO, “Commentaria Sententia libri Ethicorum”, *Corpus Thomisticum*, editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, Textum Leoninum, 1969.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, “Commentaria Sententia libri Metaphysicae”, *Corpus Thomisticum*, editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, Textum Taurini, 1950.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, “De unitate intellectus contra averroistas”, *Corpus Thomisticum*, editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, Textum Taurini a L.W.Keeler, 1954.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, “In libros Aristotelis De Caelo et Mundo expositio (libri I-II)”, *Corpus Thomisticum*, editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, Textum Leoninum, 1886.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones Disputatae* (tomus I: “Quaestio Disputata De Veritate”), editum Raymundi Spiazzi, introd. M. Pession, Romae, Casa Editrici Marietti, 1949.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, “Quaestiones Disputatae De Anima”, *Corpus Thomisticum*, editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, Textum Taurini, 1953.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, “Quaestiones Disputatae De Malo”, *Corpus Thomisticum*, editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, Textum Taurini, 1953.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, “Quaestiones Disputatae De Potentia”, *Corpus Thomisticum*, editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, Textum Taurini, 1953.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, “Quaestio Disputata De Spiritualibus Creaturis”, *Corpus Thomisticum*, editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, Textum Taurini, 1953.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, “Quaestiones Disputatae De Virtutibus”, *Corpus Thomisticum*, editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, Textum Taurini, 1953.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, “Quodlibet VIII”, *Corpus Thomisticum*, editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, Textum Taurini, 1956.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, “Scriptum Super Sententiis (libri I, II, III, IV)”, *Corpus Thomisticum*, editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, Textum Parmae, 1856.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, “Sententia Libri De Anima (libri II-III)”,

- Corpus Thomisticum*, editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, Textum Taurini, 1959.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Contra Gentiles*, introd. y trad. por José M. de Garganta, ed. Laureano Robles, Madrid, BAC, 1967. Texto latino: *Summa Contra Gentiles*, ed. Leonina, Romae, Casa Editrice Marietti, 1946.
 - SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, introd. por Gregorio Celada Luengo, trad. y notas por José Martorell Capó, Madrid, BAC, 2001: “Tratado de la Bienaventuranza” (I-II, qq.1-5), introd. y notas por Rafael Larrañeta Olleta, trad. por Ángel Martínez Casado, Madrid, BAC, 1999. Texto latino: *Summa Theologiae*, Matriti, BAC, 1962.
 - SANTO TOMÁS DE AQUINO, “Super Boetium de Trinitate”, *Corpus Thomisticum*, editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, Textum a Bruno Decker Lugduni Bataurum, 1959.
 - SESTILI, J. *Naturali intelligentis animae capacitate atque appetitu intuendi divinam essentiam*, Nápoli-Roma, Ex typis A. et Salvatoris Festa, 1896.
 - SS LEÓN XIII, *Quod Apostolici* (1878) y *Humanum Genus* (1884) en Fernando Guerrero, *El magisterio pontificio contemporáneo: colección de encíclicas y documentos desde León XIII a Juan Pablo II* (2 vol.), Madrid, BAC, 1996.
 - SS PÍO X, *Pascendi Dominici Gregis* (1907), Buenos Aires, Ediciones San Jerónimo, 1980.
 - SS PÍO XII, *Humanis Generis* (1950) en *Cuadernos de La Reja* 3 (1999), trad. Editorial Guadalupe, pp.3-18.
 - SILLON, L.B., “De Hominis Beatitudine”, *Angelicum* 20 (1943), Roma, pp.328-329.
 - SUÁREZ, F., *Opera Omnia* (tomus IV: *Tractatus Primus: De Ultimo Fine Hominis*), editio nova a M.D. André, Paris, Apud Ludovicum Vivès, 1856.
 - TORRELL, J.P., “Nature and Grace in Thomas Aquinas”, Florida, *Surnaturel. A controversy at the heart of twentieth-century thomistic thought* (2009), Sapientia Press of Ave Maria University, pp. 155-188. Texto original francés: “Nature et grâce chez Thomas d’Aquin” en *Revue Thomiste* 1-2 (2001), ed. e introd.. Serge-Thomas Bonino, trad. Robert Williams.
 - VERARDO, R.A., “De Hominis Beatitudine”, Piacenza, *Divus Thomas* 46 (1943), pp.402-408; 51 (1948), pp.199-202; 52 (1949), pp.238-240.

2) FUENTES SECUNDARIAS

- ALFARO, J., *Lo natural y lo sobrenatural: estudio histórico desde Santo Tomás hasta Cayetano (1274-1534)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1952.
- ANDEREGGEN, I., *Antropología profunda: el hombre ante Dios según santo Tomás y el pensamiento moderno*, Buenos Aires, EDUCA, 2008.
- ANDEREGGEN, I., *Experiencia espiritual: una introducción a la vida mística*, Buenos Aires, EDUCA, 2009.
- ANTONIOTTI, L.-M., “La volonté divine antécédente et conséquent selon saint Jean Damascène et saint Thomas d’Aquin” en *Revue Thomiste* 65 (1965), Toulouse, pp.52-78.
- ASÍN PALACIOS, M., *Huellas del Islam: Santo Tomás de Aquino*, Turmeda, Pascal, S. Juan de la Cruz, Madrid, Espasa-Calpe, 1941.
- ASÍN PALACIOS, M., *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, Madrid-Granada, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1941.
- AVERROES, *Comentario Mayor al De Anima de Aristóteles*, com.36, trad. Josep Puig Montada, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 22 (2005), pp.65-109.
- AVEMPACE, *Libro sobre el alma (Kitab al-nafs)*, ed. y trad. de Joaquín Lomba Fuentes Madrid, Trotta, 2007.
- AVICENA, *Metafísica*, trad. Miguel Cruz Hernández, Revista de Occidente, Madrid, 1950.
- BAYO, M., *Michaelis Baii Opera Omnia, cum bullis Pontificum et aliis causam spectantibus* (Tomus II: *De prima hominis iustitia*), editio a Gabriel Gerberon, Colonia, 1696.
- BERRIOZÁBAL, J.M., *La felicidad del pensamiento*, Madrid, Imprenta de los Señores viuda de Palacios e Hijos, 1854.
- BERZOSA MARTÍNEZ, R., “« Deseo Natural » en Santo Tomás según Henri de Lubac. Un capítulo básico en la renovación de la antropología teológica”, Burgos, *Burguense: Colectanea Scientifica* 35/2 (1994), pp.505-517.
- BIEHL, W., *Aristotelis de beatitudine humana doctrina*, Marburg, 1858.
- BORDE, M.B., “The Natural Desire to See God According to the Salmanticenses”, Florida, *Surnaturel. A controversy at the heart of twentieth-century thomistic thought* (2009), Sapientia Press of Ave Maria University, pp. 251-269. Texto original francés: “Le désir naturel de voir Dieu, chez les Salmanticenses” en *Revue Thomiste* 1-2 (2001), ed. e introd.. Serge-Thomas Bonino, trad. Robert Williams.
- BORNE, E., “Du bonheur et de la beatitude”, Paris, en *Revue de Philosophie* 35 (1945), pp.436-450.
- CATHREIN, V., “De naturali hominis beatitudine” en *Gregorianum* 11 (1930), Roma, pp.398-409
- CIAPPI, L., “L’ordine nel pensiero dei Papi e di San Tommaso” (1963), Roma, *L’Osservatore Romano* (Domenica 8 settembre).
- CICERÓN, *Del supremo bien y del supremo mal*, introd, trad. y notas de Víctor Herrero Llorente, Madrid, Planeta de Agostini, 1998.
- CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses*, introd, trad. y notas de Ángel

- Escobar, Madrid, Gredos, 1999.
- COOPER, A., Tesis Doctoral: *Deification in Modern Catholic Theology: Reginald Garrigou-Lagrangé, Karl Rahner and Henry de Lubac*, Roma, Pontificium Institutum Joannes Paulus II Studiorum Matrimonii ac Familiae, apud Pontificiam Universitatem Lateranensem, 2012.
 - CUERVO, M., “El deseo natural de ver a Dios y los fundamentos de la Apologética Inmanentista”, Salamanca, *La Ciencia Tomista* 37 (1928), Facultad de Teología de San Esteban, pp.310-340.
 - CURA, A., “De Ordine”, Valladolid, *Estudios Filosóficos* 35 (1965), Instituto Superior de Filosofía.
 - DAVIDSON, H., *Alfarabi, Avicena & Averroes on Intellect. Their Cosmologies, Theories of Active Intellect & Theories of Human Intellect*, New York, Oxford University Press, 1992.
 - DE BROGLIE, G., “Sur la place du Surnaturel dans la philosophie de Saint Thomas”, *Recherches de Science Religieuse* I, 14 (1924), pp.192-246; 481-496.
 - DE LUBAC, H., “Duplex Hominis Beatitudo”, *Recherches de science religieuse* 35 (1948), pp. 290–99. Published by *Communio* 35 (2008).
 - DE LUBAC, H., *Le mystère du Surnaturel*, Paris, Cerf, 2000.
 - DE LUBAC, H., *La prière du père Teilhard de Chardin; suivi de Teilhard missionnaire et apologiste*, Paris, Cerf, 2007.
 - DE LUBAC, H., *Petite catéchèse sur nature et grâce*, Paris, Fayard, 1980.
 - ESCOTO ERÍGENA, J., *De Divisione Naturae en Patrologia Latina* (vol.122), ed. Migne, 1815-1875.
 - FABRO, C., “Circa la divisione dell’essere in atto e potenza secondo San Tomasso” en *Divus Thomas* 42 (1939), Piacenza, pp.529-552.
 - FABRO, C., *Opere Complete* (vol.19: *Partecipazione e Causalità*), Roma, EDIVI, 2010.
 - FRAILE, G., “El constitutivo formal de la persona humana según Capreolo”, Salamanca, *La Ciencia Tomista* 67 (1944), Facultad de Teología de San Esteban, pp.129-199.
 - GABORIAU, F., *L’entrée en métaphysique*, Tournai (Belgique), Casterman: Nouvelle Initiation Philosophique, 1962.
 - GARDEIL, A., “Les mouvements direct, en spirale, circulaire de la âme (selon S.Denys) et les oraisons mystiques” en *Revue Thomiste* 8 (1925), Toulouse, pp.321-340.
 - GARRIGOU-LAGRANGE, R., “Dans quel ordre proposer les Sciences Philosophiques” en *Revue Thomiste* 7 (1924), Toulouse, pp.18-34.
 - GARRIGOU LAGRANGE, R., *De Gratia (I-II, q.109-114)*, Torino, Marietti, 1946.
 - GARRIGOU LAGRANGE, R., *De Revelatione per Ecclesiam Catholicam proposita* (2 vol.), Roma, Ferrari, 1945.
 - GARRIGOU LAGRANGE, R., “De spiritu supernaturali theologiae D.Thomae” en *Miscellanea dominicana in memoriam VII anni saecularis ab obitu S.P. Dominici* (1923), Roma, pp.141-150.
 - GARRIGOU LAGRANGE, R., *El Realismo del Principio de Finalidad*, Buenos Aires, Desclée, 1949.
 - GARRIGOU-LAGRANGE, R., “Questions Mystiques” en *Revue Thomiste* 1

- (1918), Toulouse, pp.406-408.
- GARRIGUES, J.M., “The ‘Natural Grace’ of Christ in St.Thomas”, Florida, *Surnaturel. A controversy at the heart of twentieth-century thomistic thought* (2009), Sapientia Press of Ave Maria University, pp. 103-116. Texto original francés: “La « grâce naturelle » du Christ chez saint Thomas” en *Revue Thomiste* 1-2 (2001), ed. e introd.. Serge-Thomas Bonino, trad. Robert Williams.
 - GAVARDI, F., *Schola aegidiana, sive theologia exantiquata iuxta doctrinam S. Augustini ab Aegidio Columna expositam*, Nápoles, 1688, I.
 - GEOFFROY, M., “Ibn Bajja”, en Cristina D’ANCONA, *Storia della filosofia nell’Islam medievale*, Einaudi, Torino, 2005, t. II, pp.687-700.
 - GILLET, P., “Les Ethiques aristotéliennes et la critique” en *Revue Thomiste* 12 (1904), pp.298-317
 - GILSON, E., “Elementos de una metafísica tomista del ser”, Madrid, *Espíritu* 41 (1992), trad. por Pedro Javier Moya Obradors, pp.5-38.
 - GILSON, E., “La sources gréco-arabes de l’augustinisme avicennissant”, Paris, *Archives d’Histoire doctrinal et littéraire du Moyen Age* 4 (1930), Librairie Philosophique J. Vrin, pp.5-107.
 - GREDT, J., *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, Friburgi Brisgoviae, Herder, 1926.
 - HEALY, N., “Henri de Lubac on Nature and Grace: A note on some recent contributions to the debate”, *Communio* 35 (2008), pp.535-564.
 - HOCEDEZ, E., *Aegidii Romani Theoremata de Esse et Essentia*, Louvain, Museum Lessianum, n.12, 1930
 - IZQUIERDO, C., *Blondel y la crisis modernista. Análisis de Historia y Dogma*, Pamplona, EUNSA, 1990.
 - JANSENIO, C., *Augustinus* (3 vol.), Rothomagi, Port Royal des Champs dans les Yvelines, 1652, III.
 - JUGIE, M., “La béatitude et la science parfait de l’âme de Jésus viateur”, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 10 (1921), Librairie Philosophique J. Vrin, pp.548-559.
 - KAUFMANN, N., “La finalité dans l’ordre moral. Etude sur la téléologie dans l’Ethique et la Politique d’Aristôte et de Saint Thomas”, Louvaine, en *Revue neo-scholastique de Philosophie* 6 (1899), pp.280-299; 352-370
 - KHALID, M.A., (Ed.), *Medieval Islamic Philosophical Writings*, New York, Cambridge Texts in the History of Philosophy, 2005.
 - LAGERLUND, H., (Ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy between 500 and 1500*, Ontario, Springer, 2011.
 - LAVAUD, M.-B., “Le Père Garrigou-Lagrange: In Memoriam” en *Revue Thomiste* 64 (1964), Toulouse, pp.181-199.
 - LOMBA FUENTES, J., “El ideal del sabio en la literatura de marca superior”, *Anaquel de estudios árabes* 11 (2000), pp.503-525.
 - MAGGILOLO, M., “Le thomisme” en *Revue Thomiste* 26 (1921), Toulouse, pp.5-29.
 - MANSION, A., “L’eudemonisme aristotelicien et la morale thomiste”, Roma, *Xenia thomistica* I (1925), pp.429-449.
 - MARITAIN, J., *Lecciones fundamentales de la Filosofía Moral*, ed. Juan Manuel Fontenla y trad. por María Mercedes Bergadá, Buenos Aires, Club de Lectores,

1981.

- MONTAGNES, B., “La doctrine de l’analogie de l’être d’après Saint Thomas d’Aquin”, Louvain-Paris, *Philosophes médiévaux* 6 (1963), pp.123-156
- MOTTE, A.R., “Désir naturel et béatitude surnaturelle”, *Bulletin Thomiste* 9 (1932), Société Thomiste, pp.651-676.
- MULLARD, R., “Désir naturel de connaître et vision béatifique”, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 14 (1925), Librairie Philosophique J. Vrin, pp.5-19.
- MUÑOZ CUENCA, J.M., “Doctrina de Santo Tomas sobre los dones del Espíritu Santo en la Suma Teológica”, *Ephemerides Carmeliticae* 25 (1974), pp.157-243.
- NARCISSE, G., “The Supernatural in Contemporary Theology”, Florida, *Surnaturel. A controversy at the heart of twentieth-century thomistic thought* (2009), Sapientia Press of Ave Maria University, pp. 295-310. Texto original francés: “Le surnaturel dans la théologie contemporaine” en *Revue Thomiste* 1-2 (2001), ed. e introd.. Serge-Thomas Bonino, trad. Robert Williams.
- NICOLAS, J.H., *Connaitre Dieu*, Paris, Cerf, 1947.
- NICOLAS, J.H., *Les profondeurs de la grace*, Paris, Beauchesne, 1969.
- PÉGUES. T., “Chronique de théologie morale spéculative” en *Revue Thomiste* 18 (1910), Toulouse, pp.392-406.
- PEREIRA, J., “The existential integralism of Suárez : Reevaluation of Gilson's Allegation of Suarezian Essentialism”, Roma, *Gregorianum* 85/4, Pontificia Universitas Gregoriana.
- PIROTTA, A.M., “Disputatio de potentia obedientiali iuxta thomisticam doctrinam” en *Divus Thomas* t.32 (1929), Piacenza, pp.574-585; t.33 (1930), pp.129-148; 360-575.
- PIROTTA, A.M., “Eschatologiae seu eudaemonologiae creaturae intellectualis lineamenta iuxta Caietani doctrinam” en *Rivista di Filosofia neo-scolastica* 27 (1935), pp.47-74.
- PLATÓN, *Oeuvres complètes* (t.IV: *Fedro*), ed., y trad., por Leon Rubin, Paris, Les Belles Letres, 1968.
- PUIG MONTADA, J., “Nota sobre Avicena en al-Andalus”, *Anaquel de estudios árabes* 6 (1995), pp.141-148.
- PUIG MONTADA, J., “Un aspecto de la influencia de Avempace en Averroes” en *Simposi de Filosofia de l’Edat Mitjana de Vic* (1993).
- RAMÍREZ, S., “De philosophia morali christiana”, Fribourg, *Divus Thomas* 14 (1936).
- RAMÍREZ, S., “Doctrina Sancti Thomas Aquinatis de Bono Común immanenti”, Roma, *Doctor Communis* 16 (1963), Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis.
- RAMÍREZ, S., *El concepto de filosofía*, Madrid, León, 1954.
- RAMÍREZ, S., *La filosofía de Ortega y Gasset*, Barcelona, Herder, 1958.
- RAMÍREZ, S., “Hacia una renovación de nuestros estudios filosóficos”, Valladolid, *Estudios Filosóficos* 1 (1952).
- RAMÍREZ, S., “Un orteguismo católico”, Salamanca, *La Ciencia Tomista* 85 (1958), Facultad de Teología de San Esteban, pp.431-632.
- RAMÓN GUERRERO, R., “Metafísica y profecía en Avicena”, Madrid, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 8 (1990-91), Universidad Complutense

- de Madrid, pp.87-112.
- ROLAND-GOSSELIN, M.D., “Béatitude et désir naturel”, Paris, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 18 (1929), Librairie Philosophique J. Vrin, pp.193-222.
 - ROLAND-GOSSELIN, M.D., “Le désir du Bonheur et l’existence de Dieu”, Paris, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 13 (1924), Librairie Philosophique J. Vrin, pp.162-172.
 - ROLAND-GOSSELIN, M.D., *Le sermon sur la montagne et la théologie thomiste*, Paris, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 17 (1928), Librairie Philosophique J. Vrin, pp.201-234.
 - ROIG GIRONELLA, J., *La Filosofía blondeliana*, Barcelona, Balmes, 1944.
 - ROIG GIRONELLA, J., *La Filosofía de la Acción*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Instituto Filosófico “Luis Vives”), Madrid, 1943
 - SAN AGUSTÍN, *Aurelli Augustini Operi* (pars II, 2: *Contra académicos. De beata vita. De ordine. De magistro. De libero arbitrio*), Turnholt, Brepols, 1970.
 - SANTO TOMÁS DE AQUINO, “De aeternitate mundi”, *Corpus Thomisticum*, praebito adaequatum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, Textum Leonino, 1972.
 - SANTO TOMÁS DE AQUINO, “De Substantiis separatis”, *Corpus Thomisticum*, edito adaequatum ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, Textum Leonino, 1968.
 - SANTO TOMÁS DE AQUINO, “De principiis naturae”, *Corpus Thomisticum*, editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, Textum Leonino, 1972.
 - SANTO TOMÁS DE AQUINO, “Expositio libri Boetii De ebdomadibus”, *Corpus Thomisticum*, editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, Textum Taurini, 1954.
 - SANTO TOMÁS DE AQUINO, “In librum B. Dionysii De divinis nominibus expositio (capita IV-VIII)”, *Corpus Thomisticum*, editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, Textum Taurini, 1950.
 - SANTO TOMÁS DE AQUINO, “Super librum De causis expositio”, *Corpus Thomisticum*, editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, Textum a H.-D. Saffrey Friburgi Helvetiorum, 1954.
 - SCHLINKER, R., “L’Averroisme latin au XIII^e siècle” en *Revue Thomiste* 7 (1899), pp.381-399.
 - SCHMUTZ, J., “The Medieval Doctrine of Causality and the theology of Pure Nature (13th to 17th Centuries)”, Florida, *Surnaturel. A controversy at the heart of twentieth-century thomistic thought* (2009), Sapientia Press of Ave Maria University, pp. 191-202. Texto original francés: “La doctrine médiévale des causes et la théologie de la nature pure (XIII^e - XVII^e siècles)” en *Revue Thomiste* 1-2 (2001), ed. e introd.. Serge-Thomas Bonino, trad. Robert Williams.
 - SERTILLANGES, A.D., *La Vida Intelectual*, trad. Ramón Fartizo, Buenos Aires,

Club de Lectores, 1981.

- SESTILLI, J., “De possibilitate desiderioque Primae Causae substantiam videndi disputata quaestio in capitulo 50 et 51 libri III Contra Gentiles”, Roma, en *Commentaria in libros quatuor Contra Gentiles S. Thomae de Aquino III* (1900), pp.903-965.
- SESTILLI, J., “De natura Deo subiecta in ordine ad supernaturalia quid Augustinus, concinnete Thoma, senserit” en *Divus Thomas* t. 30 (1927), Piacenza, pp.57-93.
- SEVERINO BOECIO, *La consolation de philosophie*, introd, trad. y notas de Jean-Yves Guillaumin, Paris, Les Belles Lettres, 2002.
- SIMONIN, H.D., “La doctrine de l’amour naturel de Dieu d’après le Bienheureux Albert le Grand”, *Revue Thomiste* t.14 (1931), pp.361-370.
- SZABÓ, S., “De scientia beata animae Christi, commentatio theologica”, Roma, *Xenia Thomistica* t. III (1925), pp.349-491.
- THÉRY, G., “Le Commentaire de Maître Eckhart sur le livre de la Sagesse”, Paris, *Archives d’Histoire doctrinal et littéraire du Moyen Age* 4 (1930), Librairie Philosophique J. Vrin, pp.233-394.
- ZAINATY, G., *La morale d’Avempace*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1979.

AVIAE MEAE

**IN MEMORIAM
CUM PRECIBUS ET
GRATITUDINE**

**REQUIESCAT IN PACE
11.09.1926 – 24.09.2013**