

**Acerca de la filosofía moral cristiana:  
el debate epistemológico entre  
Jacques Maritain y Santiago Ramírez O.P.**  
**About the Christian moral philosophy: the epistemological  
debate between Jacques Maritain and Santiago Ramírez O.P.**

Luis E. Larraguibel Diez  
luis.larraguibeldiez@ucalpvirtual.edu.ar

**Resumen:** El artículo repasa el debate que enfrentó a estos grandes autores tomistas durante dos años (1934-1936). Según J. Maritain, la filosofía moral es el tipo más perfecto de filosofía cristiana y, por esta razón, ella no puede prescindir de la Revelación. Es decir, si la filosofía moral quiere permanecer *complète et adéquate* en su objeto, debe 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. De allí que S. Ramírez critique, por un lado, el error epistemológico cometido por el filósofo francés al no distinguir los objetos formales de la filosofía y la teología; y, por otro, no considerar que el fin último del hombre efectivo no es el mismo que el propio.

**Palabras Claves:** Filosofía cristiana; ética; Jacques Maritain; Santiago Ramírez

**Abstract:** The article reviews the debate that faced these great thomist authors for two years (1934-1936). According to J. Maritain, moral philosophy is the most perfect type of Christian philosophy and, for this reason, it cannot do without Revelation. That is to say, if moral philosophy wants to remain *complète et adéquate* in its object, it must consider man not according to his nature only, but also, according to his fallen and redeemed state of nature, in relation to his true ultimate end which is supernatural. Hence, S. Ramírez criticizes, on the one hand, the epistemological error committed by the French philosopher because he didn't distinguish the formal objects of philosophy and theology; and, on the other, not considering that the effective ultimate end of the man is not the same as his proper end.

**Keywords:** Christian Philosophy; Ethics; Jacques Maritain; Santiago Ramírez

Recibido: 02 de marzo de 2020  
Aprobado: 19 de junio de 2020

## 1. Introducción

Antes de publicar su colosal comentario al Tratado de la Bienaventuranza (*S. Th.* I-II, qq. 1-5) denominado *De Hominis Beatitudine* (1942-47), Santiago Ramírez O.P [1891-1967], mantuvo -a propósito de la filosofía moral cristiana y su concepción de la naturaleza humana- un debate epistemológico con Jacques Maritain [1882-1973] entre 1934 y 1936. Esta discusión puede resumirse en el paralelo que existe entre las virtudes de prudencia y caridad en orden a la acción humana, tal como es descrito por Pérez Soba (2011), “santo Tomás unió así el carácter directivo de la razón práctica que conducía a Aristóteles a una moral de la virtud, con el don divino de la caridad del que destaca siempre su valor epistemológico” (p. 100)

Para comprender la riqueza del debate, comenzaremos presentando los antecedentes previos que desembocaron en la discusión entre estos autores. Nos percataremos que la opinión de J. Maritain acerca de la filosofía cristiana carecía de uniformidad, siendo modificada a lo largo de los años; mientras que gracias a este debate, S. Ramírez alcanzará un discernimiento definitivo sobre aquélla.

Para el filósofo francés, la filosofía moral es el tipo más perfecto de filosofía cristiana y, por eso, será necesario la formación de una ciencia moral práctica, es decir, una ética que se ubique entre medio de la ciencia moral especulativa y la prudencia (cf. Maritain, 1934, pp. 623-625). Por un lado, esta nueva ciencia consideraría el dirigir fundado sobre el conocer, suponiendo la rectitud del apetito; y, por otro, el estado caído pero reparado de nuestra naturaleza que se ordena a un fin sobrenatural: de esta manera, tanto teólogos como filósofos y literatos, ya la habrían puesto en práctica a lo largo de la historia<sup>1</sup>.

No obstante y para el P. Ramírez, 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 Tomás de Aquino, reconocieron únicamente estos dos aspectos de la ciencia moral pertenecientes a un solo hábito 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*

---

<sup>1</sup> En el orden teológico, el filósofo francés pone de ejemplo a Juan de la Cruz y Alfonso María de Ligorio; en el filosófico y literario, a Pascal, Shakespeare o Balzac, cf. Maritain, 1934, pp. 625-627; 630-633.

*intermédiaire* (Ramírez, 1935, p. 427). Además, esta nueva ciencia introduce verdades reveladas como principios, las cuales superan al intelecto humano y, por lo tanto, tornan inválida la especulación propiamente filosófica.

Finalmente, mostraremos como el debate acerca de la filosofía cristiana, particularmente de su ética, tiene implicancias antropológicas: en efecto, la ética es una ciencia subalternada a la antropología y, por lo tanto, recibe previamente de ésta la concepción de naturaleza humana que actúa como principio de sus conclusiones.

## 2. Los antecedentes previos del debate epistemológico entre J. Maritain y S. Ramírez

El debate acerca de la filosofía moral cristiana está necesariamente emparentado con el de la filosofía cristiana y, por esta razón, repasaremos la visión que tienen de ésta nuestros autores confrontados. Respecto a Jacques Maritain, es posible distinguir tres períodos evolutivos previos a su concepción definitiva de filosofía cristiana y que serán determinantes para comprender su enfrentamiento con Santiago Ramírez (cf. Keegan, 1960, pp. 72-272).

Influenciado fuertemente por su conversión, en el primer período (1910-1914) el filósofo francés se opuso con vigor a la filosofía moderna, especialmente al cartesianismo, atribuyéndole la causa de la descristianización del pensamiento filosófico, situación que sólo podrá ser contrarrestada a la luz de *la pensée et la raison chrétiennes* (cf. Maritain, 1922, pp. 34-107). La filosofía escolástica, particularmente el tomismo, puede emprender esta tarea por su racionalidad y objetividad basada en Aristóteles; sin embargo y luego del pecado original, el trabajo del filósofo cristiano no puede prescindir del concurso de la gracia, a tal punto que Maritain no siempre distingue suficientemente la razón de la fe<sup>2</sup> y, por el contrario, critica la neutralidad de la razón tan defendida por la filosofía moderna.

Empero y en el segundo período (1918-1926), Maritain intenta establecer la autonomía de la filosofía en su relación con la teología y otorga a la filosofía cristiana, que es la filosofía de la Iglesia católica, la función de salvaguardar la salud de la razón y ser guardiana del orden y derecho naturales, requisitos que el tomismo cumple especialmente (cf. Keegan, 1960, pp. 146-148). Sin descuidar su servicio a la teología, el establecimiento especulativo de una auténtica doctrina de la razón natural no sólo tendrá

---

<sup>2</sup> Oponiéndose a Descartes: “Maritain emphasize the mutual dependence of reason and faith without always taking sufficient care to distinguish them” (Keegan, 1960, p. 90).

una gran utilidad en la vida secular, sino también, para los fines propios de la filosofía. Incluso y durante este período, Maritain se oponía a E. Gilson y coincidía con la posición de P. Mandonnet señalando que la filosofía cristiana no existiría formalmente sino sólo filósofos cristianos, quienes encuentran en la fe cristiana confortaciones subjetivas para su reflexión filosófica (cf. Brunier-Coulin, 2013, p. 26).

En el último período previo (1926-1929) y luego de la condena de la *Action française* por Pío XI en 1926, Maritain sostiene que la filosofía cristiana debe descender del terreno especulativo al práctico, puesto que ésta no sólo debe ocuparse de la naturaleza humana, sino también, de su estado existencial y que viene aparejado con sus circunstancias políticas, sociales y morales (cf. Keegan, 1960, p. 229). Para el filósofo francés fue determinante que la potestad eclesiástica ejerciese su poder directo en cuestiones políticas por causa del bien espiritual de las almas, pues esto significaba que no sólo el teólogo sino el filósofo cristiano tiene la obligación de descender al orden concreto de la vida humana y en el que la ciencia política debe subordinarse a la filosofía moral. A diferencia del naturalismo político de Maurras<sup>3</sup>, la vida humana concreta debe integrar el orden natural como sobrenatural, la política y la moral, la filosofía y la teología, porque así lo reclama el fin último del hombre<sup>4</sup>.

Como explica R.C. Nelson (1961), Maritain no puede concebir una auténtica filosofía cristiana si no es en conexión con la ética: a diferencia de la metafísica como ciencia especulativa, la ética, como ciencia práctica, debe suponer el conocimiento del fin último real del hombre, que es sobrenatural, junto con las condiciones existenciales de la acción (p. 68). Tanto la metafísica como la filosofía natural (particularmente la antropología) contribuyen con las nociones fundamentales de la ciencia moral práctica: por un lado, Dios, persona y libertad; por otro, la unidad del hombre en cuerpo y alma, y su existencia como persona dotada de inteligencia y libertad (cf. Nelson, 1961, p. 36).

---

<sup>3</sup> “Le neo-naturalisme politique prêche par Maurras était en définitive contraire à l’enseignement chrétien sur la nature du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel et sur les rapports des respect mutuel et de collaboration qui doivent s’établir entre les deux pouvoirs dans une société inspirée de l’esprit chrétien” (Genest, 2001, p. 106)

<sup>4</sup> “Mais quand l’objet sur lequel notre opération se mesure est la bonté morale ou humaine d’un acte proportionné à ce que nous sommes réellement, – à savoir membres du Christ, – et à notre vraie fin dernière, qui est la beatitude sumaturelle, alors c’est la mesure même de notre opération qui est changée, et la grâce ne nous permet pas seulement de faire en chrétiens les mêmes choses (...) Les lois psychologiques de notre activité, ne sont changées, mais ses lois pratiques ou règles de moralité sont surélevées” (Maritain, 1929, p. 225).

Dentro de este aspecto personal y como señala J. Wild (1946), aparece la desafortunada distinción entre individuo y persona con el fin de explicar la relación del hombre con el mundo material y social, los cuales son trascendidos por la autonomía de la personalidad, pero que resulta inconsistente con la doctrina escolástica de persona: como el último substrato (*id quod*) o hipóstasis, subyacente no sólo a todos los actos humanos, sino también, a todos los actos del hombre (p. 9).

Según Maritain (1947), todas estas nociones metafísicas y antropológicas favorecen la aparición del carácter existencial del intelectualismo tomista y, de esta manera, manifiestan una auténtica filosofía cristiana de carácter eminentemente práctico (p. 104).

En el lado de enfrente y a pesar de ser un destacado tomista, S. Ramírez nunca le dedicó un estudio especial, ya sea en libros como en artículos y conferencias, al debate sobre la filosofía cristiana que se había desarrollado durante los albores del siglo XX. Esto no impidió que a mediados de la década de 1920, el teólogo salmantino reconociese que uno de los principales aportes del tomismo a la filosofía cristiana fue no confundir ni separar, sino distinguir realmente la filosofía de la teología:

Uno de los méritos más principales del Angélico es, a saber: la distinción y la armonía entre el orden natural y sobrenatural, o sea entre la razón y la fe (...). La razón y la Filosofía no pueden ser neutras ante la revelación cristiana: es preciso que adopten una posición, no ciertamente hostil, que resulta irracional, sino de benevolencia y aproximación, ya que se trata del problema capital de la vida humana, que es su último fin. (Ramírez, 1925, p. 243)

Esta posición de benevolencia y aproximación originó la filosofía cristiana donde, bajo el influjo histórico de la revelación, se han explicitado las verdades más profundas de la metafísica y que son las que tocan la composición ontológica de esencia y acto de ser en la creatura y, al mismo tiempo, la real identidad de estos compuestos en la suma simplicidad de la esencia divina. Como esta doctrina es tan primordial al tomismo, sin hesitación puede asegurarse que santo Tomás ha conducido a la filosofía cristiana hasta su grado último de perfección, según estas palabras del P. Ramírez (1925):

Esta ciencia tiene una certeza más que metafísica, superior al de todas las ciencias; de ahí también su hermosura sublime. Con esto santo Tomás nos ha dado un himno metafísico de hermosura sobreabundante,

en honor de Dios, que es su mismo Ser, en el cual la razón humana canta la esencia de Dios y sus atributos (p. 249).

Casi una década después de estas palabras, el P. Ramírez escribe en *Bulletin thomiste un compte rendus* de las obras *De la philosophie chrétienne* (1933) y *Les degrés du savoir* (1934) de Jacques Maritain y comienza a formalizar, a través de la crítica de estos trabajos, los principios de una auténtica filosofía cristiana, denunciando que la ciencia moral práctica y la filosofía moral adecuada elaboradas por el filósofo francés no tienen fundamento en el pensamiento de santo Tomás.

A pesar de su buen temperamento, el teólogo salmantino tenía una indiscutible autoridad de polemista más allá de mostrarse reacio a los enfrentamientos con otros intelectuales, siendo movido a ellos sólo por obediencia. En efecto, el P. Ramírez temía que la solidez de su doctrina pudiese herir a sus contrincantes, tal como le confesase años más tarde a su alumno A. Utz a propósito de la polémica con Maritain<sup>5</sup>.

A lo largo de su vida, el P. Ramírez sostuvo tres grandes polémicas: la primera (1921-1923) lo enfrentó con N. Balthasar respecto a la naturaleza de la analogía de proporcionalidad. Siguiendo a Cayetano y separándose de Silvestre de Ferrara, el teólogo salmantino explica que el primer analogado de esta analogía no entra en la definición de los otros, como sí sucede en la analogía de atribución (cf. Lorenz, 1991, pp. 273-279). La segunda polémica, el debate epistemológico con J. Maritain, será abordada a lo largo de este trabajo. La tercera (1958-1960) lo enfrentará con los discípulos del fallecido J. Ortega y Gasset y gracias a la cual el gran público español comienza a darse cuenta lo que significaba la obra del P. Ramírez, aunque aquellas referencias fuesen superficiales y no se remitieran exclusivamente al trasfondo de las cuestiones filosóficas en discusión. En efecto, el teólogo salmantino lograría sistematizar en 15 puntos o *theses orteguianae*, una filosofía que se denominaba a sí misma como asistemática (cf. Castro, 2019, pp. 47-66).

De esta manera y luego de haber ofrecido los antecedentes históricos de los contendientes, nos introduciremos en el debate que enfrentó a J. Maritain y S. Ramírez, distinguiendo dos partes en el mismo y que darán cuenta del revuelo causado en otros intelectuales.

---

<sup>5</sup> "Su crítica -dice el P. Utz- había resultado mordaz en demasía, por haberse dejado llevar lamentablemente de su temperamento: *peccatum iuventutis*. Por ello se amonesta con encarecimiento que nunca contestará a sus contradictores ni demasiado pronto ni con excesiva severidad" (*In Memoriam*, 1968, p. 67)

### 3. Debate

#### 3.1 Parte 1ª (1934 - 35)

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: "A la filosofía moral *adecuadamente* tomada, le es esencial estar subalternada a la teología, porque de ésta recibe la noción del verdadero fin último del hombre" (Maritain, 1933, p. 142). Según el filósofo francés (1933), la ciencia moral 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 (p. 72). 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 con la razón humana elevada, no a partir de lo revelado sino desde el hombre mismo:

Aquí hay un caso especial: la distinción entre *naturaleza* y *estado*, de un objeto *natural* por su esencia, pero que el *estado* no es puramente natural y depende del orden sobrenatural. El hombre no se encuentra en el estado de naturaleza pura, sino caído y rescatado (...). Las grandes éticas que ignoran la gracia, con todo lo ricas que puedan ser de verdades parciales, son inevitablemente deficientes. (Maritain, 1933, pp. 70 y 106)

De esta manera y según Maritain (1933), la ética aristotélica no sería una verdadera ciencia práctica porque no considera al hombre en su estado real, del mismo modo como las virtudes cardinales no son verdaderas virtudes sin el auxilio de la caridad (p. 102).

Para el filósofo francés, el pecado original dañó gravemente nuestras potencias espirituales que resulta imposible no sólo practicar perfectamente las virtudes cardinales, sino también, adquirir una ciencia moral completa y adecuada. Sin embargo, el P. 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. (Ramírez, 1935, p. 429)

Contradiendo los textos de Tomás de Aquino, esta nueva filosofía moral no sólo se subalterna a la teología, sino también, destrona a la metafísica de su primacía sobre el resto de las ciencias filosóficas y humanas, debido a que desconoce las condiciones existenciales del hombre<sup>6</sup>. Maritain (1933) supone que excluida la fe y la gracia, tanto la metafísica como el hombre permanecen incompletos: es así que el término “normal” (o natural) de la actividad contemplativa humana no sería filosófica sino la realizada por los dones del Espíritu Santo (pp. 76 y 85). Esto se explica porque aquella ciencia moral no es puramente filosófica, pues añade a su objeto de estudio el mundo de la gracia y la santidad; de lo contrario, permanecería inadecuada en su objeto y en su fin<sup>7</sup>. Empero, el filósofo francés niega confundir el orden natural con el sobrenatural, puesto que así como la ciencia de los beatos constituye un hábito distinto de la teología, aunque tengan la misma razón formal; así también, la filosofía moralmente adecuada se distinguiría de la teología moral. Si bien, ambas consideran los actos humanos ordenados al fin último (sobrenatural), esta nueva filosofía no lo considera como revelado sino sólo en cuanto ordena o regula a la razón humana (completada y adecuada por el conocimiento del fin sobrenatural) ejecutadora de estos actos (Maritain, 1933, p. 116).

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 P. Ramírez (1935):

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 (p. 430).

<sup>6</sup> Santo Tomás explica que la metafísica es la ciencia que debe enseñarse al término de los estudios filosóficos, pues supone un intelecto poderoso al tener por objetos las realidades más importantes, es decir, las sapienciales y divinas (cf. *In Ethica*, VI, lect.7, n.17).

<sup>7</sup> “*On peut dire aussi que la théologie considère la fin dernière surnaturelle avant tout selon qu’elle est communication de la vie intime de Dieu, et que la philosophie morale adéquatement prise considère cette même fin dernière avant tout selon qu’elle est achèvement de la nature humaine*” (Maritain, 1933, p. 133)

Es insuficiente señalar que esta nueva ciencia no se subalterna a la fe sino a la teología porque, tanto 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. Por lo mismo, nuestro teólogo se pregunta constantemente cómo es posible una ciencia adecuada y completa, si sus principios son de una ciencia imperfecta, es decir, no son evidentes como ocurre con el fin sobrenatural y el estado de nuestra naturaleza.

### 3.2 Parte 2ª (1935- 36)

Esta crítica elaborada por S. Ramírez no pasó de modo inadvertido para J. Maritain, quien se defenderá de los errores de lectura y de interpretación cometidos, según él, por el teólogo salmantino y así, por ejemplo, señala:

Hemos dicho exactamente lo contrario. Él (el P. Ramírez) nos hace decir que sin la caridad las virtudes morales adquiridas *no son más que simples disposiciones*. Nosotros hemos dicho que ellas permanecen, por entonces, en el *estado de disposición* (Maritain, 1936b, p. 367).

Como explica el P. Ramírez, Maritain se estaría apoyando en Juan de Santo Tomás, para quien el pecado mortal hace que la virtud natural pierda su razón de hábito, permaneciendo solamente la razón de *dispositio bona*, que es virtud imperfecta. No obstante y para el teólogo salmantino, no es el momento de desentrañar si la doctrina de Juan de Santo Tomás ha sido bien o mal interpretada por Maritain<sup>8</sup>, sino establecer que el mismo Tomás de Aquino (1962) 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

---

<sup>8</sup> Para el P. 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*" (Ramírez, 1936, p. 96).

mortal suprime la virtud infusa, en cuanto que separa de Dios, pero no elimina el hábito de la virtud adquirida. (*S. Th.* I-II, q. 65, a. 2; q. 73, a. 1 ad 2)

Otro error de lectura tiene que ver con el objeto de la ciencia moral adecuada y completa, donde Maritain (1936b) niega que ésta se ocupe de las virtudes infusas y de la santidad: “Para nosotros, esta filosofía moral puede entrar (*entrer*) 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” (p. 367). De modo consternado, el P. Ramírez (1936) 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” (p. 99), 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’ (p. 99).

Luego, el P. 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” (Maritain, 1936b, p. 369). 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 P. Ramírez (1936) responde: “Llamar *apócrifo* a aquello que es *equivalentemente auténtico*, es desviarse *equivalentemente* hacia lo *apócrifo* y cometer un *error de interpretación*” (p. 100).

El teólogo salmantino 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 sí* no es directamente vulnerada ni debilitada; y, por eso, en su orden de ciencia no necesita complemento, para que sea *verdadera ciencia*. (Ramírez, 1936, p. 110)

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<sup>9</sup>.

Recordemos que, según el filósofo francés, la ciencia moral completa y adecuada se subalterna no a las verdades de fe sino a conclusiones teológicas. Empero, el P. 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<sup>10</sup>. 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” (Ramírez, 1936, p. 114).

La discusión acerca de la filosofía cristiana entre Santiago Ramírez y Jacques Maritain tuvo repercusiones en otros intelectuales católicos y reconocidos tomistas como G. Thibon (1933, p. 245), C. Journet (1936, p. 106) y R. Garrigou-Lagrange (1936, pp. 630-635), quienes sorprendentemente se mostraron conformes con la posición del filósofo francés; mientras que la crítica de Th. Deman (1934) se encontrará en la misma línea que la del teólogo salmantino: no hay necesidad de establecer una ciencia moral intermedia y menos que ésta reciba sus principios de la teología moral (pp. 258-280). Al mismo tiempo, J. García López (1990) reivindicó la opinión de su maestro Ramírez y señala la autonomía, armonía y subordinación de la filosofía respecto a la teología (pp. 171-176)

Según el P. Ramírez, Maritain explica la subalternación de la ciencia moral a la teología, significando una aplicación positiva de éstas por parte del filósofo no *ut philosophus* sino *ut fidelis christianus*. Sin embargo, la filosofía sólo debe tener en cuenta a la teología en cuanto importa una dirección negativa, es decir, el filósofo no debe relegarla en su investigación ni oponerse a sus conclusiones: “El filósofo *ut philosophus* no cree positivamente ni descrea, como la ciencia *ut scientia* no cree ni descrea positivamente: el

---

<sup>9</sup> La filosofía no niega *positivamente* el fin sobrenatural, sólo se limita a no afirmarlo, siendo dirigida *negativamente* por la teología según estas palabras del Aquinate: “*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*” (Contra Gentes, III, c.25, n.15).

<sup>10</sup> “*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*” (De Trinitate, p. 1, q. 2, a. 2 ad 4).

hábito científico no es creditivo, ni tampoco el hábito creditivo es científico” (Ramírez, 1936, p. 190).

Ciertamente, las conclusiones teológicas son verdaderas y no meras opiniones; ahora bien, una cosa es conocerlas como conclusiones verdaderas y otra discernirlas de las meras opiniones: *alius est ordo essendi, alius est ordo cognoscendi* (cf. *S. Th.* I, q. 85, a. 3 ad 4). 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 esta nueva ciencia ya han sido discernidos como certezas y, por lo tanto, actúan como 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 P. Ramírez (1936):

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 (p. 201).

#### 4. Consecuencias del debate

Luego de la contundente argumentación del P. Ramírez que marcaría el final de la discusión, V. Rodríguez señala que Maritain habría reconocido no haber captado la relación entre ciencia moral y la virtud de prudencia, como también, la artificialidad de su filosofía moral subalternada a la teología. Aunque doctrinalmente el teólogo salmantino se erigiese como claro vencedor, esto no significó un consuelo para su alma: “(El P. Ramírez) también puso su *mica salis* de ironía en la polémica, de lo que le remordía un tanto la conciencia al final de su vida. Maritain terminó apelando a la caridad” (Rodríguez, 1991, p. 227).

Sin embargo, el P. Rodríguez confiesa que este debate permitió el discernimiento definitivo del P. Ramírez con respecto a la filosofía cristiana. Si bien y a principios de la década de 1920, el teólogo salmantino publicó una serie de artículos acerca del concepto de filosofía; su interés no apuntaba a la discusión que protagonizaría más de una década después. Luego de su

muerte, aparece *De ipsa philosophia in universum* (1970) donde las conclusiones del debate y el discernimiento definitivo serán agregados a este estudio iniciado hacía casi 50 años (Rodríguez, 1991, p. 223).

Como toda verdad proviene de la misma fuente, no puede ni debe existir oposición alguna entre la filosofía y la teología (como tampoco, entre la razón y la fe o la naturaleza y la gracia) y cuyas relaciones y propiedades son explicadas en esta obra de modo analógico: en efecto, así como la sociedad civil debe subordinarse a la eclesiástica; así también, la filosofía debe hacerlo con la teología porque el fin del hombre, en cuanto bien común, es trascendente y sobrenatural (cf. Ramírez, 1970-72, pp. 771-776). Pero esta subordinación no es sinónimo de subalternación: mientras esta última 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 subordinación, 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 propios (cf. Ramírez, 1970-72, p. 794-5). Y de este modo, el teólogo salmantino (1970-72) sostiene que la filosofía se subordina a la ciencia sagrada porque aquélla tiene su propio objeto, principios y modos de proceder que son esencialmente distintos a los de la teología (p. 797).

Por esta razón, nuestro entendimiento puede alcanzar una auténtica y verdadera ciencia moral sin subalternarse a la fe ni a la teología sacra, tal como hizo Aristóteles en la *Ética Nicomáquea*. Según el P. Ramírez, 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, 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 fe (cf. Ramírez, 1970-72, p. 787).

## 5. Conclusión

Si bien, la discusión entre Maritain y Ramírez se circunscribió particularmente en el objeto formal de la filosofía moral cristiana, tiene consecuencias antropológicas importantes. En efecto, como explica G. Blanco (2002), la ética es una ciencia subalternada a la antropología filosófica y, por lo tanto,

de ésta recibe la concepción de persona humana quien –a través de sus actos morales- consigue su perfección<sup>11</sup>.

De esta manera, podemos concluir que la antropología maritainiana es más teológica que filosófica, puesto que supone al hombre no en un estado propio (o naturalmente puro) sino efectivo (caído y reparado del pecado original); lo cual constituye no sólo un grave error epistemológico, sino también, supone la confusión del orden natural con el sobrenatural. Aunque el hombre no haya sido destinado a su fin propio, sino a uno *supra naturam*; según Maritain (1933), esta situación le autorizaría a cualquier ciencia filosófica, como la antropología, subalternarse a la teología so pena de no ser una ciencia verdadera (pp. 162-166). No obstante, debe negarse que la antropología, como cualquier ciencia filosófica, pueda establecer que el fin último del hombre es la visión beatífica puesto que ésta no se desprende de la naturaleza humana ni de sus operaciones. Nuestro fin último natural nos determina de modo intrínseco y necesario pues, al ser *causa causarum*, también lo es de nuestra eficiencia y de sus constitutivos a través de la causa formal y material: de este modo, ningún hombre puede cambiar su fin sin cambiar de naturaleza. Esta verdad es proporcionada a nuestro intelecto y, por lo tanto, filosóficamente demostrable.

En definitiva, el análisis de la concepción maritainiana de persona humana y que se tornó tan medular en sus textos, nos ayuda a detectar los errores con que se nutrirá su filosofía política en los años posteriores a esta discusión. A pesar del anticristianismo reinante, moralmente decadente y proliferador de las falsas religiones, la *nueva cristiandad* de Maritain supone una humanidad madura, es decir, que ha tomado conciencia de su inclinación natural y positiva al orden sobrenatural, lo cual termina de naturalizarlo al hacerlo constitutivo de la naturaleza humana<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> “La Antropología Filosófica establece una serie de enunciados –conclusiones a las que llega- que juegan el papel de principios para otros saberes. Por ejemplo, la conclusión a la que llega la Antropología Filosófica de que el hombre es libre, y por qué lo es, es un principio para la ética o filosofía moral, que de esta manera de subalterna a la Antropología Filosófica (...) Así, la ética considera un aspecto nuevo –la moralidad- pero da por supuesto algo que no considera y que es materia de la consideración antropológica –la voluntad del hombre libre-” (Blanco, 2002, 111).

<sup>12</sup> “(La personne humaine) peut découvrir sa texture spirituelle comme image de Dieu que le mal ne peut pas corrompre radicalement, et qui gémit naturellement, non pas sans doute vers la grâce comme telle, que la nature à elle seule ne connaît pas, mais vers une plénitude que, de fait, la grâce seule peut donner” (Maritain, 1936a, p. 84).

## Referencias

- Blanco, G. (2002). *Curso de Antropología Filosófica*, Buenos Aires: EDUCA.
- Coulin, C. (2013). *Y-at-il une philosophie chrétienne?* Paris: Éditions Franciscaines.
- Castro, S. (2019). Otra mirada a la polémica entre Ortega y Gasset y Santiago Ramírez. *Estudios filosóficos*, 68 (1), 47-66.
- Convento de San Esteban (1968). *Santiago Ramírez O.P (In Memoriam 1891-1967)*, Salamanca.
- Demar, Th. (1934). Sur la organisation du savoir moral. *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 23, 258-280.
- Keegan, F. (1960). *The development of Jacques Maritain's conception of christian philosophy*. Indiana: ND Press.
- Garrigou-Lagrange, R. (1936). Notes et études critiques. *Science et Sagesse. Revue Thomiste*, 40, 630-635.
- García López, J. (1990). La cuestión de la filosofía cristiana. *Scripta Theologica*, 22, 169-179.
- Genest, J. (2001), *Penseurs et apôtres du XXe siècle*, Québec: Fides.
- Journet, C. (1936). Philosophie. *Nova et Vetera. Revue catholique de la Suisse Romande*, 11, 106-107.
- Lorenz, D. (1991). Algunos aspectos sobre la analogía según Santiago Ramírez O.P.. *Ciencia tomista*, 118, 271-290.
- Maritain, J. (1922). *Antimoderne*, Paris: Revue des Jeunes.
- (1929). *Clairvoyance de Rome*, Paris: Éditions Spes.
- (1933). *De la Philosophie chrétienne*, Paris: Desclée.
- (1934). *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Paris: Desclée.
- (1936a). *Humanisme Intégral*, Paris: Aubier.
- (1936b). *Science et Sagesse, suivi d'éclaircissements sur la philosophie morale*. Paris: Labergerie.
- (1947). *Court traite de l'existence et de l'existant*. Paris: Éditions Paul Hartmann.
- Nelson, R.C. (1961). *Jacques Maritain's conception of moral philosophy adequately considered*. Michigan: University Microfilms.
- Pérez Soba, J.J. (2011), Ética y Teología moral. *Scio*, 7, 77-115
- Ramírez, S. (1925). Boletín de Teología Dogmática. *Ciencia tomista*, 31, 238-276
- (1936). De Philosophia Morali Christiana. *Divus Thomas*, 50, 87-140; 181-204
- (1970-72). *Opera Omnia* (tomus I: *De Ipsa Philosophia in Universum*, 2 vol.), editada por Victorino Rodríguez. Madrid: CISC.

- —. (1935). Sur l'organisation du savoir moral. *Bulletin Thomiste*, 12, 423-432.
- Rodríguez, V. (1991). Santiago Ramírez Dulanto O.P. En el centenario de su nacimiento (1981-1991). *Ciencia tomista*, 118, 209-271
- Thibon, G. (1933). Trois récents ouvrages de Maritain. *Revue Thomiste*, 38, 630-635
- Thomae Aquinatis. (1946). *Contra Gentes*. Ed. Leonina, Romae: Casa Editrice Marietti.
- —. (1969). *Opera omnia iussu Leonis XIII (tomus 47: Sententia libri Ethicorum*, 2 vol.). Romae: Ad Sanctae Sabinae.
- —. (1962). *Summa Theologiae*, Matriri: BAC.
- —. (1992). *Opera omnia iussu Leonis XIII (tomus 50: Super Boetium De Trinitate)*. Romae-Parisii: Commissio Leonina-Éditions Du Cerf.
- Wild, J. (1946). *Plato's Theory of Man*. Cambridge: Harvard University Press.