

La naturaleza humana herida y la gracia sanante-elevante: sus repercusiones en el ejercicio de la metafísica según Santiago Ramírez

The wounded human nature and the healing-elevant grace.
Its implications in the exercise of metaphysics according to
Santiago Ramírez

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

Resumen: El cultivo de la filosofía, particularmente el de la metafísica, constituye el fin último del hombre y cuyo acto tiene por objeto la contemplación de Dios *ut auctor naturae*. Ahora bien, la Revelación cristiana introduce dos factores determinantes que modificaron la condición *pura* de nuestra naturaleza: la elevación al orden sobrenatural y la intromisión del pecado original. De allí que, por un lado, el fin último del hombre consistirá en la visión sobrenatural de Dios *ut auctor gratiae* y, por otro, la necesidad de la gracia sanadora y elevadora para llegar a esa visión. No obstante, Santiago Ramírez siguiendo a Santo Tomás de Aquino, explicará que el hombre actual –es decir, caído por el pecado– es impotente incluso para alcanzar su fin connatural sin la ayuda de la gracia.

Palabras claves: Naturaleza, gracia, distinción de órdenes, imagen de Dios, fin último del hombre.

Abstract: The cultivation of philosophy, particularly that of metaphysics, is the man's ultimate end and whose act seeks the contemplation of God *ut auctor naturae*. But, the Christian revelation introduces two determinants that modified the *pure* condition of our nature: the elevation to the supernatural order and the intrusion of original sin. Hence, on the one hand, the ultimate end of man consists in the supernatural vision of God *ut auctor gratiae* and, on other hand, the need for healing and elevating grace to reach that vision. However, Santiago Ramírez following St. Thomas Aquinas, will explain that the current man -fallen by sin- is powerless even to achieve its connatural end without the help of grace.

Keywords: Nature, Grace, Order's distinction, Image of God, Man's Ultimate End.

Prenotandos

Santiago María Ramírez (1891-1967), a quien sus discípulos rebautizaron póstumamente como *Thomas Redivivus* (Marrero, 1971, p. 2), 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 tiempos¹.

Como lo describió nuestro autor en *De Homínis Beatitudine*, la filosofía y la teología son ciencias divinas porque comparten un mismo objeto, el cual actúa como su fin especificativo, aunque la razón formal es distinta: 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 (Ramírez, 1970-72a, II, n. 356). De allí que deba existir un comercio mutuo entre ambas, donde la naturaleza y la gracia puedan ejercer un diálogo profundo que no menoscabe la autonomía de los principios de cada una. Este diálogo se realiza de modo admirable en la creatura racional, pues ha sido concebido por el pensamiento cristiano como *imago Dei*.

Siendo realidades buenas aunque de género diverso, la naturaleza y la gracia se contraponen pero no como el pecado y la santidad, sino como lo humano y lo divino; puesto que estas realidades no son términos homogéneos². De esta manera, debemos evitar dos errores cuando nos referimos a las relaciones entre el orden natural o filosófico y sobrenatural o teológico: por un lado, el *naturalismo* que repele toda referencia a la posibilidad de la gracia y cimienta los bienes más espirituales –como la virtud y la beatitud– en nuestra sola naturaleza; cuyos excesos se manifestaron en el movimiento modernista que reducía la fe al sentimiento religioso natural y exigía **naturalmente** para nuestras

¹ Según el P. Utz, “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 San Esteban, 1968, p.66).

² “*Bonum universi est maius quam bonum particulare unius, si accipiatur utrumque in eodem genere; sed bonum gratie unius est quam bonum naturae totius universi*” (*Summa Theologiae*, I-II, q.113, a.9, ad 2).

potencias, la comunicación de los dones divinos³. Por otro, el *sobrenaturalismo* fundado en una concepción antropológica protestante, que sostiene la grave destrucción de la naturaleza humana por el pecado y, por lo tanto, las obras de ella procedentes son necesariamente malas si no son realizadas por la caridad, considerando absurda la distinción del amor perteneciente a cada uno de los órdenes, es decir, Dios *ut auctor naturae* y *ut gratiae* (Del Prado, 1907, I, p. XLVI).

1. La felicidad natural como fin de la filosofía

A diferencia de las nociones unívocas, el teólogo salmantino enseña en su artículo *De analogia secundum doctrinam aristotelico-thomisticam* que lo propio de las nociones análogas es su indefinibilidad y, por lo tanto, cuando queremos definir a la filosofía lo intentamos hacer a través de ciertas inducciones y deducciones tomadas de la realidad sensible (Ramírez, 1921, pp. 21-22). En *De Ipsa Philosophia in Universum*, nuestro autor revisará su definición etimológica al entregarnos 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 vida. (Ramírez, 1970-72b, p. 29)

Ahora y con mayor acercamiento, necesariamente debemos considerar su definición real que encierra un aspecto descriptivo y otro esencial: por un lado, 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 (Ramírez, 1970-72b, p. 46). Por otro, nos revela que la *admiratio* constituye la génesis psicológica de la filo-

³ Cf. León XIII, 1884, n.10; Pío X, 1907, n.36.

sofía 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 en *Summa Theologiae*:

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. (I-II, q.32, a.8)

De acuerdo a la proporcionalidad de las causas, el intelecto se aplica eficientemente en la investigación de la verdad, la que actúa como causa final, y cuando la alcanza plenamente, se produce automáticamente una perfecta delectación, descansando dulcemente en su contemplación⁴. 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 P. 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 beatitud natural; y, como todos los hombres desean naturalmente la

⁴ Santo Tomás comenta que 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 ipsa quiddam divinum, scilicet inclinationem naturae, quae dependet ex principio primo; vel etiam ipsam formam, quae est huius inclinationis principium*” (*Commentaria libri Ethicorum*, VII, lect.13, n.14).

beatitud, así también todos desean naturalmente saber. (Ramírez, 1970-72b, p. 56)

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, el P. Ramírez afirma en *De Ordine* que 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 (Ramírez, 1963, n. 153).

Como señala Santo Tomás en *Contra Gentes*, 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. (III, c.25, n.11)

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. De allí que la filosofía es la perfección última y completa del hombre en la medida que le sea posible naturalmente:

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 obrando. (Ramírez, 1970-72b, p. 90)

Siguiendo a Avicena, nuestro autor enseña 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 (Avicena, 1926, p. 230/1; Ramírez, 1963, n. 741). La Metafísica es la que se ordena a la contemplación de Dios como fin último de todo conocimiento y operaciones humanas⁵, 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 bastaría. (Ramírez, 1970-72b, p. 132)

Ahora bien, ¿cómo ciencias tan variadas y distintas pueden participar de un mismo nombre? Nuestro autor responde que la filosofía 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 claramente en los hábitos intelectuales especulativos donde la Sabiduría es el máxi-

⁵ No olvidemos que la Metafísica *ut ontologia* tiene por objeto el *ens commune*; pero *ut theodicea*, a la causa de éste, que es Dios.

mo entre ellos, porque contiene eminentemente en una unidad todas las perfecciones que se encuentran en los hábitos de Entendimiento y Ciencia (Ramírez, 1963, n. 259). 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. (Ramírez, 1970-72b, p. 228)

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 (Ramírez, 1921, p. 348-9). De acuerdo a lo que venimos explicando, 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 P. 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 es, sin embargo, cierto que por ello pueda orientar *aequaliter* hacia la beatitud. (Ramírez, 1970-72b, p. 309; II-II, q. 2, a. 4 ad 3)

2. La filosofía y la teología en la consideración del fin último del hombre

Habiendo establecido que el cultivo de la Metafísica -particularmente de su parte última que es la Teodicea- se ordena finalmente hacia la beatitud y en cuya razón descansa nuestro fin último; debemos decir que este fin 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 forma. (Ramírez, 1970-72a, I, nn. 178-179)

Para la consecución de este fin, coopera todo el orden de la creación, manifestado inteligiblemente por el cultivo de las distintas ciencias. De allí que ninguna ciencia natural o filosófica se parezca más a la teología como la metafísica, porque ambas tratan acerca de Dios como fin último del hombre, 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 (pr. 1).

Ahora bien, determinar la esencia de la verdadera beatitud natural o filosófica, 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 teólogo salamantino: "Sólo así podemos saber que nuestra beatitud consiste sólo en Dios naturalmente amado y conocido, y ciertamente después de esta vida mortal" (Ramírez, 1970-72a, I, n. 191).

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 quien señalaba en *Contra Gentes*:

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. (III, c. 48, n. 2)

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 profunda⁶. 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 natural⁷, del mismo modo como lo hicieron Aristóteles y los filósofos árabes. 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

⁶ 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 difficile philosophicam; connexam tamen cum propria materia theologica, ut eam perpoliret et iudicaret lumine suo altiori et profundiori [...]. S. Thomas, qui huius distinctio- nis 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*” (Ramírez, 1970-72a, nn. 196-197). Al respecto, debe agregarse que “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*” (Calderón, 2003, p. 140).

⁷ “*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*” (*De Veritate*, q.14, a.2; q.27, a.2).

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 adumbraron” (Ramírez, 1970-72a, I, n. 200).

Ahora bien, la beatitud natural *incohata* o durante esta vida, consiste en el acto contemplativo acerca de las realidades divinas aunque éste 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 hombre⁸. Esta participación no es otra cosa que el conocimiento de las ciencias especulativas, al modo de *incohatio* como es la sabiduría metafísica, la cual es cierta semejanza de la Sabiduría de Dios y de los ángeles, en quienes se encuentra plena y eminentemente. Aristóteles no duda en explicar que nuestra beatitud es participada y nos asemeja a Dios por el acto contemplativo, aunque éste no sea esencial a nosotros (Aristóteles, 2004, 982b; 2008, 1178b-1179a).

No sólo la filosofía es capaz de hablarnos acerca de nuestra beatitud natural, sino también la teología *ex luce clariore et altiora*, tal como nos vuelve a recordar el P. Ramírez: “Según los principios de la sana teología, la verdadera beatitud natural del hombre consiste esencialmente en el conocimiento de Dios a través de las ciencias especulativas” (Ramírez, 1970-72a, III, n.164, B).

Empero, la luz teológica introduce dos variables en la consideración de nuestro fin último que la filosofía está imposibilitada de vislumbrar: la destinación de la naturaleza humana no hacia un fin proporcionado sino *supra naturam* –como la visión beatifica- y el desvío original hacia este destino por el pecado adámico. Si bien Aristóteles no conoció positivamente la elevación del hombre al orden sobrenatural, ni su caída y reparación; 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 (Ramírez, 1970-72, p. 787).

⁸ “Propter quod Aristoteles homines beatos hac naturali beatitudine appellat beatos non simpliciter et absolute, sed ut homines: μακαρίους δ’ ἀνθρώπους” (Ramírez, 1970-72a, III, n.164, A).

3. La gracia en cuanto sanadora de nuestra naturaleza

La gracia eleva al hombre hacia un género de vida que está por sobre la condición de cualquier naturaleza creada, incluso angélica (I-II, q. 113, a. 9, ad 2), y le permite descubrir un universo de verdades para las cuales su intelecto agente es naturalmente impotente, al ser misterios que no pueden concluirse a partir de los primeros principios, pues son desproporcionados a su virtud lumínica (*Contra Gentes*, I, cc. 3-9). Por esta razón, entre la potencia cognoscitiva y el objeto cognoscible debe existir una proporción como explica nuestro autor:

La gracia sobrenatural es *simpliciter* o físicamente necesaria a todo intelecto creado para que pueda conocer las verdades de orden estrictamente sobrenatural [...]. Pues la potencia intelectual es física e intrínsecamente desproporcionada para entender estas verdades. (Ramírez, 1992, I, nn. 44 y 46)

Ahora bien, el hombre no necesita de la gracia para conocer las verdades del orden natural –es decir, aquellas que no necesitan de revelación especial– al ser adquiridas por intermedio de los sentidos y cuyas especies tienen proporción con la luz natural de nuestro intelecto, en las que se incluye a Dios como principio y fin de todas las creaturas (Suárez, 1856, I, p. 356). De acuerdo a la proporcionalidad de las causas, toda potencia natural activa puede producir por sí misma su acto connatural y así nuestra potencia intelectual puede conocer y alcanzar la verdad: por el contrario, caeríamos en el absurdo si el intelecto no pudiera ejercer su acto sin la gracia, pues el hombre estaría en peores condiciones que los entes inferiores quienes sí pueden ejercer sus operaciones propias (Ramírez, 1992, I, n. 71).

Sin embargo y según la Teología, la naturaleza humana puede ser abordada desde tres estados distintos y, por lo tanto, la capacidad de nuestro intelecto varía en unos y otros:

El hombre en estado de naturaleza íntegra y pura podía –a través de sus fuerzas naturales– conocer fácilmente todas las verdades (de las realidades) especulativas y prácticas, que le son necesarias para obrar debidamente su vida moral; pero en estado de naturaleza caída, no podía conocer convenientemente ni unas ni otras y, por eso en este estado, le es moralmente necesaria la revelación divina para que conozca estas

verdades acerca de Dios y guarde la vida moral de modo debido. (Ramírez, 1992, I, n. 76)

Si bien, el estado de naturaleza *pura* nunca existió y se lo considera como intermedio entre el íntegro y el caído, es propiamente filosófico ya que concibe al hombre abstraído de las determinaciones introducidas por la Revelación:

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 (Boyer, 1948, p. 298).

Mientras que, en el estado de naturaleza íntegra, 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. El Aquinate añade que 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 árido (I, q.101, a.1, ad 3). 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 contemplaban⁹.

En el estado de naturaleza caída, el hombre puede conocer pocas verdades y con mucha dificultad e imperfección, debido a la herida de ignorancia y que principalmente recae en el intelecto práctico -donde se origina la vida moral a cargo de la Prudencia- aunque sin exclusión del especulativo (Synave, 1930, p. 350). Si bien, el desorden moral es un hecho más patente en la historia de la humanidad, Santo Tomás -en también reconoce la dificultad

⁹ "*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*" (Ramírez, 1970-72a, III, n. 170).

que tienen la mayoría de los hombres para dedicarse a las realidades divinas o metafísicas:

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. (*Contra Gentes*, I, c. 4, n. 4)

Que el intelecto humano y sin la ayuda de la gracia, tenga mayor o menor capacidad cognoscitiva para alcanzar la verdad, no significa que su acción sea independiente de Dios. En efecto, nuestro intelecto depende doblemente de la moción divina: primero y en cuanto Autor de nuestra naturaleza, ya que la potencia intelectual ha sido concreada junto al alma; segundo y en cuanto Provisor de ella, pues ningún intelecto creado es su propio acto y, por lo tanto, necesita de la moción del Intelecto que siempre está en acto (Ramírez, 1992, I, n. 81). Cada uno de los actos intelectuales –tanto naturales como sobrenaturales– necesitan ser premovidos físicamente por Dios, aunque esta premoción no se confunda necesariamente con la gracia:

Pues el auxilio en el orden natural para entender (las realidades) naturales es de orden natural y no puede estrictamente llamarse gracia, ya que es del todo debido: pero el auxilio en el orden sobrenatural se llama propiamente gracia; porque verdadera y propiamente es indebido a la naturaleza, y máximamente cuando se da para entender (las realidades) sobrenaturales estrictamente. (Ramírez, 1992, I, n. 85)

El Santo Doctor siempre enseñó que el acto beatífico –tanto natural como sobrenatural– es esencialmente intelectual, pero supone una voluntad efectiva y afectivamente ordenada (I-II, qq. 3-5). Del mismo modo, la filosofía –como Sabiduría Humana– postula la perfección completa de nuestra naturaleza y, por lo tanto, no sólo se conforma con la verdad de las cosas conocida por el intelecto, sino también, con el bien querido por la voluntad, puesto que *verum* y *bonum* se convierten con el ente.

Así como el intelecto puede conocer las verdades del orden natural sin la necesidad de la gracia; así también, la voluntad puede querer y obrar los bienes de este orden: *possit* designa una potencia operativa real en el ser físico de la facultad espiritual, siempre que sea sin impedimentos morales y

en circunstancias normales (Ramírez, 1992, I, n. 95). Sin embargo y así como el intelecto no puede conocer las verdades del orden sobrenatural sin ayuda de la gracia; así tampoco, la voluntad puede querer los bienes sobrenaturales y, de esta manera, no puede existir un deseo natural de la visión beatífica según el principio del Aquinate: "Si algo supera la naturaleza, la voluntad no puede tender hacia ello a no ser ayudada por algún principio sobrenatural" (I, q. 62, a. 2).

En los estados de naturaleza íntegra y pura, el hombre podía querer y obrar el bien moral adquiriendo todas las virtudes, aunque para Adán lo era de modo más fácil y deleitable debido al vigor de la integridad: la voluntad íntegra se compara con la pura como el adulto con el adolescente (Ramírez, 1992, I, n. 110). Mientras que, en el estado de naturaleza caída, la herida de malicia dañó más gravemente a la voluntad que al intelecto y la necesidad de la gracia sanadora se hace más perentoria:

El hombre en estado de naturaleza caída puede por potencia física querer y hacer todo el bien moral o de virtudes adquiridas; sin embargo, no puede por potencia moral y expedita, sino es sanado por Dios a través de la gracia medicinal. (Ramírez, 1992, I, n. 115)

Ciertamente, nuestra voluntad y su tendencia connatural al objeto propio permaneció íntegra después del pecado y por eso nuestro autor explica que por potencia física es posible obrar todo el bien moral; sin embargo, el impedimento de la malicia y las circunstancias morales adversas provocan que concretamente el obrar moral no sea óptimo ni continuo¹⁰. En otras palabras, el hombre caído no puede cumplir toda la ley natural resumida en el Decálogo y que se resume en *diligere Dei super omnia* (I-II, q. 109, a. 3). El *diligere* implica amar naturalmente a Dios no con amor sensitivo o simplemente racional, sino electivo y libre, en cuanto explícitamente conocido como Primera Causa y fin último de todas las creaturas, y no sólo implícitamente como bien universal o beatitud en común. Este amor es *sobre todas las cosas* que se contienen en el orden natural, aunque no es perfectísimo porque deja de lado al orden sobrenatural y al amor de caridad (Ramírez, 1992, I, n. 158).

A diferencia del P. de Lubac (1946), el amor natural no significa necesariamente el amor egoísta y recurvo de la creatura sobre sí misma (p. 56), sino

¹⁰ "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).

una inclinación que busca trascender desde el bien propio hacia el común, específicamente Dios como *auctor ut naturae* (Gagnebet, 1949). Por esta razón y en el estado de naturaleza pura, el cumplimiento del Decálogo hubiese definido al objeto de la virtud natural de Religión pues –en este acto de culto– se reconoce que Dios es principio y gobernador de las cosas (II-II, q. 81, a. 3).

No obstante y en el estado de naturaleza caída, el hombre está encorvado mirando los bienes conmutables desde su nacimiento y padeciendo una enfermedad original, afectando máximamente a su espina dorsal que es la voluntad, destituyéndola de su rectitud hacia el bien inmutable e impidiéndole ordenarse congruamente hacia él. Desde luego que la virtud de Religión surgida de esta voluntad está necesariamente torcida, puesto que el mayor acto volitivo –que es la *dilectio*– es efectuado por esta virtud anexa a la Justicia (Ramírez, 1992, I, n.192). De allí que sea tan perentoria la necesidad de la gracia, porque Dios en cuanto autor de la naturaleza y de la gracia es uno y el mismo y, por lo tanto, no se puede ser amigo según una razón y enemigo sobre la otra como explica el teólogo salamantino:

He aquí la humanidad caída con espíritu de enfermedad desde el inicio del mundo y para cada uno desde su nacimiento [...], no puede levantarse a Dios y considerar las cosas divinas. No era suficiente ni la naturaleza ni la ley para que se rectifique esta curvatura, sino que debió venir Cristo y encarnarse, e imponer las manos de su omnipotencia a través de la gracia eficaz sanadora. (Ramírez, 1992, I, n. 192)

De modo alarmante, el P. Ramírez nos recuerda que ningún filósofo pudo cumplir la *dilectio* perfectamente, ya que ninguno pudo demostrar explícitamente que Dios es nuestro fin último objetivo y creador de nuestra alma. Quizás Platón y Aristóteles se acercaron cuando hablaban acerca del amor del sumo bien y de la contemplación de las substancias separadas: sin embargo, esto no basta para imperar un acto absoluto y eficaz de amor a Dios sobre todas las cosas (Ramírez, 1992, I, n. 193). Viendo que sin la ayuda de la gracia, estos filósofos nobles no pudieron efectuar un acto de *dilectio* perfecto, ¿cuánto más difícil será para la humanidad cumplir con la totalidad de la ley natural?

El hombre caído sin la gracia y a través de sus propias fuerzas tiene una desviación o defecto hacia el mismo fin connatural, y tal desviación o curvatura no se quita sino por amor a Dios absoluto y eficaz so-

bre todas las cosas, en cuanto *auctor* y *finis* de la naturaleza. (Ramírez, 1992, I, n. 252)

Sin embargo y debido a las heridas de nuestra naturaleza, esta *dilectio naturalis* sólo es posible a través de un medio *supernaturalis* como la gracia. Sostuvimos que el cultivo de la filosofía constituye el fin último del hombre en cuanto realiza su perfección, al menos en su orden propio; sin embargo, el hombre se encuentra naturalmente desviado de ese fin y, por lo tanto, los medios para llegar a éste a través de su obrar moral, también gozan de una grave curvatura de acuerdo al principio *ordo agentium respondet ordini finium*. Por esta razón, Santo Tomás y el P. Ramírez no admiten una especulación filosófica profunda si ésta no va acompañada de la gracia sanadora de nuestra naturaleza.

4. La gracia en cuanto elevadora de nuestra naturaleza

La gracia es un concepto análogo pero cuya razón común designa un don *positive indebitum* a la creatura, pues no es exigida por ésta, y mediante la cual nos unimos sobrenaturalmente a Dios ya sea por sus atributos como por su naturaleza: de allí la primera división radical de la gracia entre *gratis data* y *gratum faciens*. Dentro de esta última, aparece la distinción específica entre gracia actual y habitual que designa la preparación o disposición a la justificación y la misma justificación respectivamente. Dentro de la gracia habitual y más propiamente, los teólogos posteriores a Santo Tomás formularon la distinción entre *gratia elevans* y *gratia sanans* cuya división no corresponde a la esencia de la gracia, sino a dos efectos distintos de la gracia habitual: *per se*, la deificación del alma elevándola al nivel de consorte de la divinidad y, *per accidens*, la remoción de la enfermedad provocada por el pecado y que se opone a la filiación divina, induciendo a la sanidad espiritual y sobrenatural de nuestra naturaleza (Ramírez, 1992, II, nn. 115-204)¹¹.

Al igual que el alma, la gracia vivifica nuestro organismo sobrenatural aunque no según la causa formal –pues Dios no es un principio intrínseco de la creatura–, sino sólo accidentalmente, ya que es una cualidad informadora de un sujeto. Como la *qualitas* funda la similitud o disimilitud con respecto a algo; del mismo modo, Dios nos predestinó antes de la constitución del mun-

¹¹ Cf. Denzinger, 1937, NN.1786, 1795 y 1796; I-II, Q.111, QQ.1-5.

do a asemejarnos a Jesucristo mediante la gracia y hacernos herederos de la Patria Celeste (2 Pe. 1,4).

Por analogía de proporcionalidad, sabemos que la gracia no destruye la naturaleza sino la perfecciona y la eleva acomodándola a sí misma. De esta manera y así como en el orden natural, Dios le confirió al hombre no sólo auxilios transitorios, sino también, cualidades permanentes a través de las cuales puede alcanzar su fin como son sus potencias espirituales y sus respectivos hábitos operativos; así también y en el orden sobrenatural, el hombre fue provisto de *qualitates permanentes* como la gracia santificante y las virtudes teologales para obrar divinamente y llegue el fin hacia el cual fue efectivamente creado (Ramírez, 1992, II, n. 27). Que la gracia sea *permanens* indica su pertenencia a la primera especie de cualidad, no siendo una mera disposición sino propiamente un hábito, y que sólo puede ser educada de la potencia obediencial del alma como enseña el P. Ramírez:

La gracia es esencialmente consorcio y participación, *per modum naturae*, de la misma naturaleza divina y por eso inmediatamente alcanza la naturaleza de nuestra alma: pues, la primera especie de *cualidad* se dice *per se primo* en orden a la naturaleza del sujeto en el cual está. (Ramírez, 1992, II, n. 30)

La potencia obediencial se ubica en lo más noble del alma que es el *spiritus*, donde radica la imagen de Dios en nosotros: somos capaces de la gracia y el resto de las realidades sobrenaturales ya que poseemos un alma intelectual (Ramírez, 1963, n. 292). Según el Santo Doctor, el principal efecto de la gracia es la deificación real –aunque accidental– del alma, mediante cierta comunicación de la naturaleza y vida divinas en nosotros, y por la cual podemos ser llamados hijos de Dios: “(El hombre por medio de la gracia) en la esencia del alma participa, según cierta semejanza, de la naturaleza divina mediante una suerte de generación o de creación nuevas” (I-II, q.110, a.4).

Para nuestro autor, profundizar en nuestra condición de *imago Dei* aporta una luz incesante en el diálogo fecundo que debe existir entre la filosofía y la teología. Si bien, existen conceptos afines como semejanza, ejemplado y vestigio, la imagen realiza en nosotros la representación más perfecta de la Causa sobre lo creado. Por un lado, la *semejanza* es la mera conveniencia en una forma accidental sin dependencia de un ente con otro y así, por ejemplo, un huevo puede ser similar a otro pero éste no procede de aquél. Por otro, el *ejemplado* ya implica un origen común por razón de la causa ejemplar, como sucede con toda la creación; aunque no de modo tan profundo como

el *vestigio*, donde hay una representación de la existencia pero todavía no de la forma según la causa. De allí que en el orden natural, Dios es causa ejemplar de todas las creaturas pero no todos los ejemplados son imagen de Él: el hombre y el ángel, según sus naturalezas racional e intelectual respectivamente, son propiamente *imágenes* porque proceden y se asemejan en aquello específico de Dios que es su vida intelectual (I, q.45, a. 7). Aun así, en la *imago* es posible distinguir un aspecto natural y otro sobrenatural: el primero procede mediante *via creationis* y se asemeja a la deidad en aquello que aparece *ad extra* como Primera Inteligencia; en cambio, el segundo procede mediante *via filiationis* y se asemeja a la deidad en razón de su vida íntima *ad intra* que sólo se nos aparece por Revelación, de acuerdo a estas palabras del teólogo salamantino:

La imagen natural *efficitur a Deo* por creación; mientras que la imagen sobrenatural *oritur seu nascitur ex Deo* por cierta generación: finalmente, la imagen de creación representa a la deidad bajo el concepto filosófico de Primera Inteligencia por esencia; en cambio, la imagen sobrenatural representa formalmente a la deidad íntima, que es común e idéntica en las tres personas. (Ramírez, 1992, II, n. 104)

5. Conclusiones

Si bien, la filosofía no puede decirnos nada acerca de la actual condición de la naturaleza humana, ni tampoco de su elevación a un orden superior, el filósofo cristiano no puede desconocer esta realidad y relegarla de su especulación. Sin embargo y como hiciera Maritain (1936), no tiene el derecho de adulterar el objeto propio de la filosofía introduciéndole principios revelados, porque menoscaba la autonomía de esta ciencia y conlleva virtualmente su reducción a la Teología (p. 184).

A lo largo de este artículo quisimos evitar los excesos del naturalismo y el sobrenaturalismo, salvaguardando los campos propios de la filosofía y la teología que, no obstante, mantienen un comercio fecundo y de auxilio mutuo. Quizás, la naturaleza humana descrita por Aristóteles en la *Metafísica* y en la *Ética* es la que más se asemeja al hipotético estado de naturaleza pura porque –sin los estragos que causó el pecado– prescinde de la vigorosidad que causaban los dones del Edén. De allí que san Agustín y con la ayuda de la Revelación, penetrase en una concepción del hombre netamente filosófica, donde 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* (*De Trinitate*, P.L. 42). Además, señalaba que 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 gravosas que en un hipotético estado de naturaleza pura¹².

Por esta razón y en el estado actual de la humanidad, la necesidad medicinal de la gracia no es optativa sino urgente y perentoria en la especulación del filósofo, puesto que sus facultades espirituales están encorvadas e incluso le impiden dirigirse rectamente a su fin connatural, que es la *beatitudo naturalis* por el cultivo de la filosofía.

Tenemos la certeza que santo Tomás y sus más egregios discípulos a lo largo de la historia, tuvieron conciencia de esta necesidad y fueron transfigurados por el amor redentor de Jesucristo, quien no sólo vino a curarnos sino a devolvernos nuestra prístina y elevada dignidad. Es así que Santiago Ramírez en su vida claustral, del cual salía sólo por obediencia, arraigaba en su alma el verdadero sentido de la felicidad especulativa, además de su inquebrantable amor al magisterio como lo describe Marrero (1971): “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” (p. 31).

Referencias

- Avicena (1926), *Metaphysices Compendium, Romae*: Caramé.
Aristóteles (2008), *Ética Nicomáquea*, introducción por T. Martínez Manzano, traducción y notas por Julio Pallí Bonet, Madrid: Gredos.
Aristóteles (2004), *Metafísica*, trad., introd. y notas por Hernán Zucchi, Buenos Aires: Debolsillo.

¹² “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” (Boyer, 1948, p. 272).

- Boyer, C. (1948), *Tractatus de Deo creante et elevante*, Romae: Apud Aedes Universitatis Gregoriana.
- Calderón, A. (2003), En qué bienes el hombre halla su felicidad. Comentarios del P. Ramírez a la *Summa Theologiae* de Santo Tomás. *Cuadernos de La Reja*, 7, 68-141.
- Convento San Esteban (1968), *Santiago Ramírez O.P. In Memoriam 1891-1967*, Salamanca.
- De Lubac, H. (1946), *Surnaturel. Études Historiques*, Paris: Lethielleux/ Groupe DDB.
- Del Prado, N. (1907), *De gratia et libero arbitrio* (3 vols.), Friburgi: Sancti Pauli.
- Denzinger, H. (1937), *Enchiridion Symbolorum*, Friburgi Brisgoviae: Herder.
- Gagnebet, M.R. (1949), L'amour naturel de Dieu chez Saint Thomas et ses contemporains. *Revue Thomiste*, 49, 31-102.
- León XIII (1884), *Humanum Genus*, 20 de abril de 1884: AAS 16 (1883-1884), pp. 417-433.
- Maritain, J. (1936), *Science et Sagesse, suivi d'éclaircissements sur la philosophie morale*, Paris: Labergerie.
- Marrero, V. (1971), *Santiago Ramírez, O.P. Su vida y su obra*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Instituto Filosófico "Luis Vives").
- Pío X (1907), *Pascendi domini gregis*.
- Ramírez, S. (1921-22), De analogía secundum doctrinam aristotelico-thomisticam. *La Ciencia Tomista*, 24, 20-40, 195-214, 337-357; 25, 17-38.
- (1963), *De Ordine placita quaedam thomistica*, Salamanca: Biblioteca de Teólogos Españoles.
- (1970-72A) *Opera Omnia* (tomus III: *De Hominis Beatitudine*, 5 vol.), editada por Victorino Rodríguez, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Instituto Filosófico "Luis Vives").
- (1970-72b) *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").
- (1992) *Opera Omnia* (tomus IX: *De Gratia Dei*, 2 vol.), editio praeparata a Victorino Rodríguez, Salamanca: Biblioteca de Teólogos Españoles, Salamanca
- Santo Tomás de Aquino (1946) *Summa Contra Gentiles*, ed. Leonina, Romae: Casa Editrice Marietti.
- (1962) *Summa Theologiae*, Matriti: BAC.
- San Agustín, *De Trinitate* en P.L. (vol.42), editum ac Città Nuova Editrice et Nuova Biblioteca Agostiniana IX, n.10-12; X, n.6-16; XII, n.24; XV, n.11.

Suárez, F. (1856), *Opera Omnia* (tomus VII: *De Gratia*), editio nova a M.D. André, Paris: Apud Ludovicum Vivès.

Synave, P. La révélation des verités divines naturelles d'après saint Thomas d'Aquin. *Melanges Mandonnet*, I, 327-370.

Fecha de recepción: 31/07/2017

Fecha de aceptación: 04/04/2018

