

ESTUDIOS TEOLÓGICOS Y FILOSÓFICOS

ALBERTO GARCÍA VIEYRA, O. P.: <i>PURIFICACIÓN DE MARÍA Y OBLACIÓN DEL SEÑOR EN EL TEMPLO</i>	7
DOMINGO M. BASSO, O. P.: <i>ESTRUCTURA PSICOLÓGICA Y ANALOGÍA DE LA RECTA RAZÓN EN LA MORAL DE SANTO TOMÁS</i>	37
BERNARDO M. FOSBERY, O. P.: <i>LA TEMÁTICA DE LA ILUMINACIÓN Y SU TRAYECTORIA DOCTRINAL</i> ..	71
CESÁREO LÓPEZ SALGADO, C. M. F.: <i>PERSONALIDAD, VIDA RELIGIOSA, OBEDIENCIA</i>	96

NOTAS Y COMENTARIOS

GUILLERMO GALLARDO: <i>FUNDAMENTO Y DIMENSIÓN DEL PONTIFICADO</i>	109
BIBLIOGRAFÍA	121

AÑO V - TOMO V - Nos. 1-3

BUENOS AIRES

1963

de Simeón ha recorrido todo el camino que va desde la Presentación hasta la Gloria, pasando por los dolores de la Madre y el misterio de la Cruz. El ha visto la victoria de la Resurrección sobre la muerte. Simeón saluda a la gloria de Israel, para significar la glorificación de los redimidos en su causa propia que era el Salvador. Lo que Simeón tenía en sus brazos el cristiano lo posee, por la gracia divina, en su alma. Bajo la mirada de María, debemos cuidar el don de Dios, ya que está, como dice el Apóstol en vasos de barro: "*Habemus thesaurum istum in vasis fictilibus*"; tenemos este tesoro en vasos de barro (II Cor., IV, 7).

ALBERTO GARCÍA VIEYRA, O. P.

Estructura psicológica y analogía de la recta razón en la moral de Santo Tomás

I.

No escapa a nadie, aun medianamente versado en el sistema moral de Santo Tomás, la importancia que reviste el concepto de "*recta ratio*" como norma homogénea, directa y próxima de la moralidad de los actos humanos. A pesar de ello, son muy contados los esfuerzos que se han realizado para determinar todos los alcances de la expresión "*ratio recta*" y la mayor parte de los autores que han abrigado tal preocupación difieren sobre puntos verdaderamente fundamentales.

Si el problema de las normas morales presenta dificultades en la escolástica, hoy ya nadie duda, prácticamente, cuál sea la verdadera posición del Santo Doctor¹. Efectivamente, ha enseñado siempre que la norma próxima del orden moral es la recta razón, entendiendo la razón como potencia y no como naturaleza humana, según lo ha interpretado constantemente la escuela dominicana. Lehu, en especial, lo ha demostrado con toda amplitud².

Pero, ¿qué es la recta razón? Los antiguos comentadores, debido tal vez a que el problema no presentaba especiales dificultades en su época, no se han ocupado de formular una respuesta explícita a esta pregunta. Modernamente, en la célebre polémica Lehu-Elter-Lottin sobre las normas de moralidad, esa respuesta ha sido incidentalmente formulada, pero dista mucho de ser unánime, aun entre los tomistas. Creemos oportuno, antes de exponer nuestra interpretación, relatar a grandes rasgos las conclusiones a las que se llegó en la disputa mencionada.

¹ Así lo reconoció el mismo Cathrein, como veremos. Sin embargo, I. GONZÁLEZ, S. I., trata, todavía, de dar otra interpretación a los textos de Santo Tomás (*Ethica*, en *Philosophiae Scholasticae Summa Prof. S. I.*, B. A. C., t. III, Madrid, 1952, p. 401).

² L. LEHU, O. P., *La raison règle de la moralité d'après Saint Thomas*, París (Gabalda), 1930.

modo indirecto, a través de las cosas conocidas cuyas perfecciones han sido creadas a imagen de las divinas perfecciones, ya sea de un modo directo, en cuanto proviene de la fuente de toda perfección, entre ellas la de la misma verdad ⁹⁶. Sin embargo, es menester prestar atención al verdadero sentido de esta "participación directa", pues nada está más lejos del verdadero pensamiento del Doctor Común que un iluminismo de tipo platónico o agustinista, y, menos aún, plotiniano.

Al hablar de la participación de la ley eterna en todo conocimiento de la verdad (I-II, q. 93, a. 2) expresamente se refiere, y de un modo principal, al conocimiento de los principios de la ley natural; éste es el sentido más preciso y estricto según el que debemos concebir la ley eterna en cuanto norma suprema de la actividad moral humana. En un sentido lato y análogo, todo conocimiento, en cuanto por conocimiento entendemos la develación o el descubrimiento del orden universal, puede también decirse una participación de la ley eterna que es la razón misma de ese orden. La participación de la ley eterna en la creatura racional es lo que constituye fundamentalmente la recta razón humana ⁹⁷, precisamente por las relaciones que existen entre la recta razón y el conocimiento de la verdad, ya señaladas. En el orden natural primero, y en el sobrenatural después, la recta razón humana será la norma de nuestros actos en estrecha dependencia y siempre con esta Primera Norma, como la causa segunda depende de la primera en su causalidad ⁹⁸.

Mas, precisamente porque el proceso de rectificación de la razón humana por la ley eterna no se realiza a través de un iluminismo directo, sino por las etapas naturales del orden cognoscitivo, se hace imprescindible que analicemos la estructura psicológica y gradual de ese orden de participación en los distintos hábitos que, como veremos, constituyen el todo análogo de la recta razón.

C. Razón recta = Razón informada

Escribe Santo Tomás: "*ratio humana, secundum se, non est regula rerum; sed principia ei naturaliter indita, sunt quae-*

⁹⁶ S. Th., I, q. 16, a. 5; I-II, q. 3, a. 7; In 1 Sent., d. 19, q. 5, a. 1; C. G. L. 1, c. 59; L. 3, c. 51; etc.

⁹⁷ "Omnis autem apprehensio intellectus a Deo est" (I, q. 16, a. 5 ad 3) "...non enim nisi a Deo esse possit talis reus, ut intellectus rem accipiat eo modo quo est, et eodem modo verbis exprimat" (2 St., d. 37, q. 1, a. 2 ad 1). Cfr. In 1 Sent., d. 19, q. 5, a. 1; In X Metaph., lect. 2; etc.

⁹⁸ S. Th., I-II, q. 19, a. 4; etc.

dam regulae generales et mensurae omnium eorum quae sunt per hominem agenda" (I-II, q. 93, a. 3 ad 2). La perfección de la razón, como la de toda potencia operativa, se encuentra en los hábitos ⁹⁹. Por tanto, no puede darse razón recta si no suponemos la presencia de algún hábito (al menos el de los primeros principios) que la informe, rectificándola al mismo tiempo.

El verdadero concepto de razón recta no se reduce a un solo aspecto del proceso cognoscitivo; debe abarcar en todo su conjunto el complejo de etapas progresivas del lento camino que recorre la inteligencia hasta posesionarse en forma perfecta de la verdad. "*Ratio recta*", por consiguiente, es una fórmula que expresa una realidad análoga, o, en otros términos, el vínculo análogo que une entre sí los distintos estadios que componen el conocimiento racional. Esta concepción se deduce, en parte, de los principios tomistas anteriormente examinados, y, en parte, de las enseñanzas expresas del Angélico que nos proponemos examinar ahora. Las encontramos formuladas en el *Comentario a las Sentencias* (In 3 St., d. 23, q. 1, a. 1), y completadas en el *Comentario a la Etica a Nicómaco* (In VI Ethic., lect. 1). Entre uno y otro escrito (1255 a 1269), diseminadas en sus diversas obras, se pueden hallar múltiples afirmaciones que atestiguan la constancia de esta línea doctrinal en su pensamiento.

a) En el *Comentario a las sentencias*, hablando de los hábitos, claramente sintetiza todos los motivos que demuestran la necesidad de su existencia. Lo que resulta importante para lo nuestro, en el artículo citado, es que relaciona el concepto de hábito con la noción de una necesaria participación de una norma. En todo aquello que tiene una norma (regula), su bondad o *rectitud* se dice por relación a esa norma, en cuanto que con ella se conforma; a la inversa, la malicia y el *desorden* en cuanto no se acomoda a ella.

La primera norma de todas las cosas es la Sabiduría divina; por tanto, en todos y cada uno de los seres existentes, la *primera rectitud* consiste en que se adecuen o conformen con el fin al que la Sabiduría divina los ordena. Análogamente, puede decirse lo mismo respecto de las otras normas, secundarias y particulares, por cuya conformidad son buenas y rectas las cosas que de ellas dependen. Las poten-

⁹⁹ "Perfecte finem ostendere non competit rationi nisi secundum quod est per habitum perfecta" (2 Sent., d. 41, q. 1, a. 1). Cfr. S. Th., I-II, q. 49, a. 4; y lugares paralelos.

"...cum supra diviserimus... virtutes animae hoc modo quod quasdam diximus esse morales, quasdam intellectuales; ex quo de moralibus dictum est, restat quod determinemus de intellectualibus secundum quas ipsa ratio rectificatur" (*ibidem*).

No es, pues, otra cosa la recta razón que la potencia intelectual o inteligencia informada por alguno (por todos, si la queremos perfecta) de los hábitos intelectuales.

Santo Tomás siempre ha hablado así. Aunque no pretendemos conocer toda su obra como para hacer afirmaciones tan absolutas, sin embargo, juzgamos válida en el presente caso esta afirmación porque todos los textos examinados, que son muchos y de diversas obras, corroboran cada vez más nuestra convicción. Ya son suficientemente explícitos los textos anteriores, pero con frecuencia encontraremos frases como la siguiente: "*perfecte ostendere finem* (que es el oficio de la recta razón) *non competit rationi nisi secundum quod est per habitum perfecta*" (In 2 St., d. 41, q. 1, a. 1), que bajo una formulación general expresan cabalmente la doctrina del comentario a la Ética. Y para no multiplicar las citas, bástenos consignar aquí una afirmación más del Santo que contiene expresamente la tesis sostenida en estas páginas: "*omnes autem virtutes intellectuales pertinent ad rationem rectam*" (II-II, q. 51, a. 4, ob. 3). Se nos podrá objetar que el lugar de donde hemos extraído esa frase es un tanto desafortunado, porque pertenece a una objeción y no a un texto positivo, pero, como puede verse en la respuesta correspondiente, se trata de un principio que no contradice ni rechaza, por tratarse precisamente del fundamento aceptable en dicha objeción, lo cual hace que tal formulación exprese su verdadero pensamiento.

Por consiguiente, hablar de la formación de la razón recta es hablar de la formación de las virtudes intelectuales, hecho confirmado por el proceder de Aristóteles y su insigne comentador, que no nos hablan de otra cosa en todo el libro VI de la Ética. Las virtudes intelectuales, en su conjunto, constituyen un todo análogo que se denomina "*recta ratio*", y cada una de ellas, separadamente y en un orden progresivo de génesis y perfección, resulta una etapa distinta con la que se va integrando el todo, y pueden ser denominadas singularmente con el mismo nombre con que el todo se denomina.

En efecto, cuando nos referimos a un todo análogo con su nombre común, podemos hacer referencia a todo el conjunto de análogos que lo componen o a cada una de sus partes; por ejemplo, cuando hablamos del *ser* a veces nos referimos al concepto común y trascendental, otras a un objeto singular y predicamentalmente ser; todo depende de lo que estemos tratando. Del mismo modo, cuando Santo Tomás habla de la "*recta ratio*" a veces se refiere a todas las virtudes intelectuales en su conjunto ("*ratio recta*" como todo análogo), como cuando dice que es la norma próxima del acto humano o moral en general, otras considera a una sola de ellas (*ratio naturalis*, *ratio recta scibilium*, *ratio recta agibilium*, *ratio recta factibilium*), como cuando analiza la norma de determinado género de operaciones o de uno de los actos particulares que integran la estructura general de un acto humano moral completo. Esta es la razón de que no siempre coincidan los textos sobre un mismo término, dificultad que no podrán nunca remontar los autores que insisten en interpretarla en un sentido siempre uniforme. El sentido analógico es el más propio; los demás son aplicaciones concretas.

Por otra parte, como señalamos más arriba, la razón nunca puede ser recta por sí misma (solamente la razón divina tiene ese atributo), y como se trata de una potencia indeterminada, al pronunciar un juicio recto, lo hará siempre informada por un hábito, al menos por el de los primeros principios. La razón natural es el primer momento de la rectitud de la razón, pero de ahí no podemos deducir que únicamente la razón natural sea recta razón, como hace Lottin; lo que sí se puede y debe deducir es que se trata de la recta razón natural. Porque, para que se ejecute rectamente el término último del proceso del acto humano, el "*uso*", será necesario el juicio recto de la prudencia, el "*imperio*", o dictamen último de la razón práctica; de allí no se puede deducir que la razón recta sea únicamente el juicio prudencial, como hace Lehu; lo que sí se puede y debe deducir es que se trata de la recta razón prudencial o de lo operable. Entre uno y otro extremo caben todavía muchos juicios rectos que, con la misma propiedad e iguales derechos que los anteriores, pueden recibir el nombre de "*ratio recta*", aunque lo reciban por un motivo y bajo un modo distintos conforme al papel que representen en la analogía, como el juicio especulativo o práctico de la ciencia y el de la sabiduría, o, en el orden sobrenatural, de la fe y los dones. Es lo propio de las

predicaciones análogas. Y si se pregunta cuál de estos juicios es el que de una manera más formal reviste el carácter de la rectitud, tendríamos que responder con otra pregunta: ¿cuál de los objetos que integran la analogía del ser se dice más formalmente entidad? Evidentemente, solamente de un ser, el que lo es por esencia, podremos predicar esencialmente la entidad; de los demás la predicaremos de una manera igualmente formal aunque en distintos grados de participación. Pues lo mismo sucede con la rectitud; únicamente de la ley eterna podemos afirmarla esencialmente; de todos los juicios humanos la predicaremos de una manera igualmente formal aunque en distintos grados de participación. Esto nos invita a decir una última palabra sobre la analogía de la recta razón. Pero antes es necesario fijar nuestra atención en un detalle. Si se exceptúa el juicio que procede de la razón natural, no necesariamente el juicio de la razón recta procede de un hábito porque, aunque lo perfecto es que así suceda, para llegar a ello es menester un proceso de formación; pero este hecho pertenece al estado perfecto o imperfecto de la rectitud racional, y no a la naturaleza misma de esta realidad.

Resumiendo, podemos afirmar que por razón recta se entiende la razón o inteligencia humana en cuanto informada por los hábitos intelectuales que la ordenan al conocimiento de la verdad, su propia norma y específica regla; el mayor o menor grado de rectitud depende de la mayor o menor perfección con que una virtud intelectual le asegure certeza en la posesión de la verdad. El dictamen de la razón varía, pero siempre será recto si procede de la razón informada por un hábito recto. En eso constatamos la progresión natural y lógica del entendimiento humano en su conocimiento, y descubrimos el orden de las distintas etapas que llevan a la razón desde la simple captación del objeto hasta el juicio supremo de la sabiduría, razón superior natural contemplativa y rectora de toda la actividad del hombre, que sobrenaturalmente se perfecciona por la recepción de los hábitos infusos y se consume en la beatitud última. Esta es, pues, la estructura psicológica de la recta razón; un estudio detallado de la misma debe asentarse sobre esos rasgos esquemáticos, que es lo que nos proponemos en estudios posteriores.

V. LA ANALOGÍA DE LA RECTA RAZÓN

La analogía de la recta razón, a la que nos referíamos en el punto anterior, se da en un doble orden:

1) *Por proporcionalidad propia*. Este tipo de analogía es el que se afirma de dos a dos o de muchos a muchos (duo ad duo vel plurium ad plura) ¹¹² "*secundum intentionem et secundum esse*".

Santo Tomás compara el orden de la sabiduría divina al orden de las ideas ejemplares del artista ¹¹³, y siempre que encontramos una ordenación racional constatamos la misma semejanza. Buscando un símil adecuado para explicar la naturaleza de la Providencia divina, afirma que se relaciona con la Ley Eterna de la misma manera que la prudencia humana con el hábito natural de la sindéresis ¹¹⁴.

Pero se da también otra semejanza de proporciones entre el intellectus y la ciencia por una parte y la sindéresis y la prudencia por otra. Esta analogía es de origen aristotélico en lo que se refiere al paralelismo existente entre los procesos del entendimiento especulativo y práctico, que según Ramírez ¹¹⁵, Santo Tomás habría prolongado hasta el apetito, estableciendo un paralelismo entre el proceso del entendimiento y el de la voluntad. Por ahora nos interesa solamente el primer aspecto de esta proporción. En conformidad con ella podemos trazar un esquema de ecuaciones proporcionales que expresan el contenido de este tipo de analogía:

$$\frac{\text{Ley Eterna}}{\text{Providencia}} = \frac{\text{Intellectus}}{\text{ciencia}} = \frac{\text{Sindéresis}}{\text{Prudencia}}$$

Este esquema, al mismo tiempo que describe la analogía de proporcionalidad propia, descubre las relaciones de dependencia existentes entre los distintos analogados de la recta razón.

2) *Por atribución intrínseca*. La existencia de este segundo tipo de analogía en la doctrina de Santo Tomás ha sido demostrada por S. Ramírez, en un trabajo que supera sus antiguas consideraciones sobre el mismo tema ¹¹⁶.

Nuestra opinión es que la analogía de atribución por participación intrínseca del primer analogado en los analoga-

¹¹² Cfr. S. RAMÍREZ, *art. cit.*, p. 191.

¹¹³ S. Th., I, q. 14, a. 8; I-II, q. 93, a. 1; etc.

¹¹⁴ *De Veritate*, q. 5, a. 1, ad 6.

¹¹⁵ "*Synderesis movet prudentiam sicut intellectus principiorum scientiam*" (II-II, q. 47, a. 6 ad 3; cfr. *In 2 Sent.*, d. 39, q. 3, a. 2; *In 3 Sent.*, d. 33, q. 2, a. 4, q. 4; d. 37, a. 3; *De Veritate*, q. 16, a. 1 y 2; q. 22, a. 5 y 6; S. Th., I-II, q. 57, a. 4; q. 94, a. 2; q. 100, a. 1; etc.). S. RAMÍREZ, O. P., *De Hominis Beatitudine*, t. 1, Madrid, 1942, p. 178.

¹¹⁶ S. RAMÍREZ, O. P., *art. cit.*, *Sapientia*, 8 (1953), 165-192.

dos secundarios se aplica al caso de la recta razón, sin excluir la analogía de proporcionalidad propia, a través de la analogía que se da en la verdad, de la que depende, como hemos demostrado.

El ejemplo que ha utilizado Ramírez para demostrar su tesis es precisamente el de la verdad, arguyendo, entre otros, con un texto de *De Veritate* (q. 1, a. 4), que también nosotros hemos utilizado en este trabajo. Con algunas leves diferencias, más de forma que de fondo y contenido, el caso de la verdad es idéntico al de la recta razón, ya que "*ratio recta*" equivale a "*ratio vera*". Las distintas relaciones del entendimiento o los entendimientos con el concepto de verdad son los que constituyen las distintas etapas análogas de la "*recta ratio*". Obsérvese, por ejemplo, el siguiente texto citado por Ramírez, a quien pertenecen los subrayados:

"Sicut dictum est, ratio veritatis in duobus consistit: in esse rei et in apprehensione virtutis cognoscitivae proportionata ad esse rei. Utrumque autem horum, quamvis, ut dictum est, reducat in Deum sicut in causam efficientem et exemplarem, nihilominus tamen quaelibet res participat suum esse creatum quo formaliter est, et unusquisque intellectus participat lumen per quod recte de re iudicat, quod quidem exemplatum est a lumine increato. Habet etiam intellectus suam operationem in se, ex qua completur ratio veritatis. Unde dico quod sicut est unum esse divinum quo omnia sunt sicut in principio effectivo exemplari, nihilominus tamen in rebus diversis est diversum esse quo formaliter res est; ita etiam est una veritas, scilicet prima, qua omnia sunt vera sicut veritatis effectivo exemplari, nihilominus sunt plures veritates in rebus creatis quibus dicuntur verae formaliter" (In 1 St., d. 19, q. 5, a. 2).

Cuando Santo Tomás habla de la ley eterna como "*ratio divina*", norma suprema de toda rectitud, afirma su participación en la razón humana según un orden de subordinación causal de la misma manera que afirma la participación de la verdad: "*in causis ordinatis effectus plus dependet a causa prima quam a causa secunda*" (I-II, q. 19, a. 4). La recta

razón humana, de la que proviene directamente la rectitud de los actos humanos, depende en su causalidad de la ley eterna como dependen las causas segundas de la causa primera. Ya dijimos en qué sentido debe tomarse esta participación: la luz del entendimiento agente, que ilumina los objetos y engendra la verdad, es una derivación participada de la luz intelectual divina¹¹⁷; dijimos también que esa participación se da, en concreto y en primer término, en el hábito natural de los primeros principios, cosa que frecuentemente repite¹¹⁸ y hasta llega a decir que el intellectus es una participación de la divina sabiduría en el orden especulativo y la sindéresis de la ley eterna en el práctico¹¹⁹. Admite, por tanto, una doble participación: en el género de la causalidad eficiente (I-II, q. 19, a. 4) y en el orden de la causalidad ejemplar (I-II, q. 93, a. 1 ad 3). La primera funda la analogía de atribución intrínseca, la segunda la analogía de proporcionalidad propia; la una no va sin la otra, ambos aspectos se incluyen y se complementan.

El concepto de "*recta ratio*" es análogo porque es análogo el concepto de verdad que la informa y la hace recta. Así como existe una verdad primera por la que todas las cosas se dicen verdaderas como en su principio efectivo formal, y, sin embargo, existen muchas verdades en las cosas creadas por las que éstas se dicen formalmente verdaderas, así existe una primera razón recta, la ley eterna, por la que toda razón es recta como en su principio eficiente y ejemplar, y, sin embargo, se dan varios modos de predicar la razón recta en los

¹¹⁷ Cfr. nota 103.

¹¹⁸ Cfr. notas 103-106, y además *De Veritate*, q. 18, a. 7; q. 19, a. 1; *Q. D. de anima*, a. 15.

¹¹⁹ "...ratio humana non potest participare ad plenum dictamen rationis divinae, sed suo modo et imperfecte. Et ideo sicut ex parte rationis speculativae, per naturalem participationem divinae sapientiae, inest nobis cognitio quorundam communium principiorum, non autem cuiuslibet veritatis propria cognitio, sicut in divina sapientia continetur; ita etiam ex parte rationis practicae naturaliter homo participat legem aeternam secundum quaedam communia principia, non autem secundum particulares directiones singulorum, quae tamen in lege aeterna continentur" (I-II, q. 91, a. 3 ad 1). Sin embargo, un poco más adelante (I-II, q. 93, a. 2), dice que todo conocimiento de la verdad es una participación de la ley eterna; no se trata de una contradicción, simplemente debe tenerse en cuenta su doctrina sobre la doble razón de causalidad en los atributos divinos (*De Veritate*, q. 5, a. 1 ad 7). El P. L. LEHU, O. P., (*La raison règle de la moralité d'après Saint Thomas*, pp. 116-117, 159, 201) parece pensar que se trata de una participación inmediata y directa; por lo cual el P. V. CATHELIN, S. I. (*Quo sensu secundum Sanctum Thomam ratio sit regula proxima voluntatis*, Gregorianum, 12 (1931) 447-465) cierra de cerca contra tal afirmación. Ciertamente, Santo Tomás ha rechazado siempre la solución iluminista (cfr. nota 102), y concibe los primeros principios como efectos e instrumentos del entendimiento agente (*Q. D. de anima*, a. 5 in fine) quien graba inmediatamente su evidencia sobre el entendimiento posible en el proceso normal del conocimiento (*3 Sent.*, d. 23, q. 1, a. 1; *In VI Ethic.*, lect 5; *De Veritate*, q. 11, a. 1 ad 12; etc.). Por otra parte, esta enseñanza constante nos indica cómo debe ser entendida la "naturalidad" del hábito de los primeros principios.

actos y operaciones de la razón humana, de los que la rectitud se predica formalmente.

Es la misma analogía de la recta razón la que impide que, cuando se habla de ella como norma de la moralidad, se la pueda reducir a uno solo de los aspectos bajo los que puede presentarse. Todos los hábitos intelectuales tienen alguna relación con el orden moral debido a la perfecta unidad del obrar humano, aunque cada uno de ellos presente una función distinta; todos, también, son en cierta medida, necesarios. No se debe, por tanto, reducir tampoco la aplicación de la recta razón únicamente al orden práctico del conocimiento. Porque, además de que podamos discutir si el hábito originario de los primeros principios es único o múltiple¹²⁰, es menester reconocer que la participación de la verdad, que rectifica a la razón, se inicia formalmente en el orden especulativo, que se hace práctico por extensión, se deriva luego, siempre por participación, al apetito, constituyendo el ser moral de la actividad humana. Mas, como el hombre no está ordenado solamente a un fin último natural, será necesario, en última instancia, tener en cuenta la "recta ratio" sobrenatural, que la dirige en el ejercicio de su actividad sobrenatural¹²¹.

DOMINGO M. BASSO, O. P.

120 Efectivamente, se trata de un tema debatido entre los tomistas. GREGORIO MARTÍNEZ, O. P. (*Commentaria super I-II Divi Thomae*, q. 57, a. 2, d. 1, arg. 2; Vallisoleti, 1617); DOMINGO BÁÑEZ, O. P. (*Commentaria in Primam partem Summae Theologiae D. Thomae Aquinatis*, in q. 79, a. 12, dub. 1 y 2; vol. 2 Salmanticae, 1588); L. LEHU, O. P. (*La raison règle...*, p. 144, nota 2); C. WILLIAMS, O. P. (*De multiplici virtutum forma*, Romae, 1954, p. 61 nota 2); J. PEGHAIRE. (*Intellectus et ratio selon Saint Thomas*, Paris-Ottawa, 1936, p. 229, n. 1) admiten la unidad del hábito de los primeros principios. En cambio, sostienen la tesis contraria los CONIMERICENSES (*In libros Ethicorum Aristotelis ad Nichomacum aliquot Conimbricensis cursus disputationes*, disp. VII, q. 6, a. 1; Venetiis, 1606); J. PETRIN, O. M. I. (*L'habitus des principes speculatifs et la syndèresis*, Revue de l'Université d'Ottawa, 18 (1948) 208*-216*); G. SOAJE RAMOS (*La "sindèresis" como "hábito" en la Escolástica*, Sapientia, 17 (1962) 252-263, p. 257, etc.); JUAN DE SANTO TOMÁS, O. P., que en el *Cursus Philosophicus* (Lógica, II, q. 26, a. 1; ed. Reiser, t. 1, p. 174) se inclina por la distinción específica (dos especies del mismo hábito), en el *Cursus Theologicus* (In I-II, q. 62, d. 16, a. 2; ed. Vivès, t. 6, p. 459), si bien sigue admitiendo en principio que se trata de hábitos diversos, concede la probabilidad de la otra sentencia. Los textos de Santo Tomás no son claros; sin embargo, es un síntoma que nunca enumera la sindèresis entre los hábitos intelectuales. A favor de la unidad se podría argüir con el argumento de la unidad del objeto formal quo o lumen sub quo (la evidencia) y con un argumento analógico tomado del orden sobrenatural, en el que la Fe, que es el equivalente al hábito de los primeros principios en ese orden, es a la vez especulativa y práctica. (*De Veritate*, q. 14, a. 4).

121 El P. S. J. RAMÍREZ, O. P., en su última obra de reciente aparición, *De Ordine placita quaedam thomistica*, Biblioteca de Teólogos Españoles, vol. 21, C 4, Salmanticae, 1963, pp. 85-100, confirma ésta nuestra aplicación de su tesis sobre la analogía a la recta razón, al hablar de la analogía de los hábitos intelectuales.

La temática de la iluminación y su trayectoria doctrinal

I. — Planteamiento histórico en la época de Santo Tomás.

El neoplatonismo, en su síntesis ecléctica, termina por construir un sistema que va fundamentalmente de arriba hacia abajo, de lo Uno a lo múltiple por la ley de la emanación: de lo Perfecto a lo imperfecto, de lo Inteligible a lo sensible, de la luz infinita del "nous" divino a la participada iluminación de lo creado. Por este camino, las cosas, en el "nous" retornan a Dios. Conocemos el mundo sensible objetivamente, por los efectos de la luz física y, subjetivamente, por la luz interna de nuestra propia facultad lograda en la participación emanativa. Análogamente conocemos el mundo de lo inteligible por la *iluminación divina*. La emanación de los seres, por un camino de degradación, establece una continuidad entitativa en el alma y en el "nous": el alma es vida y es luz; ella está en todas partes y allí donde se encuentra ilumina. Los efectos de esta iluminación serán, pues, directos e inmediatos. Sólo así se puede salvar la aporía de lo sensible y de lo inteligible, de lo creado y lo increado¹ sin poder escapar, sin embargo, a la degradación de lo divino: la iluminación es un modo de panteísmo.

La teología cristiana es también un sistema que va de Dios al hombre y que permite el retorno del hombre a Dios. Cuando neoplatonismo y Revelación se encuentren, no ya esporádica y terminológicamente, sino más bien completándose en la construcción de un sistema², el concepto de *iluminación* ocupará un lugar de primera magnitud, llegando a suscitar uno de los temas clásicos de la escolástica medieval. A ella llegará por dos líneas principales: una griega-cristiana,

1 Nótese que estamos muy lejos de Aristóteles, para quien las relaciones entre la Causa primera trascendente y el mundo creado no iban más allá de un mero orden de causalidad inconsciente.

2 Quizá la expresión no sea del todo exacta; de todos modos, por un lado el pseudo Dionisio, por otro San Agustín y los árabes confluirán en la formación teológica de la primera escolástica; cf. E. GILSON, *La Philosophie au Moyen âge*, 2ª ed. Paris 1947, p. 115 ss.