

# La naturaleza del hábito de intelecto *supernaturalis*. Su importancia según el pensamiento de Santiago Ramírez

Luis E. Larraguibel Diez

## I. Introducción

“Sin gustar las dulzuras de la divina contemplación, que nos hagan amargo todo lo terreno y entrar de lleno en la vía iluminativa, propia ya de la vida mística, que nos permita conocer cuán grande y cuán suave es Dios, nunca lograremos crecer en salud y ciencia divina”<sup>1</sup>. El P. Arintero, quien fuese maestro del P. Ramírez, enseña que para alcanzar la auténtica contemplación cristiana no nos bastan las virtudes que perfeccionan la razón, ya sean naturales como sobrenaturales; haciéndonos necesarios los dones del Espíritu Santo, ya que nos disponen a recibir directamente la acción divina.

Aunque la existencia de estos dones sólo haya sido confirmada por el profeta Isaías<sup>2</sup>; a lo largo de este artículo indagaremos en ellos *speculative*, mostrando su naturaleza de hábito, el lugar que ocupan dentro del género de hábitos infusos y la importancia ontológica del intelecto *supernaturalis*, principalmente en cuanto don especulativo y que durante esta vida depende del conocimiento proporcionado por la fe.

Los dones no son disposiciones sino hábitos, porque la causa de éstos es la firme e inmutable acción de Dios y por la cual dirige de modo especial a

---

Artículo recibido el día 21 de septiembre de 2017 y aceptado para su publicación el 27 de febrero de 2018.

<sup>1</sup> J.G. ARINTERO, *Cuestiones Místicas*, 426.

<sup>2</sup> “Et egredietur virga radice Iesse, et flos de radice eius ascendet; et requiescet super eum Spiritus Domini: spiritus sapientiae et intellectus, spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientiae et pietatis, et replebit eum spiritus timoris Domini” (Is. 11, 2-3).

la creatura intelectual. Sin embargo, esta moción debe ser distinguida del movimiento propio de las virtudes infusas, ya sean teologales como morales. De allí que nos dediquemos especialmente a subrayar en dos momentos históricos, la espinosa discusión acerca de la distinción real que existe entre virtud infusa y don, complejidad revivida incluso durante el siglo pasado<sup>3</sup>, aprovechando de exhibir el rigor interpretativo del teólogo salamantino con los textos de Santo Tomás y que demuestran conclusivamente esta distinción, cuya claridad argumentativa fue aumentando durante la evolución del pensamiento del Aquinate. Finalmente, trataremos acerca de la naturaleza del hábito de intelecto *supernaturalis* el cual no es una especie átoma como su par natural, sino significa principalmente el don de intelecto, pero radicalmente a la virtud de fe: en efecto, sin esta virtud vivificada por la caridad, no puede darse el don y por eso existe la posibilidad de ser un gran teólogo sin ser místico.

Así como el hábito de los primeros principios –mediante el intelecto y la sindéresis– nos hace conocer y querer infaliblemente el *ens* y el *bonum in commune*, analógicamente el don de intelecto nos ayuda a conocer con cierta evidencia las proposiciones de la Revelación y nos introduce en la contemplación cristiana, pues el orden sobrenatural no destruye al natural sino más bien lo eleva y perfecciona.

## II. La noción de hábito

Siguiendo a Aristóteles, Santo Tomás delimita la naturaleza del hábito a la primera especie del predicamento *qualitas*, pues su efecto formal determinar o modificar la potencia del sujeto según su ser accidental - ya sea en sí misma como en orden a otro - de modo bueno o malo, fácil o difícilmente movable<sup>4</sup>. Por esta razón, el P. Ramírez agrega que el hábito dispone a la naturaleza de modo conveniente o inconveniente a alcanzar su fin, ya sea en cuanto al *esse* o al *operari*, surgiendo la clásica división entre hábitos entita-

<sup>3</sup> Cf. B. FROGET, “Les dons du Sain-Esprit. Leur nature, leur role et leur role dans la vie chretienne”, 530-568 y F. PERRIOT, “De l’inhabitation du Saint-Esprit dans les âmes justes du R.P.Froget”, 762-766; 1662-1666.

<sup>4</sup> “Secundum quod determinatur potentia subiecti secundum esse accidentale, dicitur qualitas accidentale (...). Ideo in prima specie consideratur et bonum et malum; et etiam facile et difficile mobile, secundum quod aliqua natura est finis generationis et motus” (THOMAE DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.49, a.2).

tivos y operativos<sup>5</sup>. Como ninguna creatura es inmediatamente operativa, debe subrayarse que estos últimos son los únicos que se ordenan inmediatamente al acto a través de las potencias. No obstante, el hábito no habilita directamente al acto, sino a la potencia para que obre, según lo repetido por el teólogo salmantino: “Debe decirse que el hábito (operativo) es como el *instrumento conjunto y animado de la potencia*, como la misma potencia operativa es instrumento conjunto y animado del alma”<sup>6</sup>.

Como bien se percatase Santiago Ramírez<sup>7</sup>, Santo Tomás profundizará la doctrina de los hábitos heredada por Aristóteles y sus comentadores, sosteniendo que –a diferencia de las tres especies restantes de cualidad– el hábito se distingue *realiter* de la disposición como especies dentro de un género subalterno<sup>8</sup>. Esta distinción no radica en que el *habitus* sea difícilmente removible del sujeto contrariamente a la *dispositio*, sino en la firmeza e inmovilidad de su objeto (o causa formal): según el P. Ramírez, la ciencia es hábito *per se* puesto que su causa es más universal, firme y necesaria (la luz del intelecto agente y las especies) que la opinión, independientemente que en el sujeto individual la ciencia sólo goce *per accidens* de un modo dispositivo (como sucede con los brutos o dispersos)<sup>9</sup>.

Esta distinción real se verifica más en los hábitos intelectuales que en los morales, debido a que el objeto de las virtudes morales y hacia el cual se dirige el acto libre, es más contingente e inestable. Sin embargo y en el orden sobrenatural, la claridad de la distinción es mucho mayor pues la causa de las virtudes infusas y de los dones del Espíritu Santo es la firmísima e inmutable acción divina. En efecto y a diferencia de las virtudes morales natura-

<sup>5</sup> Cf. S. RAMÍREZ, *Opera Omnia* (tomus VI: *De habitibus in communi*, 2 vol.), I, n.45: La primera especie no sólo mira a la perfección de la naturaleza, mediante la razón de bien y mal, sino a lo fácil y difícilmente movable, pues la natura debe concebirse como fin, por cuya causa se hace algo y se termina el movimiento del agente: “ή δὲ φύσις τέλος καὶ οὐ ἔνεκα ὧν γὰρ συνεκοῦς τῆς κινήσεως οὐσης ἔστι αἱ τέλος τῆς κινήσεως” (ARISTÓTELES, *Categorías en Opera Omnia*, vol. 1, c.6, n.5).

<sup>6</sup> Cf. *Ibidem*, n.84.

<sup>7</sup> Cf. S. RAMÍREZ, “Doctrina Sancti Thomae Aquinatis de distinctione inter habitum et dispositionem”, 121-142.

<sup>8</sup> “(Habitus et dispositio) possunt distingui sicut diversae species unius generis subalterni, ut dicantur dispositiones illae qualitates primae speciei, quibus convenit secundum propriam rationem ut de facili amittantur, quia habent causas transmutabiles, ut aegritudo et sanitas; habitus vero dicuntur illae qualitates quae secundum suam rationem habent quod non de facili transmutentur, quia habent causas immobiles, sicut scientiae et virtutes” (I-II, q.49, a.2 ad 3).

<sup>9</sup> Cf. S. RAMÍREZ, *De habitibus in communi*, I, n.64.

les, las sobrenaturales pueden inherir esencialmente en el alma a pesar de las disposiciones contrarias que existan en ella e impidan un modo habitual de su ejercicio, de acuerdo a lo enseñado por el P. Ramírez:

Y esta parece ser la *razón última* de la nueva doctrina de Santo Tomás quien, como teólogo, proyectándola a las virtudes infusas, las que consideraba directa y formalmente, (la) extendió a la doctrina filosófica acerca de las virtudes intelectuales especulativas naturales *ut sunt habitus*, y así completó una síntesis más alta y profunda<sup>10</sup>.

Como aclara Cayetano, el término *infusum* no sólo se opone a *acquistum*, sino también, a *congenitus* tal como sucede con las especies infundidas por Dios a los ángeles y almas separadas. Todos los hábitos infusos -es decir, virtudes sobrenaturales y dones del Espíritu Santo- son producidos por el Creador a través de una acción distinta de aquella que produce la naturaleza y los atributos a ella debidos, imposible de ser adquiridos por la operatividad natural de nuestras potencias<sup>11</sup>.

Si bien, la Iglesia no ha definido solemnemente que cualquier hábito sobrenatural sea *habitus* en sentido estricto y filosófico, mucho menos lo ha condenado y por eso es utilizado familiarmente en los textos escolásticos<sup>12</sup>. Y la razón de hacerlo, -según el teólogo salamantino- es convenientísima: así como el fin último *natural* de la creatura intelectual debe ser alcanzado por actos proporcionales producidos por las potencias espirituales, que han sido informadas por hábitos especulativos y morales; así también, se requieren actos proporcionales para alcanzar la visión beatífica o fin último *sobrenatural*. Para obrar estos actos, la creatura debe estar de algún modo *supernaturalizata* a través de hábitos igualmente sobrenaturales, pues el orden de los agentes debe responder al orden de los fines<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> S. RAMÍREZ, "De distinctione inter habitum et dispositionem", 141.

<sup>11</sup> "Illi vero habitus qui sola infusione fieri possunt, sunt per se infusi, eo quod non accidit acquisitioni eorum infusio, immo ipsam per se vindicant; et isti sunt habitus essentialiter supernaturales" (CAYETANO, *Commentaria in Summam Theologicam (In Primam Secundae)*, q.54, a.4, n.7).

<sup>12</sup> Debido a la crítica luterana del excesivo aristotelismo en la doctrina católica, el Concilio de Trento no definió a la gracia (y a todas las virtudes que de ella florecen) *ut habitus* sino *ut qualitas permanens et stabile*, pero que en términos estrictos significa lo mismo (Cf. S. RAMÍREZ, *Opera Omnia* (tomus IX: *De Gratia Dei*, 2 vol.), n.22-26).

<sup>13</sup> Cf. S. RAMÍREZ, *De habitibus in communi*, n.398-400.

Del mismo modo, los dones participan plenamente de la razón de hábito porque significan permanencia y estabilidad<sup>14</sup>, disponiendo a nuestras potencias no sólo a obedecer a la razón incluso cuando ha sido sobrenaturalizada por las virtudes infusas, sino y especialmente, a obedecer las inspiraciones del Espíritu Santo<sup>15</sup>.

### III. La distinción real de virtud infusa y don del Espíritu Santo

Existe un número considerable de teólogos que afirmaban la identidad real de los dones con las virtudes infusas, reduciendo su diferencia a una mera cuestión gramatical, pues ambos géneros de hábitos son infundidos por Dios<sup>16</sup>. Santo Tomás reconoce la dificultad del problema<sup>17</sup> y nos parece que aborda esta distinción en dos momentos gradualmente diferentes dentro de la *Summa Theologiae*: tanto en el tratado de los dones *in genere* (I-II, q.68) como en la consideración de los dones de intelecto y sabiduría (II-II, q.8 y q.45).

#### III.1. Primer momento (*Prima Secundae*, 1268-70)

Abarcando toda la historia de su pensamiento hasta este tratado inclusive, el P. Ramírez demuestra que el Aquinate repetirá substancialmente el pensamiento de Alberto Magno y lo resume en dos argumentos tradicionales, cuya finalidad intentan demostrar la distinción específica<sup>18</sup>.

<sup>14</sup> “Requiescet super eum Spiritus Domini; spiritus sapientiae et intellectus” (Is 11, 2-3) y “apud vos manebit ei in vobis erit” (Ioan. 14, 17). Los verbos *requiescere* y *manere* describen la condición permanente del hábito, oponiéndose a las meras disposiciones que son transeúntes.

<sup>15</sup> “Unde et dona Spiritus Sancti sunt quidam habitus, quibus homo perficitur ad prompte obediendum Spiritui Sancto” (I-II, q.68, a.3).

<sup>16</sup> Así, por ejemplo, Pedro Lombardo, Hugo de San Víctor y Guillermo de Auvernia (Cf. O. LOTTIN, “Les dons du St. Esprit chez les théologiens depuis Pierre Lombard jusqu’à St. Thomas d’Aquin”, 65-71).

<sup>17</sup> “Nihil autem prohibet illud quod est ab alio ut donum, esse perfectivum alicuius ad bene operandum, praesertim cum supra dixerimus quod virtutes quaedam nobis sunt infusae a Deo. Unde secundum hoc, donum a virtute distingui non potest. Et ideo quidam posuerunt quod dona non essent a virtutibus distinguenda” (I-II, q.68, a.1).

<sup>18</sup> “Dato caractere S. Thomae, absque dubio formulam traditionalem retinebit, simul tamen novam aut profundam explicationem dabit; erat enim S. Doctor simul valde traditionalis aut conservator et insuper valde originalis aut progressista” (S. RAMÍREZ,

Por un lado, el Santo Doctor sostiene que los dones no sólo nos permiten superar los impedimentos provocados por el pecado original y que accidentalmente las virtudes no pueden corregir, sino también, los defectos esenciales de las propias virtudes y, de esta manera, el don de intelecto perfecciona a la virtud de fe<sup>19</sup>. Por otro, los dones disponen a nuestras potencias para que se muevan de un modo más perfecto que las virtudes, es decir, no por imperio de la razón - como las virtudes - sino por el mismo instinto divino<sup>20</sup>. No obstante, el Angélico discrepa con el Doctor Universal cuando explica que la superioridad del don con respecto a la virtud no es en cuanto al género de obras (del mismo modo como el consejo es más perfecto que el precepto) sino al modo de obrar, ya que la creatura es movida por el Espíritu Santo<sup>21</sup>.

Empero y para nuestra sorpresa, el P. Ramírez no se conforma con estos argumentos tradicionales y critica filialmente a su maestro: “La explicación de Santo Tomás, ciertamente original en cuanto el modo de ser propuesta, (pero) no en cuanto a la cosa, muestra que aquel camino magistral no es suficiente para mostrar la distinción real, y más bien esencial, entre dones y virtudes”<sup>22</sup>. Aunque muestra claramente la distinción esencial entre la virtud natural e infusa, sí surgen dificultades con respecto al don. Por un lado, nuestro autor sostiene que no parece verdadero defender *absolute* la perfección del don por sobre la virtud y que éste haya sido dado para quitar la imperfección de ésta<sup>23</sup>. En efecto, la imperfección de la virtud infusa es tan accidental como la del don, debido al estado de nuestra naturaleza y de unión al cuerpo; pero en sí misma considerada, aquélla no tiene ninguna imperfección con respecto a su objeto, la cual permanecerá en la Patria y así, por ejemplo, sucede con la virtud de caridad cuya perfección supera a todos los dones, según lo reconocido por el mismo Aquinate<sup>24</sup>.

“Tractatus I: De Donis Spiritus Sancti” en *Opera Omnia* (tomus VII: *De donis Spiritus Sancti deque vita mystica*, 1 vol.), n.65.

<sup>19</sup> Cf. THOMAE DE AQUINO, *Expositio super Isaiam*, c.11; cf. I-II, q.68, a.2, ad 3.

<sup>20</sup> Cf. THOMAE DE AQUINO, *Scriptum super Sententiarum*, III, d.34, q.1, a.1 ad 2; cf. I-II, q.68, a.

<sup>21</sup> I-II, q.68, a.2, ad 1.

<sup>22</sup> S. RAMÍREZ, “De donis Spiritus Sancti”, n.83.

<sup>23</sup> Cf. *Ibidem*, n.81.

<sup>24</sup> “Sed circa amorem Dei non inest aliqua imperfectio, quam oporteat per aliquod donum perfici; unde caritas non ponitur donum virtutis, quae tamen excellentior est omnibus donis” (THOMAE DE AQUINO, *Quaestiones Disputatae De Virtutibus*, a.2 ad 17, n.81).

Por otro, la experiencia divina puede llegar a ser percibida en el alma justificada no sólo por el don, sino también, por cualquier virtud moral infusa y, sobre todo, por la caridad, tal como objeta el P. Ramírez:

No es totalmente verdadero que en las otras virtudes se hallen de *modo humano* y no en los dones, porque el imperio de la prudencia infusa no es por la mera razón, sino por *la unción del Espíritu Santo*, y el ascenso de la fe no es por la luz y dirección de la razón humana, sino por *la moción de la gracia de Dios*<sup>25</sup>.

Transcurridos los artículos de este tratado, el mismo Aquinate comenzará a resolver favorablemente esta problemática cuando enseña la necesidad urgente del don para la salvación, de acuerdo al estado caído de nuestra naturaleza. El Santo Doctor insiste que no basta la sola moción de la razón, incluso sobrenaturalizada por la virtud infusa, “si no le asiste de arriba la moción e instinto del Espíritu Santo”<sup>26</sup>. Además, así como la virtud natural es incapaz del mérito sobrenatural; así también, la creatura es naturalmente impotente de la visión beatífica y, por lo tanto, aquello que posee imperfectamente alguna virtud no puede obrar por sí mismo si no es movido por otro, según agrega el teólogo salamantino: “Pero el hombre por sus solas virtudes naturales o infusas, imperfectamente tiene potencia de conocer y ejecutar todos los medios necesarios para la vida eterna, especialmente conocer y amar a Dios”<sup>27</sup>.

Ya en el artículo último, Santo Tomás responde que el don es comparablemente superior a toda virtud –ya sea natural como infusa– menos de aquella que lo regula, es decir, la virtud teológica:

Así, pues, parece ser la misma la comparación de los dones con las virtudes teológicas, por las que el hombre se une al Espíritu Santo que mueve,

---

<sup>25</sup> S. RAMÍREZ, n.83: El P. Perriot dirige el mismo reproche contra el P. Froget: “Il n'est pas un acte de vertu, si faible, si imparfait qu'il soit qui n'exige l'inspiration de l'Esprit-Saint et la docilité de l'homme à suivre l'impulsion divine” (F. PERRIOT, *op. cit.*, 772).

<sup>26</sup> I-II, q.68, a.2: Y el P. Froget le responde: “Or, qui dit inspiration, dit motion venant du dehors, par opposition à la motion provenant du moteur interne qui est la raison (...). Dans l'homme deux principes moteurs sous l'impulsion desquels s'accomplissent les actes qui doivent le conduire au salut: l'un intérieur, qui est la raison éclairée de sa propre lumière et de celle de la foi, l'autre extérieur, qui est Dieu” (B. FROGET, *op. cit.*, 535).

<sup>27</sup> S. RAMÍREZ, *op. cit.*, n.97.

que la comparación de las virtudes morales con las virtudes intelectuales, que perfeccionan a la razón, que es la que mueve a las virtudes morales. Por lo que, así como las virtudes intelectuales son más excelentes que las virtudes morales, y las regulan, así las virtudes teológicas son más excelentes que los dones, y los regulan<sup>28</sup>.

Nuestro autor comenta que la superioridad del don por sobre las virtudes natural y moral infusa es absoluta –*quoad substantiam* y *quoad modum*– porque mientras la primera es causada por el agente natural y su modo de obrar proporcional, el don es causado directamente por Dios quien diviniza nuestras operaciones; en cambio y con respecto a la segunda, el don y la virtud moral infusa comparten la misma causa, pero el modo de obrar es distinto porque somos movidos *sub speciale directione* del Espíritu Santo y no por el impulso de la razón sobrenaturalizada<sup>29</sup>. Además, el Aquinate agregará que tanto los dones especulativos (intelecto, sabiduría, ciencia y consejo) como los afectivos (piedad, fortaleza y temor) son esencialmente superiores a cualquier virtud moral infusa: aquéllos porque son cognoscitivos, éstos en cuanto subsanan los defectos esenciales de estas virtudes<sup>30</sup>.

Durante esta vida, la virtud de caridad es *absolute* superior a toda virtud y don en cuanto forma y raíz de éstos, obrando en nosotros la experiencia de las realidades divinas. Sin embargo, tanto la virtud de fe como de esperanza son superiores sólo *quoad substantiam* –ya que su objeto formal es más cercano a Dios y actúa como principio del don– pero no *quoad modum*: en efecto y durante esta vida, el don permite experimentar y contactar las realidades divinas, mientras que la fe y esperanza postulan ausencia y distancia de su objeto. De allí que el fundamento último de la distinción específica sea que las virtudes morales infusas preceden al don como causa material, del mismo modo como la ascética dispone a la mística, “pues –enseña el Aquinate– por el hecho de estar el hombre bien dispuesto respecto de la propia razón, se dispone a que se encuentre de modo debido en orden a Dios”<sup>31</sup> y, como agrega Cayetano, este encuentro es primero por la virtud teologal y luego por el don del Espíritu Santo<sup>32</sup>.

<sup>28</sup> I-II, q.68, a.8.

<sup>29</sup> Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, n.150.

<sup>30</sup> Cf. I-II, q.68, a.8, sc.

<sup>31</sup> I-II, q.68, a.8.

<sup>32</sup> “Adverte quod dona aliter respondent virtuti theologicæ et aliter virtuti morali.

Tal como era vislumbrado por el P. Ramírez, la creciente claridad en la explicitación de la distinción real de virtud y don se debe al venerado respeto que el Aquinate sentía por el Magno, pero cuya originalidad necesariamente tendía a superar. Finalmente, nuestro autor aporta un argumento metafísico o *simpliciter* y otro *a priori* para intentar resolver esta problemática: de acuerdo al primero, todos los dones del Espíritu Santo convienen –sin excepción– en la razón unívoca de don de Espíritu Santo, por lo que realmente deben diferir de las virtudes teologales y morales infusas. En efecto, aquello que conviene a una razón, pertenece a cada uno de los que comparten esa razón: así, por ejemplo, lo que conviene a la razón unívoca de humanidad –como la mortalidad o la risibilidad– conviene a todos los hombres contenidos bajo la humanidad. Del mismo modo, lo que conviene a la razón unívoca de don –es decir, hábito que dispone a las potencias espirituales de la creatura para obedecer las inspiraciones del Espíritu Santo– también conviene a todos y cada uno de los hábitos contenidos en esa razón. Por lo tanto, si la virtud infusa y don del Espíritu Santo no convienen en la misma razón, necesariamente deben ser distintos géneros de hábitos<sup>33</sup>.

El segundo argumento, se inspira en la misma doctrina del Santo Doctor, y señala que si dos cosas tienen una división esencial (o específica) distinta, necesariamente son distintas entre sí, siempre que la división de la cosa responda a la naturaleza de la misma. Del mismo modo, en el género de las virtudes encontramos una división esencialmente distinta en comparación de los dones y, por lo tanto, deben ser distintos entre sí, como explica el Aquinate: “Aquellas cosas que no son de la misma división, no son lo mismo. Pero la virtud –en sus especies– se divide de distinta manera que el don. Por eso, la virtud no es lo mismo que el don”<sup>34</sup>. De esta manera, las virtudes se dividen en cuatro géneros (teológica y moral infusa, intelectual y moral naturales) contabilizando un total de quince especies; mientras que los dones del Espíritu Santo no se dividen en géneros y son sólo siete<sup>35</sup>.

---

Nam dona medium tenent locum inter theologicas et morales virtutes; sunt enim nobiliora moralibus, sed theologicae sunt nobiliores ipsis” (CAYETANO, *Commentaria in Summam Theologicam (In Secundam Secundae)*, ed. cit., q.52, a.2).

<sup>33</sup> Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, n.41.

<sup>34</sup> *In Sent.*, III, d.34, q.1, a.1, sc.2.

<sup>35</sup> Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, n.42.

### III.2. Segundo momento (*Secunda Secundae*, 1271-1272)

Sin embargo, aún hace falta un argumento *a posteriori* para resolver definitivamente esta problemática y el P. Ramírez estima que Santo Tomás lo desarrolla en su consideración de los dones de intelecto y sabiduría. Hasta el momento, el Santo Doctor ya había reconocido que no toda virtud infusa es inferior al don y que éste nos habilita para una moción especial por parte del Espíritu Santo; empero, todavía sostiene que el don subsana la imperfección esencial de la virtud moral infusa y por eso nos parece que todavía no resuelve explícitamente la universalidad de la distinción.

A lo largo de la *Secunda Secundae*, el Santo Doctor explica que el don puede actuar como instrumento de la virtud teologal y por eso pueden coincidir en su objeto material, pero nunca se encuentran bajo la misma formalidad o luz. Así, por ejemplo, la moción especial de los dones intelectuales no sólo nos conducen a la penetración de los misterios divinos enseñados por la fe, sino también, a la experiencia íntima y afectiva de los mismos como efectos de la caridad:

Así, pues, tener juicio recto sobre las cosas divinas por inquisición de la razón incumbe a la sabiduría en cuanto virtud natural; tener, en cambio, juicio recto sobre ellas por cierta connaturalidad con las mismas proviene de la sabiduría en cuanto don del Espíritu Santo. Así, Dionisio, hablando de Hieroteo, dice que es perfecto en las cosas divinas *no sólo conociéndolas, sino también experimentándolas*. Y esa compenetración o connaturalidad con las cosas divinas proviene de la caridad que nos une con Dios<sup>36</sup>.

Esta experiencia mística –desprendida de la moción especial– constituye el argumento *a posteriori* que no sólo distingue específicamente al don de la virtud teologal, sino también y como se percata Cayetano, de las virtudes

---

<sup>36</sup> II-II, q.45, a.2: Las consideraciones hechas sobre el don de sabiduría, también pueden recaer sobre el don de intelecto como reconoce el mismo Aquinate: “*Et ideo donum intellectus etiam ad quaedam operabilia se extendit, non quidem ut circa ea principaliter versetur; sed in quantum in agendis regulamur rationibus aeternis, quibus conspiciendis et consulendis, secundum Augustinum, inhaeret superior ratio, quae dono intellectus perficitur*” (Cf. I-II, q.8, a.3).

morales infusas porque la razón –incluso sobrenaturalizada– no puede conocer y amar las realidades divinas de un modo puramente sobrenatural<sup>37</sup>.

Aunque ni Cayetano ni Juan de Santo Tomás hayan visto ninguna deficiencia en la argumentación del Santo Doctor, el fraile portugués contribuye explícitamente a clarificar esta problemática y enseña que esta distinción específica no sólo es atribuible a la causa eficiente (la infusión por parte de Dios), sino también, a la moción especial en cuanto causa reguladora:

(...) Los dones son superiores a la prudencia (adquirida e infusa). Y esta diferencia en los principios reguladores o en la norma directriz (proporcionada por la prudencia) llega a crear, incluso, una diferencia específica en la misma moralidad de los actos y, por lo mismo, en la especie de las virtudes que de ella dependen<sup>38</sup>.

De esta manera y en el orden moral, un objeto regulado por una norma superior (razones eternas) es distinto del mismo objeto dirigido y regulado de una manera inferior (razones humanas).

Si bien y como objetaba el P. Ramírez, las virtudes morales –en cuanto infusas– también reciben la moción del Espíritu Santo, no olvidemos que nuestras potencias espirituales sólo pueden elicitar actos de conocimiento y amor sobrenaturales de modo imperfectísimo; mientras que “los dones –añade Juan de Santo Tomás– se dan para suplir todo lo que no podemos realizar mediante la simple moción de la razón humana, aunque (sea) informada por las virtudes<sup>39</sup>. Por esta razón y cuando el Santo Doctor habla de subsanar la imperfección esencial de la virtud, significa que el don “suple a la potencia (informada por el hábito) en aquello a que no puede llegar por sí sola<sup>40</sup>”.

Finalmente, el teólogo salmantino dictamina la solución a esta problemática y reivindica la genuina opinión de Santo Tomás cuando cita las palabras del franciscano Odón Rigaud, *qua in re S. Doctor sequutus est*:

Cuando se dice que los dones son expeditivos de las virtudes, esto no debe entenderse que sean expeditivas de la virtud *secundum se* (esencial-

<sup>37</sup> Cf. CAYETANO, *In Primam Secundae*, ed. cit., q.68, a.1

<sup>38</sup> JUAN DE SANTO TOMÁS, *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana*, 165.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p.173 (el paréntesis es nuestro).

<sup>40</sup> *Ibidem*, p.174.

mente), sino *de las potencias en las cuales están las virtudes*, quitando los defectos de aquéllas (...). Si los defectos de las potencias no sólo fueran defectos de los vicios, procedentes del pecado; sino también, defectos o imperfecciones naturales, entonces se entendería mejor la función de los dones y su diferencia de las virtudes<sup>41</sup>.

#### IV. El hábito de intelecto *supernaturalis*

La dificultad de tratar especulativamente a los dones del Espíritu Santo radica no sólo en su elevada sobrenaturalidad, sino también, en la carencia de fuentes propiamente teológicas: mientras la Escritura los trata en sentido propio y literal, pero sin argumentaciones; tanto los Padres como teólogos escolásticos y místicos han hablado poco o de modo diverso<sup>42</sup>. Por eso y *cum magna discretione et modestia*, nuestro autor sostiene que – mediante la analogía – debemos transferir aquello que conocemos naturalmente de los hábitos a los dones del mismo nombre<sup>43</sup>.

Como enseña el Santo Doctor, el hábito de intelecto consiste en los *primeros principios especulativos* que son establecidos al modo de juicio y dictados por la luz natural del intelecto posible, luego de ponerse en contacto inmediatamente con la especie abstraída por el intelecto agente<sup>44</sup>. Como el intelecto humano no posee especies innatas, estos principios actúan como *scientiarum semina* puesto que todo conocimiento comienza y se reduce a ellos, en cuanto causas de toda certeza<sup>45</sup>.

Con respecto al orden sobrenatural, el hábito operativo no sólo tiene razón propia de *habitus*, sino también, actúa en lugar de *potentia operativa* debido a que la potencia natural es impotente para elicitar actos sobrenatu-

<sup>41</sup> O. LOTTIN, “Les classifications des dons du Saint-Esprit au XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècle”, 275, (el paréntesis es nuestro): “Et in omnibus viribus hominis quae possunt esse principia humanorum actuum, sicut sunt virtutes, ita etiam sunt dona, scilicet in ratione et in vi appetitiva” (I-II, q.68, a.4).

<sup>42</sup> Cf. F. CEUPPENS, “De donis Spiritus Sancti apud Isaiam”, 525-538; A. GARDEIL, “Dons du Saint-Esprit”, 1902-1950, col.1728-1781.

<sup>43</sup> Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, n.182.

<sup>44</sup> “Ex ipsa enim natura animae intellectualis, convenit homini quod statim, cognito quid est totum et quid est pars, cognoscat quod omne totum est maius sua parte, et simile est in ceteris. Sed quid sit totum, et quid sit pars, cognoscere non potest nisi per species intelligibiles a phantasmatis acceptas” (I-II, q.51, a.1).

<sup>45</sup> Cf. THOMAE DE AQUINO, *Quaestiones Disputatae De Veritate.*, q.11, a.1.

rales. Por esta razón, debe existir un hábito de intelecto *supernaturalis* –es decir, infuso– que pueda elicitar los actos de simple aprehensión y juicio sobrenaturales de modo inmediato y discretivo, tal como sucede proporcionalmente con el hábito de intelecto *naturalis*<sup>46</sup>. De allí que, según Juan de Santo Tomás, aquel hábito se distinga no sólo de la Teología, que es radicalmente sobrenatural pero no *formaliter*; sino también, de los dones especulativos de sabiduría y de ciencia ya que son mediatos y analíticos<sup>47</sup>. Como enseña el teólogo salamantino, el hábito de intelecto sobrenatural es necesario para alcanzar, penetrar y juzgar las verdades sobrenaturales, no sólo de modo transeúnte, sino permanentemente:

El intelecto sobrenatural se da al hombre para que *continuamente* tienda a la beatitud sobrenatural y que por modo de *hábito o estado* posea la Verdad Primera, como parte o propiedad de él, porque el hombre no debe moverse una o dos veces hacia Dios, sino durante de toda la vida<sup>48</sup>.

Sin embargo, este hábito no es una especie átoma como su par natural, sino significa principalmente el don de intelecto, pero radicalmente a la virtud de fe: en efecto, sin esta virtud vivificada por la caridad, no puede darse el don como explica el Santo Doctor: “El don de intelecto no versa solamente sobre las cosas que de forma directa y principal incumben a la fe, sino también a todo cuanto está ordenado a ella”<sup>49</sup>. Por eso comparten no sólo el mismo objeto material, sino también, formal *quod*, que es Dios *sub ratione Deitatis* y todas las realidades en las que resuena la verdad divina, componiendo íntegramente el objeto de la contemplación cristiana. Pero con respecto al objeto formal *quo*, nuestro autor enseña que ambos hábitos se distinguen claramente: mientras la fe considera directamente a Dios que activamente revela o testifica su Verdad increada, aunque de modo obscuro para nuestro entendimiento; el don de intelecto lo considera en cuanto cae bajo la experiencia o contacto afectivo del intelecto y esta degustación

<sup>46</sup> D. BAÑEZ, *Commentaria in Summam Theologicam (In Primam Pars)*, q.88, a.3 ad 3, col.1567-1568.

<sup>47</sup> “Por un juicio simple y discretivo, por el que juzgamos una cosa como distinta de otra. Esto puede lograrse por comparación o reflexión, como lo hace el entendimiento, o de una manera más sencilla, como lo hace el sentido, que también distingue los colores, los sonidos, etc.” (JUAN DE SANTO TOMÁS, *op. cit.*, 399).

<sup>48</sup> S. RAMÍREZ, *op. cit.*, n.191.

<sup>49</sup> II-II, q.8, a.3.

es algo creado, aunque más clara porque –gracias a la caridad– existe una cierta posesión del objeto beatificante<sup>50</sup>.

Cuando el Salmista canta *gustate et videte quam suavis est Dominus* (Ps. 33, 9), primero significa que Dios ha sido poseído por su afecto (gusto) y luego es conducido de modo connatural a su claridad (visión), contrariamente a la realidad sensible donde primero se ve y luego se gusta<sup>51</sup>. A pesar de lo nebuloso que son las realidades divinas, nuestro autor indica que este don contribuye al inicio de la contemplación interior y aunque no nos haga ver cómo son aquellas realidades, al menos vemos lo que no son<sup>52</sup>.

Si bien y por ser una virtud teológica, la fe es ontológicamente superior al don de intelecto, su acto es fluctuante pues no ve claramente su objeto: la certeza de los misterios sobrenaturales no proviene de su visión intrínseca, sino de la testificación extrínseca de Dios y que es aceptada por la voluntad con piadoso afecto<sup>53</sup>. A diferencia del orden natural, no basta el mismo hábito intelectual sobrenatural para asentir a los misterios revelados y luego penetrarlos: por eso, el Santo Doctor explica que la fe perfecciona al entendimiento de modo humano, comenzando a mostrar la credibilidad del misterio de manera enigmática; mientras que el don lo ilustra con tal claridad y evidencia que se asemeja *ad modum primorum principium*<sup>54</sup>, depurando nuestras imágenes y especies inteligibles, e inclinándonos rectamente a nuestro fin último sobrenatural<sup>55</sup>. Ciertamente y como aclara Juan de Santo Tomás, la evidencia de esos misterios – durante esta vida - no es perfecta ni tampoco intrínsecamente positiva, pero nos permite distinguir lo espiritual de lo corporal y lo sobrenatural de lo natural; del mismo modo como un ciego que, palpando y tocando, se da cuenta y percibe experimentalmente algo de las cosas que no ve<sup>56</sup>.

<sup>50</sup> Cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, n.205.

<sup>51</sup> “La evidencia mística, afectuosa y experimental se funda sobre el gusto y la experiencia (...). La connaturalidad en estas cosas sólo se alcanza con el afecto” (JUAN DE SANTO TOMÁS, *op. cit.*, p.406/7).

<sup>52</sup> “Istae cognitiones sunt affectivae et mysticae, non quidditativae et intuitivae rei in se” (S. RAMÍREZ, *op. cit.*, n.206).

<sup>53</sup> Además, y a diferencia del don de intelecto, la fe esclarece a la razón *secundum regulam rationis*: “Notre mode naturel de connaître les choses spirituelles et divines consiste à nous élever de ce monde matériel et visible jusqu’au monde invisible par le miroir des créatures et l’énigme des analogies, c’est-à-dire par des concepts impropres empruntés à l’ordre sensible et partant nécessairement imparfaits” (B. FROGET, *op. cit.*, 543).

<sup>54</sup> Cf. *In Sent.*, III, d.35, q.2, a.2, q.1.

<sup>55</sup> Cf. II-II, q.8, a.7.

<sup>56</sup> Cf. JUAN DE SANTO TOMÁS, *op. cit.*, 408.

No obstante –añade nuestro autor– esta experiencia es tan espiritual y superior a nuestra metafísica, en cuanto procede de la degustación interior y no de la analogía, que incluso nos eleva por encima del conocimiento natural del ángel: “En esta vida y por el don de intelecto, el hombre es elevado por sobre el modo angélico, aunque todavía no alcance el modo de Dios. Porque el conocimiento a través de los dones del Espíritu Santo procede de la experiencia interna de los efectos divinos”<sup>57</sup>. No debe extrañarnos que éste pueda encontrarse en personas sencillas e ignorantes, carentes de preparación filosófica y teológica: siendo superior al conocimiento de los hábitos especulativos naturales, el don de intelecto hace que algunas almas tengan un sentido perfecto de las cosas espirituales<sup>58</sup>.

Según el fraile portugués, así como por la luz de los primeros principios no sólo aprehendemos los términos, sino además juzgamos las verdades conocidas por sí mismas; así también, el don de intelecto juzga acerca de las verdades sobrenaturales:

Pues de igual manera (que el hábito de intelecto), el don de entendimiento aguza y eleva la inteligencia del hombre mediante el impulso e instinto del Espíritu Santo para captar y penetrar los términos con que son enunciadas las cosas sobrenaturales de la fe, y por esa misma penetración *juzga* que tales verdades han de creerse, adhiriéndonos a ellas (...). El don de entendimiento trata de los primeros principios del conocimiento infuso. Y como estos términos no son de suyo evidentes y conocidos a todos, es necesario el uso de un don especial de entendimiento para penetrarlos y entenderlos<sup>59</sup>.

Pudiendo ser agrupados en seis categorías, Juan de Santo Tomás explica que estos términos no pueden ser penetrados suficientemente por la luz natural: de esta manera y bajo los accidentes o apariencia de pan, no se halla su substancia sino la del Cuerpo de Cristo; bajo la causa del sacramento, encontramos la gracia o bajo la realidad sensible, las realidades inteligibles como Dios o los ángeles<sup>60</sup>.

<sup>57</sup> S. RAMÍREZ, *op. cit.*, n.238; cf. JUAN DE SANTO TOMÁS, *op. cit.*, 410.

<sup>58</sup> “Así puede haber hombres que entienden de mística, sin que propiamente sean místicos, y pueden darse – como de hecho se dan – almas místicas con mística infusa, que no tienen ciencia teológica en el sentido técnico de la palabra” (S. RAMÍREZ, “Boletín de Teología Dogmática”, 239).

<sup>59</sup> JUAN DE SANTO TOMÁS, *op. cit.*, 399 y 401.

<sup>60</sup> Cf. *Ibidem*, 413/14: Estas categorías corresponden a los seis modos con que pueden

Aun así, la ciencia más sublime que podemos tener de Dios en esta vida es *via remotiois*, –es decir, no meramente especulativa sino afectiva y experimental– donde Él nos permanece desconocido porque excede a toda forma creada, obligando al Aquinate a afirmar que la ilustración proporcionada por el don de intelecto equivale a una *sublimissimae cognitionis ignorantia*<sup>61</sup>. La situación será muy distinta en la Patria Celeste, donde el don de intelecto ya no dependerá radicalmente de la virtud de fe sino del hábito de *lumen gloriae*. A partir de la visión intuitiva de Dios y del amor caritativo beatífico, en el alma beata se desprenderán dos efectos íntimos producidos por este don que son la fruición interna luego de haberse unido a su Amado y la capacidad de aprehender las razones de los misterios que durante esta vida le habían permanecido oscuros:

Es la cumbre del conocimiento místico – explica Juan de Santo Tomás - que no es formalmente la misma visión beatífica de Dios, sino una moción del Espíritu Santo, regulada por la visión para que en cuantas cosas toque el alma en su interior, guste a Dios como embriagada en su plenitud y sumergida en los abismos de la divinidad<sup>62</sup>.

## V. Conclusión

Como todo hábito sobrenatural, el don de intelecto participa propiamente de la firmeza y estabilidad del hábito, habilitando a nuestro intelecto no tanto a moverse por sí mismo, sino por *sub motione speciale* del Espíritu Santo añadiendo un conocimiento experimental y afectivo de las realidades divinas.

A diferencia de los hábitos intelectuales naturales y que permiten la contemplación filosófica, los dones expeditivos de nuestro intelecto son - al mismo tiempo – especulativos y prácticos porque no sólo florecen a partir del afecto proporcionado por la virtud de caridad, sino también, dependen radicalmente de la virtud de fe y nos disponen a un conocimiento superior que es la auténtica contemplación cristiana, cuyo objeto no es Dios *ut auctor natu-*

---

ocultarse las cosas al conocimiento natural: bajo accidentes, palabras, figuras, cosas sensibles, causas y efectos.

<sup>61</sup> THOMAE DE AQUINO, *Suma contra Gentes*, III, c.49, n.8; cf. S. RAMÍREZ, *op. cit.*, n.246.

<sup>62</sup> JUAN DE SANTO TOMÁS, *op. cit.*, 422; Si bien, el don de intelecto nos proporciona un conocimiento visivo, sigue mediando la especie creada: “In contemplatione Deus videtur per medium quod est lumen sapientiae mentem elevans ad cernenda divina” (*De Ver.*, q.18, a.1 ad 4).

*rae* sino *gratiae*, como explica el P. Ramírez: “Primero y por la fe, se alcanza la Verdad Primera, que inhabita o se hace presente por la caridad bajo la razón de Bien, y así estos dones (intelecto y sabiduría) la hacen presente místicamente y la degustan y la ven bajo razón de Verdad y Bien presentes”<sup>63</sup>.

Sin embargo y al igual que el hábito de intelecto natural, el don nos permite –no juzgar resolutivamente como la sabiduría– sino penetrar discretivamente los términos de las proposiciones que nos ofrece la Revelación. Así como cualquier hombre es capaz de aprehender la evidencia del principio de no contradicción a través de la razón común de ente; así también y de modo análogo, el cristiano puede percibir certeramente la compatibilidad o incompatibilidad de las proposiciones con la fe, según lo enseñado por el Aquinate hablando del fruto del don de intelecto: “La perfección del (don de) entendimiento sigue a la fe en cuanto virtud, y esa perfección del entendimiento conlleva una certeza especial de la fe”<sup>64</sup>. Sin embargo, Santo Tomás enseña que esta percepción certera no constituye un efecto propio de la virtud de fe sino es fruto de la caridad formadora de la fe, puesto que esta virtud perfecciona sólo al entendimiento pudiendo convivir incluso en el alma que ha perdido la amistad con Dios: “La distinción entre fe formada y fe informe se basa en lo que concierne a la voluntad, es decir, la caridad, y no en lo que concierne al entendimiento. De ahí que no sean hábitos distintos el de la fe formada y el de la fe informe”<sup>65</sup>.

Que la contemplación cristiana –ubicada entre la filosófica y la beatífica– tienda al conocimiento místico, no debe hacernos relegar su aspecto especulativo, sobre todo, porque la firmeza de nuestra doctrina debe ampararse en argumentos objetivos y examinables y no tanto en experiencias subjetivas y personales. Como explica el P. Ramírez, ambos conocimientos beben el mismo depósito revelado y constituyen una sola doctrina cristiana pues “no hay dos vidas ni dos doctrinas cristianas, sino diferentes grados de la misma vida y de la misma doctrina”<sup>66</sup>.

Luis E. Larraguibel Diez  
*Universidad Católica de La Plata (UCALP)*  
luis.larraguibeldiez@ucalpvirtual.edu.ar

<sup>63</sup> S. RAMÍREZ, “Tractatus II: De vita activa et contemplativa”, n.74.

<sup>64</sup> II-II, q.8, a.8, ad 2.

<sup>65</sup> II-II, q.4, a.4.

<sup>66</sup> S. RAMÍREZ, “Boletín de Teología Dogmática”, ed. cit., p.241; Cf. F. MARÍN-SOLA, *L'évolution homogène du Dogme catholique* (2 vol.), Fribourg, Saint-Paul, 1924, I, pp. 372-391

## Referencias bibliográficas

ARINTERO, J.G. (1956). *Cuestiones Místicas*, introd. por S. LOZANO. Madrid: BAC.

ARISTÓTELES (1857). *Categorías en Opera Omnia*. Paris: Didot

BÁÑEZ, D. (1591). *Commentaria in Summam Theologicam (In Primam Pars)*. Ed. Venetiis.

CAYETANO (1888-1906). *Commentaria in Summam Theologicam (In Primam Secundae)*. Ed. Leonina, Romae: Ex Typographia Polyglotta.

CEUPPENS, F. (1928). De donis Spiritus Sancti apud Isaiam. *Angelicum* 5, 525-538.

FROGET, B. (1899). Les dons du Sain-Esprit. Leur nature, leur role et leur role dans la vie chretienne”. *Revue Thomiste* 7, 530-568.

GARDEIL, A. (1902-1950). Dons du Saint-Esprit. *Dictionarie de théologie catholique*. Paris: Letouzey et Ané, IV, col.1728-1781

JUAN DE SANTO TOMÁS (1948). *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana*, trad. e introd. por I. MENÉNDEZ-REIGADA. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Instituto “Francisco Suárez”).

LOTTIN, O. (1929). Les dons du St. Esprit chez les théologiens depuis Pierre Lombard jusqu’à St. Thomas d’Aquin. *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 1, 41-61.

— (1930). Les classificattions des dons du Saint-Esprit au XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècle. *Revue d’ascétique et de mystique* 1, 1930.

MARÍN-SOLA, F. (1924). *L’evolution homogène du Dogme catholique* (2 vol.). Fribourg: Saint-Paul.

PERRIOT, F. (1898). *De l’inhabition du Saint-Esprit dans les âmes justes* du R.P.Froget. *L’Ami du Clergé*, 762-766; 1662-1666.

RAMÍREZ, S. (1925). Boletín de Teología Dogmática. *La Ciencia Tomista* 31, 238-276.

— (1938). “Doctrina Sancti Thomae Aquinatis de distinctione inter habitum et dispositionem”. *Studia Anselmiana* 7-8, 121-142.

— (1973) *Opera Omnia* (tomus VI: *De habitibus in communi*, 2 vol.), editio prae-parata a Victorino Rodríguez. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Instituto Filosófico “Luis Vives”).

— (1974). Tractatus I: De Donis Spiritus Sancti et Tractatus II: De vita activa et contemplativa. En *Opera Omnia* (tomus VII: *De donis Spiritus Sancti deque vita mystica*, 1 vol.), editio prae-parata a Victorino Rodríguez. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Instituto Filosófico “Luis Vives”).

— (1992) *Opera Omnia* (tomus IX: *De Gratia Dei*, 2 vol.), ed. prae-parata a Victorino Rodríguez. Salamanca: BTE.

- THOMAE DE AQUINO (1856). *Scriptum super Sententiarum*. Textum Parmae.  
— (1953). *Quaestiones Disputatae De Virtutibus*. Textum Taurini.  
— (1962). *Summa Theologiae*. Matriri: BAC  
— (1967). *Suma contra Gentes*. Matriri: BAC  
— (1969). *Expositio super Isaiam*. Textum Leonino.