



LA NOCION DE SOBRENATURAL EN A. AMOR RUIBAL

JESUS POLO

La obra filosófica-teológica de AMOR RUIBAL viene obteniendo, con los años, un creciente interés (1). A ello ha contribuido, en primer lugar, la biografía publicada por

(1) Una muestra fehaciente de ello la ofrece la bibliografía cada día más abundante. Véase, a este respecto, CASAS BLANCO, *Bibliografía sobre A. Ruibal*, en "Crisis" 16 (1969) 385-418. Es el elenco bibliográfico más completo que existe de lo publicado hasta el 31 dic. 1968. Entre los estudios aparecidos posteriormente, además de los publicados en el número extraordinario dedicado a A. Ruibal en el 1^{er} Centenario de su nacimiento (año 1969) por las revistas "Estudios" y "Compostellanum", cabe destacar los siguientes: DELGADO VARELA, J. M., O. de M., *Los elementos en A. R. y en Platón*, en "Crisis" 16 (1969) 437-451; IDEM, *La persona de Dios según A. R.*, en "Pensamiento" 25 (1969) 351-369; LÓPEZ QUINTÁS, A., O. de M., *Correlacionalidad de lo real y razón analéctica*, en su obra *Filosofía Española Contemporánea*, BAC, Madrid 1970, pp. 38-93; IDEM, *Fecundidad actual del pensamiento ruibaliano*, en "Pensamiento" 26 (1970) 5-31; MUÑOZ, J., S. J., *La relación en el "correlacionismo" de A. R.*, en "Crisis" 16 (1969) 419-435; ORTIZ OSES, A., *Filosofía española y filosofía europea. Para una confrontación de A. R. con la filosofía de Heidegger*, en "Giorn. di Metafis.". (Génova) 26 (1971) 171-184; IDEM, *Introducción al pensamiento de A. R. Una revisión de su filosofía*, en "Rev. de Occid". n. 108 (1972) 408-418; RIVERA DE VENTOSA, E., *Mediación en Hegel y correlación en A. R.*, en "Natur. y Gracia" 16 (1969) 397-404; ROJO SELJAS, J. L., *Introducción a las fuentes de A. R.*, en "Atlántida" 7 (1969) 632-644; SILVA, E., *En torno a unos inéditos de A. R.*, en "Salmanticensis" 16 (1969) 389-395.

D. Avelino GÓMEZ LEDO (2) y las amplias facilidades que este ilustre amorrubalista, durante los años en que fue depositario del material inédito, concedió a los interesados. Muchos pudimos conseguir entonces copias mecanografiadas de diversos opúsculos entonces no publicados del Canónigo de Compostela (3).

Significó un nuevo impulso la aparición, en la revista "Compostellanum", de varios trabajos de A. RUIBAL. Precisamente el número inaugural de la revista, en 1956, ofrecía el titulado *Naturaleza y sobrenaturaleza* (4). A continuación, en el mismo año, se inició la publicación de *María Mater et Universalis Hominum Mediatrix* (5) y, a partir de 1960, se llevó a cabo la reedición de la obra

(2) *A. Ruibal o la sabiduría con sencillez*, Impr. Orellana, Madrid 1949. Es hasta el presente la única biografía de A. R. El libro está enriquecido con amplias citas de textos entonces inéditos. Algunos datos biográficos han de completarse con los nuevos detalles y precisiones que aduce CASAS BLANCO en la Introducción a la nueva edición de *Los Problemas Fundamentales de la Filosofía y del Dogma*, a que hago referencia más abajo.

(3) Me complace manifestar públicamente haber sido beneficiario de la solícita y siempre generosa amabilidad de D. Avelino, a quien deseo rendir tributo de agradecimiento desde la humildad de estas líneas. Gracias a su atención, pudimos trabajar varios compañeros sobre el pensamiento de A. R., ya desde el año 1949, en las tesinas de Licenciatura en Filosofía y Teología, en la Universidad de Comillas.

(4) "Compostellanum" 1 (1956) 171-302. Esta edición está hecha sobre una copia mecanografiada del original, facilitada por GÓMEZ LEDO. La introducción y anotaciones al texto, del Dr. REY MARTÍNEZ, son, aún hoy, muy valiosas. Este escrito pertenece, sin duda alguna, a *los Problemas...* puesto que del tema que en él se trata había prometido A. R., en *los Problemas...*, I, p. 102, que hablaría en otro capítulo de la obra.

(5) "Compostellanum" 1 (1956) 623-711; 2 (1957) 98-168; 3 (1958) 463-516. Edición hecha sobre el *manuscrito original* de la obra que, con este título, compuso A. R. en latín a petición de la S. Sede en 1925, como miembro de la Comisión Teológica Española —con el Dr. GOMA Y TOMÁS y el P. BOVER, S.J.— encargada de estudiar la Mediación Universal de Ntra. Señora. Conviene advertir que el editor, Dr. REY MARTÍNEZ, nos dice en la Introd. primera que al final de la obra sigue "una copiosa antología de himnos griegos", l. c., p. 621. Sin embargo, en la Introd. final, manifiesta que no se publica ni el argumento teológico noveno ni los himnos indicados, porque "no viene a ser, según afirmación del mismo autor, más que una amplicia recapitulación de lo anteriormente expuesto, acompañada de copiosa aportación de testimonios patristicos: "Oeconomiae

del Card. PECCI, cuya traducción había publicado con amplias anotaciones el mismo A. RUIBAL el año 1901 (6). La labor de edición y anotación de estos títulos, realizada por el Dr. REY MARTÍNEZ, director de la revista, es digna de todo encomio.

El año 1964 el Dr. CASAS BLANCO publicó *Cuatro Manuscritos Inéditos* (7), todos ellos pertenecientes a la obra de A. RUIBAL *Los Problemas Fundamentales de la Filosofía y del Dogma*. Advertía oportunamente CASAS BLANCO que la edición estaba hecha sobre el texto original autógrafa.

Mediationis in vita gratiae gignendae generalis conspectus, quo et Maternitas et Mariae Mediatio erga humanum genus firmatur solidaturque”, *L. c.* 3 (1958) 447.

(6) He aquí la ficha completa de esta obra: Card. J. PECCI, *Doctrina de Sto. Tomás acerca del influjo de Dios en las acciones de las criaturas racionales y sobre la Ciencia Media*. Trad. del italiano, con EXPOSICIÓN CRÍTICA Y UN ESTUDIO DE LOS PUNTOS FUNDAMENTALES DE LA PRESENCIA Y COOPERACIÓN DIVINAS, por el Dr. D. A. AMOR RUIBAL, prof. en las Facultades de Teología y Derecho Canón. de la Universidad Pont. Compostelana. Tipogr. Galaica, Santiago 1901. Págs. 151. Medidas 22×17. Es un libro cuya presentación tipográfica resulta, cuando menos, curiosa. Se inicia la obra con *Dos palabras de Introducción*, que ocupa cuatro páginas, con la firma del autor y la fecha “Dic. 31 de 1900”. A continuación empieza el texto de la obra traducida. Y en la misma página, en *nota* que se extiende a todo lo largo de las páginas restantes, va el ESTUDIO DE LOS PUNTOS FUNDAMENTALES bajo el título *Estudio previo del traductor*, recogido en letra diminuta y sin ningún epígrafe. Volviendo al texto, en él encontramos en letra mayor el original del Card. PECCI y, en letra menor e intercalándose a trozos dentro del texto original, los comentarios críticos de A. R., que ocupa siempre más espacio que los de PECCI.

La nueva edición, en “Compostellanum” 5 (1960) 65-162, 573-536; 6 (1961) 141-164; 7 (1962) 421-455. Presentada y anotada también por REY MARTÍNEZ.

Esta obra resulta especialmente interesante porque nos sirve para comprobar la evolución del pensamiento de A. R. en varias cuestiones metafísicas de gran importancia.

(7) Gredos, Madrid 1964. Los cuatro opúsculos son *Los principios donde recibe el ente la existencia, Naturaleza y Sobrenaturaleza, Existencia de Dios y Existencia de Dios según mi exposición*. Edición, introd. crítica y notas del Dr. CASAS. El texto de los dos últimos trabajos ha sido *refundido* por el editor, según él mismo nos advierte en la Introd., p. 46-53, bajo un título único. Por ello, en los momentos precisos, va guiando al lector con oportunas llamadas. No obstante, juzgo que el respeto a un texto original inédito —respeto que Casas profesa mantener— exigía su publicación íntegra y sin refundiciones.

Se echaba de menos una nueva edición de *Los Problemas...* dada la imposibilidad de conseguir hoy esta obra, agotada en sus diez tomos hace ya muchos años. Por fin, se ha comenzado su publicación, preparada con todo esmero por el Dr. CASAS BLANCO (8). Cabe esperar que con la reedición de esta obra, la más importante de A. RUIBAL en los campos filosófico y teológico, los estudios sobre el pensamiento de este autor entren en una etapa decisiva, puesto que en ella se incluirá, según nos indica el editor, la totalidad de títulos póstumos e inéditos pertenecientes a esta magna obra.

Atraído hace tiempo por el pensamiento filosófico-teológico de A. RUIBAL, que según creo apunta, como a intencionalidad última, a una rigurosa sistematización científica del Dato Revelado, uno de los puntos en que se han centrado mis análisis es el tema de *Lo Natural y lo Sobrenatural: sistematización científica de su distinción y nexa* (9).

El presente artículo se sitúa en una zona introductoria a la cuestión indicada. No incluye ningún aspecto de la aludida sistematización. Esta exige mucha mayor amplitud. Implica, según A. RUIBAL, la determinación científica del concepto de potencia obediencial y del de naturaleza, para poder abordar luego el estudio de lo sobrenatural en sí y en sus relaciones con lo natural.

El objetivo de este estudio es ofrecer la noción de lo sobrenatural tal como fluye —según A. RUIBAL— de los Datos de la Revelación y de la doctrina del Magisterio de la Iglesia. Es el primer paso, obligado paso, de un quehacer auténticamente teológico, del que nuestro autor no se dispensa.

(8) A. RUIBAL, *Los problemas Fundamentales de la Filosofía y del Dogma*. Nueva edición e introducción de S. CASAS BLANCO. Tomo I. C.S.I.C., Madrid 1972. Pronto aparecerá en esta revista una recensión de esta obra.

(9) Es el título de un amplio estudio monográfico, cuya publicación espero ofrecer al público en fecha próxima.

Para determinar la noción de sobrenatural y su división, suele iniciarse el tema exponiendo las diversas acepciones de “naturaleza” y “natural”. Así lo hace también A. RUIBAL en su escrito *Naturaleza y Sobrenaturaleza*. Este será, pues, el orden que aquí seguiremos (10).

A) ACEPCIONES DE “NATURALEZA” Y DE “NATURAL”

Comienza diciendo A. RUIBAL que “la *naturaleza* puede tomarse en múltiples acepciones más o menos convencionales, de las cuales no hemos de ocuparnos. A nuestro objeto señalaremos las principales” (11). Estas son las que recogeremos a continuación:

1. Aceptación etimológica

En este sentido,

a) *naturaleza*, proveniente de *natura*, tiene las mismas variantes significativas que *nascor*; corresponde, pues, a nacimiento, origen. Es la misma acepción que tiene entre los griegos.

Así la utiliza p. ej. ARISTÓTELES cuando escribe: “*Natura vero dicitur uno quidem modo eorum qui nascuntur generatio*” (12). Tal es también el sentido que le da S. PABLO cuando dice: “*Eramus natura filii irae*”, dirigiéndose a los Efesios (13), o cuando escribe a los Gálatas: “Nos

(10) En adelante utilizaré las siglas siguientes:

— PFFD: *Los Problemas Fundamentales de la Filosofía y del Dogma*. 10 vol. Santiago (1914)-1936.

— NS-CB: *Naturaleza y Sobrenaturaleza*, edición de CASAS BLANCO en *Cuatro Manuscritos Inéditos*, 1964. A continuación, indicaré la *página del libro* de CASAS.

— ExD: *Existencia de Dios*, apud CASAS BLANCO, o. c.

— NS-RM: *Naturaleza y Sobrenaturaleza*, edición de REY MARTÍNEZ en “*Compostellanum*” 1 (1956) 171-302. Al usar esta edición, cito la *página correspondiente de la revista*.

(11) NS-CB, 186. Sobre esta cuestión, cfr. *Ibid.*, pp. 186-200.

(12) *Metaph.*, V, 4. Φύσις λέγεται ἓνα μὲν πρότον ἢ τῶν φυσικῶν γένεσις, B, 1014 b 16. Citado por A. RUIBAL, *Ibid.*, 188.

(13) Eph. 2, 3; cit. *ibid.*

natura [sumus] judaei”(14). Aquí radica en opinión de LACTANCIO, el error de antiguos “philosophi”, que llegaron a decir “naturam esse rerum omnium matrem, quasi dicerent omnia sponte sua esse nata (15). Puede verse también en S. AGUSTÍN este mismo sentido, en varios lugares de sus obras (16).

b) Correlativamente, *natural* significa, en esta acepción etimológica, “todo lo que se adquiere con el nacimiento, pertenezca a la naturaleza o sea añadido a ella (17).

En este sentido se llama “natural” el *pecado de origen*. Y en la misma acepción del vocablo se dicen “naturales” las *imperfecciones* con que un ser concreto viene a la existencia; tal es, p. ej. la significación que le da S. AGUSTÍN: “Id enim erit cuique rei naturale, quod Ille fecerit a quo est omnis modus, numerus, ordo naturae” (18).

Dentro de esta misma significación conceptual, se dice natural “todo lo que guarda conformidad con la naturaleza, aunque no pertenezca a ella” (19). En esta acepción S. AGUSTÍN, interpretando el pasaje de la epístola *Ad Romanos* 2, 14, “cum enim gentes, quae Legem non habent, *naturaliter* ea, quae Legis sunt, faciunt...”, incluye la *gracia* en el “naturaliter” paulino, diciendo, a la inversa, que el pecado es “contra naturam” (20).

(14) Gál. 2, 15; cit. *ibid.*

(15) *Divinarum Institutionum*, III, c. 28; PL, 6, 437; *ibidem*.

(16) Cfr. p. e., *Retractat*, I, c. 10; PL, 32, 600; *Ibid*, c. 15, 6; PL, 32, 610. A estas someras referencias que A. R. aduce en este punto, podían añadirse las de otros muchos autores. Pero evidentemente esto rebasaría la finalidad que se impuso. Cabría no obstante, indicar que de esta acepción de *naturaleza* comienza haciéndose eco, para derivar luego a otras significaciones, S. TOMÁS en *STh*, 1, 29, 1, ad 4^{um} y en 3, 2, 1, c; *In V metaph*, lect. 5; *In Phys*, lect. 1. Lo mismo RIPALDA, *De Ente Supernaturali*, dist. 1, s. 1, n. 1. Y de STO. TOMÁS recogen estas diversas acepciones, más o menos literalmente, los autores posteriores y los manuales modernos de Teología. Cfr. p. e. SCHEEBEN, *La Dogmatique*, (versión de Bélet) III, pp. 408-411; GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione*, I, p. 197; etc.

(17) *NS-CB*, 197.

(18) *Contra Faustum*, 26, c. 3; PL, 42, 480.

(19) *NS-CB*, *ibid.*

(20) He aquí el texto de S. AGUSTÍN: “Nec moveat quod *naturaliter* eos dixit, quae Legis sunt facere, non Spiritu Dei, non fide, non



Es oportuno recoger aquí la observación que hace el P. GARRIGOU-LAGRANGE, a propósito precisamente de la significación *etimológica* de *natural* y el uso que se ha hecho, en cuestiones de *Gracia* fundándose en ella: “Plures merito notant: cum vox *naturale* hoc modo idem sonet ac *originale*, seu id quod cum origine connectitur, aliquando *sensu lato et improprio* adhibita fuit ad significandum: 1.^o *donum vere supernaturale*, quod cum origine connectitur, vg. sanctitas originalis Adamo collata in sua creatione a quibusdam Patribus hoc sensu vocata est naturalis; 2.^o *donum gratuitum* quod perficit naturam intra limites suae conditionis, vg. immunitas a concupiscentia. *Hodie vero, ad tollendas aequivocationes* (Baii et Jansenistarum) *talis dicendi modus sedulo vitari debet*” (21).

AMOR RUIBAL, que no hace aquí ninguna indicación parecida, tiene en cuenta el consejo, según puede observarse en sus propias palabras: “lo que guarda conformidad con la naturaleza, *aunque no pertenezca a ella*” (22).

2. Aceptación cosmológica concreta

En esta aceptación “derivada de la anterior”,

gratia. Hoc enim agit spiritus gratiae, ut imaginem Dei, in qua naturaliter facti sumus, instauret in nobis. Vitium quippe contra naturam est, quod utique sanat gratia [...]. Proinde naturaliter homines quae Legis sunt faciunt: qui enim hoc non faciunt, vitio suo non faciunt. Quo vitio lex Dei est deleta de cordibus; ac per hoc, vitio sanato, cum illic scribitur, fiunt quae legis sunt naturaliter: non quod per naturam negata sit gratia, sed potius per gratiam reparata natura”, *De Spiritu et littera*, c., 27, n. 47; PL. 44, 229.

Que el pecado sea “contra naturam” lo dice S. Agustín entre otros pasajes, en el conocido texto: “Sed nec ipse homo contra naturam quidquam facit nisi cum peccat”, *Contra Faustum*, 26, c. 3; PL, 42, 480. Cfr. etiam *De Genesi ad litteram*, c. 1; PL, 34, 221. Pueden verse en LUBAC, *Surnaturel*, 1946, pp. 377-379, otros textos patristicos en que los dones de la inocencia original son llamados *naturales* en contraste con las miserias que siguen al pecado, que se llaman *sobreañadidas*.

(21) *De Revelatione*, I, p. 197, nota. El subrayado es mío. Idéntica observación había hecho HARENT, *Surnaturel et Deification*, en “Etudes” 93 (1902) 147.

(22) El subrayado es mío.

a) *naturaleza* significa “ora *una* entidad corpórea según su ser físico, ora la *colección de todos* los seres que nacen y crecen en el Universo, y aun el *Universo* mismo en cuanto producido y fuente de producciones” (23).

Es una significación “muy común entre los filósofos aristotélicos y los escritores eclesiásticos” y “de los filósofos la tomaron los teólogos entre los cuales suele pasar dicha acepción como de Aristóteles” (24).

b) Consiguientemente, *natural* se dirá “todo elemento de los seres de la naturaleza física, todo lo que de estos dimana y el conjunto mismo que constituye el Universo” (25).

3. *Acepción cosmológica abstracta*

He aquí otra acepción “común entre filósofos y teólogos que también suelen atribuir a Aristóteles” (26).

a) *Naturaleza* significa, en este sentido, “la universalidad de fuerzas y leyes que se manifiestan en el Univer-

(23) *NS-CB*, 189. El subrayado es mío.

(24) *Ibidem*. AMOR RUIBAL cita en este pasaje a RIPALDA, *De Ente Supernaturali*, I, disp. 1, s. 1, n. 4, donde aparece efectivamente recogida esta significación. Puede verse también en SCHEEBEN, *La Dogmatique*, III, p. 409, que la aduce a continuación de la que AMOR RUIBAL va a llamar *ontológica estática y ontológica dinámica*. Esta leve diferencia de colocación no tendría mayor interés de no conocer la doctrina filosófica de AMOR RUIBAL sobre el conocimiento.

(25) *O. c.*, 198.

(26) *O. c.*, 189. Repite aquí AMOR RUIBAL lo que ya ha dicho antes: “que suelen atribuir a ARISTÓTELES”. El opina, en efecto, que tal significación no se encuentra en la obra del Estagirita. Y se detiene exponiendo los sentidos que “φύσις” tiene en ARISTÓTELES y la transformación que el concepto recibe en la Escolástica, cfr. *ibid.*, 192-197. Del mismo tema se ocupa directamente en *PFFD*, X, 6-29. Indirectamente, en relación con conceptos afines, siendo una cuestión que entra de lleno en la parte histórico-crítica de su obra, la trata en otros muchos lugares. He aquí los principales: *PFFD*, V, 54-75. 398-405; VI, 561-591; VII, 392-406; IX, 447-457; *PEE* 89-95. 125-127. Posteriormente, el problema ha sido estudiado de nuevo con amplitud. Cfr. E. GILSON, *L'esprit de la Philos. Médiévale*, 1948, 345-364, que aduce abundante bibliografía. Respecto del tema de la creación, cfr. también MANSER, *La Esencia del Tomismo*, 2.ª edic., trad. de V. García Yebra, C.S.I.C., Madrid, 1953, 633-678. Prescindo aquí de la cuestión por ser ajena a mi trabajo.



so sensible". Concepto éste de *naturaleza*, en cuanto conjunto abstracto de leyes del Universo", que "es relativamente reciente" (27).

b) *Natural* se llama entonces "a todas y cada una de las leyes de la naturaleza y a todo aquello que la naturaleza exige, sea para mantenerse dentro de esas leyes, sea para alcanzar su fin, y, por consiguiente, también lo que es necesario para el ejercicio de las propias facultades" (28).

Por esta razón, se dice "natural" la *cooperación* que Dios presta a las acciones de las creaturas: "La cooperación y concurso divino en los actos propios de cada naturaleza es tan natural como la existencia de ésta, a pesar de que dicho concurso es intervención del Ente Infinito" (29).

Ahora bien, la naturaleza, en este sentido de que hablamos, puede considerarse lo mismo en el individuo que en el conjunto de individuos que forman una especie. De ahí que el concepto *natural* lo mismo puede referirse a "lo exigido por la *especie* como tal" que a aquello que "es necesario para *algunos* de ellos en *orden al fin específico*". Se refiere AMOR RUIBAL a "*la variedad*" de facultades y condiciones" que puede darse dentro de los individuos de una misma especie. Por ello añade a continuación, refiriéndose al hombre: "De aquí resulta que la prestación de auxilios necesarios para el recto ejercicio natural de las humanas facultades se denomina *natural*, por muy vario que sea dicho auxilio según la variedad de facultades y condiciones personales" (30).

(27) O. c., 190.

(28) O. c., 198.

(29) O. c., 198. Recuérdese el texto de S. BUENAVENTURA: "Cum ergo dicit Augustinus quod *natura est omne quod Deus fecit* potest natura accipi tribus modis, secundum quod *facere* Dei accipitur tripliciter. Uno enim modo, *facere* dicitur Deus *creando*; secundo modo, *concreando*; tertio modo, *cooperando*. Et ita secundum quod extenditur verbum *faciendi*, extenditur nomen *naturae*", *In II Sent.*, disp. 37, dub. 2.

(30) *Ibidem*.

4. Aceptación ontológica estática

En este sentido,

a) *naturaleza* tiene la significación de:

— *ser*, “en oposición a la nada o a la negación de ser” (31). Usando esta acepción, puede decir S. Agustín, contra los maniqueos: “Omnem naturam, in quantum natura est, bonum esse; (...) si tollantur ea quae bona sunt, natura nulla erit” (32), afirmando con ello que el mal metafísico es negación de naturaleza, es decir de *ser*. En esta acepción no sólo la negación de ser sino también su *privación* se opone a naturaleza (33).

— *sustancia*, *esencia* y aun *hipóstasis* (34). “En este sentido —dice A. RUIBAL— se encuentra con frecuencia la φύσις en el lenguaje patrístico originándose de ahí no pequeñas controversias entre los antiguos sobre la hermenéutica de los PP. Griegos” (35). Es sabido que el problema partía de la identificación de φύσις-ὑπόστασις, por una parte y, por otra, de la necesidad de mantener el Dogma Trinitario y Cristológico al abrigo de interpretaciones erróneas. Hasta llegar a la fijación auténtica de conceptos del Calcedonense hubo que recorrer un largo camino de tanteos y oscilaciones, debido sin duda “a esta deficiencia filosófica” (36) que se muestra en varios PP. de la Iglesia, p. ej. S. CIRILO de Alejandría (37).

(31) O. c., 190.

(32) *Contra epist. Manichaei*, c. 33, n. 37; PL 42, 199. He aquí otros textos: “Omnis natura, in quantum natura est, bona est”, *De lib. arbitr.*, 3, c. 13, n. 36; PL 32, 1289; “Neque enim ulla natura mali est, sed amissio boni hoc nomen accepit”, *De Genesi ad litt.*, 8, c. 14, n. 31; PL 34, 384; “Quattropter natura est in qua nullum malum est, vel etiam in qua nullum potest esse malum; esse autem natura, in qua nullum bonum sit non potest. Proinde nec ipsius diaboli natura, in quantum natura est, malum est”, *De Civit. Dei*, 19, c. 13, n. 2; PL 41, 641. En cuanto al origen neoplatónico de la doctrina del mal como *negación del bien*. Cfr. A. RUIBAL, *PFFD*, IV, 26 y 175 nota.

(33) Cfr. *NS-CB*, 187.

(34) Cfr. *Ibid.*, 190.

(35) *Ibid.*

(36) A. RUIBAL, *PFFD*, V, 398. En este tomo, pp. 397-404, hace un breve resumen de la historia doctrinal del pensamiento de los griegos y de los latinos.

(37) Cita A. RUIBAL algunos conocidos pasajes, tomándolos de

Además de esta significación *concreta e individual* de φύσις, se encuentra otra acepción, la *abstracta*, “en cuanto especie o esencia específica”, que es la acepción que “prevalió generalmente entre los antiguos” (38). Tal es el sentido que recoge S. JUAN DAMASCENO de la tradición patristica: “Natura quidem, secundum Sanctos Patres, commune quiddam est et indefinitum [...] ut uno verbo dicam, natura est illud quod commune est, ut humanitas” (39). En este mismo sentido se había expresado S. AGUSTÍN, entre los latinos: “Nam et ipsa natura nihil est aliud, quam id quod intelligitur in suo genere aliquid esse. Itaque, ut nos jam novo nomine ab eo quod est esse, vocamus *essentiam*” (40).

PETAPIO, *De Incarnat*, 6, c. c, n. 2, en que S. CIRILO, plenamente ortodoxo en la explicación del Dogma cristológico, usa sin embargo una *terminología* defectuosa al afirmar que en Cristo se da “μία φύσις τοῦ Λόγου σεσαρκωμένη”, *Epist.* 46, 2; *PG* 77, 241; de forma que antes de la unión se dan δύο φύσεις y, en cambio, ya realizada la unión, afirmamos “ut Sancti Patres dixerunt μίαν φύσιν τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένην”, *Epist.* 45; *MG*, 77, 232. También en su *Apologeticum contra Theod.*, *Anatem.* 2, usa el término φύσις como sinónimo de ὑπόστασις: “ἡ τοῦ Λόγου φύσις, ἦγον ἢ ὑπόστασις”, *PG* 76, 401.

Nótese que en la *interpretación* de los Padres, así en el tema cristológico como, sobre todo, en el trinitario, A. RUIBAL no acepta la postura de quienes afirman que algunos P. “minus recte sentierunt”, como afirmó PETAPIO de los PP. antinecenos —aunque luego corrigió su propio pensamiento— ni la de los teólogos que, en el extremo opuesto, tratan de explicar las expresiones patristicas partiendo de la fijación posterior auténtica del Dogma. Está de acuerdo, en cambio, con el *método* que adopta D’ALES en su estudio *La Théologie de Tertullien* e historiadores de los Dogmas como TIXERONT, cfr. *PFFD*, V, 325, nota. La razón que aduce —y que para él tiene íntima conexión con su teoría del *conocer valorativo*— es que el Cristianismo no es una *gnosis* es decir, “una concepción científica, ni del orden de naturaleza ni del orden de sobrenaturaleza, aunque en él existan elementos suficientes para constituir la en contacto con la filosofía”, *PFFD*, V, 318, sino una *didajé*. Cfr., sobre esta cuestión y sus derivaciones, *PFFD*, I, 312; V, 86-92. 319-344 y *Símbolos y Evolución*.

(38) *NS-CB*, 191.

(39) Φύσις μὲν, οὖν, ἐστίν, κατὰ τοὺς ἁγίους εἰπεῖν Πατέρας, τὸ κοινόν καὶ ἀόριστον [...] Καὶ ἀπλῶς εἰπεῖν, φύσις ἐστὶ τὸ κοινόν· οἷον ἡ ἀνθρωπότης, *De duabus in Christo Voluntatibus*, n. 4; *PG*, 95, 132-133, cfr. A. RUIBAL, *ibid.*

(40) Subraya el mismo A. RUIBAL, *ibid.*, nota 16. El texto de S. AGUSTÍN, en *De moribus manichaeorum*, 2, c. 2, n. 2; *PL*, 32, 1346.

b) *Natural*, de acuerdo con esta acepción de naturaleza, significa “todo lo que es *esencial* y todas las perfecciones e imperfecciones, propiedades y efectos, entitativamente considerados, que responden a una esencia” (41). Es, pues, lo que constituye o integra una esencia sea individual sea específicamente considerada. Además, todo lo que de ella, sea en el aspecto individual sea en el específico, se considera dimanante, p. ej., la risibilidad en el hombre.

Pero no sólo esto. También se llama natural todo lo que, aunque no pertenezca a una naturaleza, es, sin embargo, en comparación con ella, *proporcionado*. Por eso añade, A. RUIBAL “no es necesario que [tales perfecciones, propiedades, efectos...] pertenezcan a la naturaleza para que sean elementos naturales” (42). Basta con que, “entitativamente considerados”, sean *proporcionados* a la esencia de que se dicen naturales.

5. *Acepción ontológica dinámica*

Es la última significación que recoge y comenta A. RUIBAL. Según ella,

a) *naturaleza* es el principio operativo de los seres.

No dice aquí A. RUIBAL, sin duda porque siendo tema ampliamente tratado por él en otras partes de *PFFD* lo da por supuesto, que esta significación es frecuente también en la Escolástica, como manifiestan las palabras de Sto. TOMÁS: “*essentia speciei vocatur etiam natura. Et hoc modo Boetius naturam definit [...]. Sic ergo nunc loquimur de natura secundum quod natura significat essentiam, vel quidquid est, sive quidditatem speciei*”, *STh* 3, 2, 1; cfr., etiam 1, 29, 1 ad 4^{um} etc. Ver también Cardenal MERCIER, *Métaphysique Generale*, Louvain 1905, p. 133; Cardenal ZIGLIARA, *Summa Phil., Ontologia*, Paris 1912, p. 367.

(41) *NS-CB*, 198.

(42) *Ibid.* En este sentido, sintentizando en breves palabras las diversas acepciones de *natural*, dice el P. GARRIGOU-LAGRANGE: “*Sic naturale est pro quolibet ente, quod ei proportionatur vel determinatur secundum suam naturam*”, *De Revelat.*, I, p. 198. El subrayado es mío. Antes había dicho SCHEEBEN: Se llama también “naturales” “*todos los bienes de un individuo que son verdaderamente un bien para él o conformes con su naturaleza*”... *La Dogmátique*, III, p. 411. El subrayado es mío.



Tal es el concepto que de la naturaleza presenta ARISTÓTELES, para quien la φύσις es “el principio dinámico concreto, razón total de la existencia de la cosa y expresión de esencia, de su evolución y de su finalidad intrínseca” (43). Los caracteres fundamentales de este *principio dinámico* son “el constituir la génesis del hecho externo y ser principio inmanente de donde proviene el ente como hecho externo”. De ahí que, en ARISTÓTELES, puedan llamarse φύσις lo mismo la *materia* que la *forma*, puesto que “de su síntesis resulta la realidad corpórea” (44).

De ARISTÓTELES pasa esta acepción a la Escolástica, que modifica el concepto aristotélico para que pueda utilizarse también respecto de Dios y los espíritus. “Por eso, la φύσις, en este sentido, limitase a ser teológicamente “principio intrínseco de operaciones”, prescindiendo del carácter de éstas y de que el término de ellas sea intrínseco o extrínseco” (45).

b) *Natural*, significa entonces “toda actividad o energía propia de una naturaleza, todo fenómeno que se efectúa según las leyes comunes del Universo y de la Providencia, y la ordenación a un fin, en cuanto correspondiente por su esencia a dicho ser, o al cual está éste destinado en la creación y por la creación” (46).

Dentro de esta acepción *dinámica* de naturaleza, se llama también *natural* “todo don divino que, aunque gratuito, no eleva la naturaleza a obras sobrenaturales, sino que tan sólo fortifica y corrobora la acción puramente natural” (47). Se trataría, en este caso, de una intervención especial de Dios, pero con un efecto que, entitativamente considerado, no sobrepasaría la *proporcionalidad*

(43) O. c., 192. Ver allí mismo, y en pp. sigtes., una exposición más amplia de este punto, con sus referencias bibliográficas.

(44) *Ibid.*

(45) *Ibid.*, cfr. *STh.* 3, 2, 1; Card. MERCIER, *Métaphys. Générale*, p. 31-32. Dice el P. GARRIGOU-LAGRANGE: “Natura in qualibet re est ejus essentia ut principium radicale operationum et passionum, quae ei per se conveniunt. Sic natura dicitur analogice de natura divina et de naturis creatis”, *De Revelatione*, I, p. 198.

(46) O. c., 198. Cfr. SCHEEBER, *La Dogmatique*, III, p. 411.

(47) O. c., 199.

con la naturaleza. Con el mismo derecho, pues, que tal efecto puede llamarse *natural*, podrá decirse, atendiendo a otro aspecto, *sobrenatural quoad modum*.

He aquí las principales acepciones de *naturaleza* y de *natural* que interesan para el problema que aquí se trata: precisar el concepto de sobrenatural.

6. *Fundamentación de la validez de estas acepciones*

Pero dar ahora por *válidas*, al menos fundamentalmente, estas significaciones para poder seguir adelante en la investigación, significa que se hace una *opción filosófica básica*. En efecto, es claro que se trata de un concepto que “no puede establecerse sin una previa teoría general ontológica y psicológica; [...] Sin esto no es posible convenir nunca sobre este punto” (48). Todas las escuelas y corrientes filosóficas, exceptuando el escepticismo, tienen su peculiar concepción en esta materia; ninguna puede renunciar a ello si pretende ser una concepción del ser y del conocer humano. Y, no obstante, son concepciones entre sí tan diversas como pueden serlo el idealismo y el positivismo, el panteísmo y el fenomenismo. Y, aun fuera de estos extremos, hay varias orientaciones distintas, cuyas diferencias vienen a mostrarse en este concepto capital. En una palabra “no puede definirse la naturaleza sino en relación con un sistema filosófico dado” (49).

¿Cuál es, según esto, la *opción filosófica* de A. RUIBAL? Cae fuera de los límites impuestos a este trabajo, el detenerme a contestar ahora con la amplitud que el interés del tema merece. Por otra parte, declarar las peculiaridades sistemáticas del concepto de naturaleza en A. RUIBAL para entender su visión de lo sobrenatural, es punto que cae dentro de la sistematización de lo sobrenatural. Así pues, contesto ahora a la pregunta propuesta en forma muy sumaria, basándome para ello, sobre todo, en la

(48) O. c., 186.

(49) O. c., 199. Cfr. etiam *ibid.*, 186 y 200.



breve introducción del escrito póstumo *Naturaleza y Sobrenaturaleza*.

He aquí las características capitales filosóficas, en que AMOR RUIBAL apoya el concepto de naturaleza (50):

1. — Existencia de un *dualismo* ontognoseológico *objeto-sujeto*, sin lo que sería imposible explicar el conocer humano. El conocer no crea el objeto sino que lo supone y a él se supedita; además, aunque parte de los fenómenos sensibles, no se queda en ellos; los trasciende.

2. — Existencia de un *dualismo* ontológico substancial *Ser Infinito-ser finito*, sin el que se haría absurda toda realidad. Esencial y fundamental diferencia, pues, que será preciso reconocer siempre. Infinitamente diversos en el ser, en el conocer y en el obrar, estos dos términos no podrán reducirse a unidad sin caer en las contradicciones del monismo absoluto (51).

3. — Esencial *dependencia de lo finito*, de la naturaleza creada, respecto del Ser Infinito; de forma que si existe alguna naturaleza que no es El, de El ha de depender en todo su ser.

Admitidos estos tres puntos, y los que en ellos se implican, AMOR RUIBAL se sitúa dentro de la gran corriente del *realismo* cristiano que es onto-gnoseológicamente un realismo, que admite la pluralidad; es decir: en el hombre la dualidad alma y cuerpo; y en el conocimiento la distinción entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido (52).

(50) Véase sobre este punto particular, *PFFD*, I, 1-100.

(51) Cfr. *NS-CB*, 183-184. También, *PFFD*, I, 5, donde dice: "Este dualismo ("de sujeto y objeto") es, en efecto, condición ontológica para que exista un ideal sobrenatural, absurdo en todo sistema monista, y base metafísica para probar la contingencia del humano conocer". En otra ocasión lo llama "dualismo fundamental", *ExD*, 234.

(52) A. R. utiliza el término "dualismo" y el de "pluralismo", incluso en un mismo texto. P. e. en este pasaje: "si, pues, existe algo que puede no ser y, por ello, proceso en los seres, lo cual es tan evidente como la existencia de éstos, es necesario que exista la relación interna de dependencia en que aquel proceso se funda, sin el cual el ser respectivo es ininteligible. De donde se sigue que el *pluralismo*, con la *dualidad* última de Ser Necesario y de seres contin-

Con esto, no está expresada la *peculiaridad* de sus teorías dentro de esta corriente filosófica indicada. Pero sí está dicho que su propia orientación no le lleva a salirse de esta línea fundamental sino a ahondar más en ella, cualquiera que sea el juicio que puedan merecer sus esfuerzos.

Dando por supuesta la validez de estas afirmaciones se ve ya cuál es el sentido básico que se aprueba y da por legítimo en las acepciones indicadas del concepto de *naturaleza* y *natural*.

7. *Síntesis: significación "física" y "metafísica"*

Hecha esta observación, que resultaba necesaria para dejar bien claro dónde se cimenta la noción de naturaleza, podemos ya volver a las acepciones antes reseñadas para *sintetizarlas* y dar paso al concepto de sobrenatural.

Todas las acepciones indicadas las reduce A. R. a "una doble significación fundamental: una significación *física* y una significación *metafísica*" (53). Ahora bien, es claro —dice A. R.— que, en nuestro conocimiento, esta segunda supone la primera, ya que "la investigación filosófica parte de los fenómenos sensibles" y que, a la vez, se contrapone a ella, "en cuanto establece los principios abstractos, que no son los fenómenos sensibles" (54). Por otra parte, la significación *física* nos da el necesario punto de partida para poder aplicar nuestros conceptos, mediante la analogía, a toda realidad espiritual y aun a Dios mismo (55).

gentes, es esencial a la realidad existente", *ExD*, 399. Y, un poco más adelante: "Hemos hablado hasta aquí de la relación de las cosas en su ser y en su inteligibilidad como base de una *interpretación pluralista del mundo*, y en especial, del *dualismo fundamental* (el Ser Absoluto y el ser limitado) que nos conduce a la afirmación del Ser Infinito". *Ibid.*, 400. Se ve, pues, que el "dualismo" de que habla A. RUBAL se encuentra dentro de la línea fundamental del realismo cristiano, en los antípodas de un dualismo anticreacionista.

(53) *O. c.*, 199.

(54) *Ibid.*

(55) *Cfr.*, *PFFD*. IX, 313-316.



Llegamos así a un concepto de “natural” que sintetiza todas las acepciones antes recogidas. Es el concepto de natural en su significación *metafísica*, que es la que nos sirve de “base para la clasificación teológica de lo natural y de lo sobrenatural” (56). Dicho de otra forma, “esta significación ontológica de *natural* y de *naturaleza* es la intermediaria entre la acepción *física* y la acepción *teológica de lo natural*” (57).

Estas últimas palabras de A. RUIBAL nos llevan a plantearnos una última cuestión, que da remate a esta presentación de las diversas acepciones de naturaleza y natural. ¿Existe una acepción *teológica* de lo natural? ¿Qué dice A. R. de esto?

8. *Acepción teológica*

Empecemos notando que, en la sumaria recopilación de acepciones del término *naturaleza*, que aparecen inmediatamente antes de la ulterior explicación que viene en páginas siguientes, A. R. recoge, en último lugar, una “acepción teológica”, que es definida con estas palabras textuales: “Significa todo lo que no es exigido por una naturaleza o por toda...” (58).

No se nos dice más. El editor del manuscrito, Dr. CASAS BLANCO, nos aclara en *nota* el estado que presenta el *manuscrito*: “Estas dos últimas líneas —dice— [...] están escritas en el borde inferior de la página [...] y con posterioridad a la primitiva redacción del contexto. La necesidad metódica advertida por A. RUIBAL, de incluir aquí una acepción “teológica” de la palabra naturaleza, junto a las enumeradas con anterioridad, parece derivarse de un texto paralelo posterior [...] (59). Este “texto paralelo posterior” es, en realidad, el que voy a recoger íntegro dentro de un momento. CASAS sigue diciendo inmediatamente: “Pero la definición que añade A. R. no parece fe-

(56) *O. c.*, 199.

(57) *Ibíd.*

(58) *O. c.*, 188.

(59) *Ibíd.*, nota 5.



liz ni admite referencia posible al concepto que examina, sino al de “sobrenaturaleza”, que no estudiará sino más adelante” (60).

Acepto del Dr. CASAS la descripción que hace del manuscrito y la relación que establece entre los dos textos. Es obligado, por otra parte, admitir que A. R. habla y admite una “acepción *teológica*” de naturaleza y natural, que comenzó a describir, dejando sin duda su ulterior declaración para el momento de volver sobre el manuscrito antes de darlo a la imprenta. Con todo, en estas palabras de la definición inacabada se nos indica la línea en que orientaba él tal exposición.

Tras de ésto, debo añadir que, en mi opinión, las palabras de A. R. —“la significación ontológica de *natural* y de *naturaleza* es la intermediaria entre la acepción *física* y la acepción *teológica* de lo natural”— expresan una idea de notable interés teológico, que dejó sin desarrollar.

Es conveniente, ante todo, recoger el texto íntegro:

“Resulta de lo expuesto que lo *natural*, como la naturaleza, tiene doble significación fundamental. Una significación *física* y una significación *metafísica*. Esta segunda significación supone la primera, en cuanto la investigación filosófica parte de los fenómenos sensibles, y se contrapone a ella, en cuanto establece los principios abstractos, que no son los fenómenos sensibles. La significación *metafísica* de lo natural es la base de la clasificación teológica de lo natural y de lo sobrenatural. De donde resulta que la significación ontológica de *natural* y de *naturaleza* es la intermediaria entre la acepción *física* y la acepción *teológica* de lo natural. He ahí por qué hemos dicho que no puede definirse la naturaleza sino en relación con un sistema filosófico dado” (61).

(60) Así concluye la *nota* indicada, del Dr. CASAS, en la p. 188

(61) O. c., 199.



Ante este texto, escrito inmediatamente a continuación de las acepciones que ya hemos recogido, parece claro que A. R. trata, en primer lugar, de *reducir a síntesis* la significación examinada. Es una forma de proceder obvia, que además pudo haber visto en otros autores (62).

Pero al hacer esta síntesis, no se limita a recoger todas las significaciones reseñadas atendiendo al contenido sino basándose en el *modo de originarse en nosotros las ideas*. Con esto parece sugerirnos dónde está el fundamento de la *verdadera síntesis*. La mente, partiendo de los fenómenos sensibles los trasciende y, trascendiéndolos, elabora un concepto objetivo de validez universal. Según él, no se dirán “naturalezas” sólo las realidades sensibles, sus propias operaciones, etc., sino también —análogicamente— las realidades espirituales y Dios mismo. Y toda realidad posible. Consiguientemente, sucederá lo mismo con el término “natural”. *Natural* será *todo lo que constituye o integra cualquier realidad, toda actividad que de ella fluye, toda acción por ella recibida* (en cuanto esto sea posible, según tal naturaleza pueda o no ser compuesta de acto y potencia) en cuanto tal *pasión* entra en la ordenación de tal naturaleza a su propio fin, *todo orden al fin propio, y todo lo que pueda concebirse como exigido por cualquier ser o por cualquier conjunto de seres para que ni su ser ni su obrar puedan llamarse vanos*.

Más aún, la mente, partiendo de los fenómenos sensibles y trascendiéndolos, llega a una radical diferenciación substancial entre una Naturaleza Infinita y todas las demás, actuales o posibles, finitas. Y ve, además, que la única explicación del ser, del obrar y de las leyes que ri-

(62) P. e. en RIPALDA, autor evidentemente utilizado por A. R. en todo este escrito, que reduce a *cuatro* las ocho que antes fue analizando, con estas palabras: “Prima notio Dialecticorum propria, Philosophiam etiam, Metaphysicam, et Theologiam transcendens, quae naturam pro cuiusque rei essentia et quidditate; secunda, propria Metaphysicae, quae pro substantia completa ut a subsistentia distinguitur; tertia Physica, quae pro substantia incompleta, ut materia et formam comprehendit: quarta denique theologorum disputatione frequentissima, quae pro ea aggregatione rerum, quae ab ordine supernaturali, et gratia dividitur, usurpare solet”, *De Ente Supernaturali*, I, d. 1, s. 1.

gen a las naturalezas finitas están únicamente en el Ser Necesario.

Ahora bien, ¿admitirán estas afirmaciones los partidarios de cualquier sistema filosófico, p. ej. del panteísmo, del idealismo, del ontologismo, etc.? Me parece que esta es la razón por la que A. R. dice: "He ahí por qué hemos dicho que no puede definirse la naturaleza sino en relación con un sistema filosófico dado".

A la vez, A. RUBAL se da cuenta de que todo esto no es más que "investigación filosófica". La Teología dice más acerca de la naturaleza. Un teólogo no podría admitir, sin más, como *teológicamente* válida la definición que acabamos de dar de lo "natural". La Teología con el dogma de la Creación, obliga a matizar cuanto se refiere al origen de las naturalezas finitas y su relación al Creador. Obliga también a distinguir entre naturaleza racional, incluso completa, y persona, puesto que es un hecho revelado que se dan dos naturalezas completas en unidad de persona, la Persona del Verbo, y que se dan tres personas en unidad singular de naturaleza, en la Santísima Trinidad. Y, en la cuestión que aquí nos ocupa, la Teología enseña que, en la naturaleza humana tal como de hecho se da en el actual orden histórico querido por Dios, es preciso distinguir lo que a ella ha dado Dios por título de *creación* de lo que le ha concedido por título de *elevación*. No nos dice simplemente que Dios ha concedido *unos dones* excelentes sino, además, que estos dones de elevación ni son elemento *constitutivo* o *integrante* de la naturaleza humana ni son *exigidos* por ella en cuanto tal.

Según esto, el teólogo se ve precisado a distinguir en los seres humanos —y en los ángeles, de que nos habla la Revelación— dos *órdenes*. Uno que comprende todos los dones concedidos por Dios en la Creación y *por creación* y otro que abarca los que ha otorgado en la Creación por *elevación*. No quiere esto decir que estos dones existan y funcionen por separado ni en el hombre ni en el ángel —éste será otro punto en que la Teología tiene la palabra—. También significa esto que, aun existiendo en mu-

tua unión, formen lo *natural* y lo *sobrenatural* substancias diversas entre sí, como sucede con la naturaleza humana y la naturaleza divina en Cristo. Pero si esto es un hecho, y como tal nos lo da la Teología; no lo es menos, que no pueden confundirse lo natural y lo sobrenatural en los seres creados inteligentes (63).

Henos aquí, pues, con una verdadera “acepción *teológica* de lo natural”. Hemos llegado a determinarla no por mera “especulación filosófica” sino *en la fe y desde la fe*.

Si ahora nos fijamos en el *contenido conceptual* de esta “acepción *teológica* de lo natural”, veremos que coincide fundamentalmente con lo que A. RUIBAL llama “acepción *metafísica*”: todo lo que constituye, integra... y todo lo que exige un ser... *en cuanto tal*. Y así se usará comúnmente entre los Teólogos. Pero es claro que, aunque no se diga, se supone que ése “en cuanto tal” *se circunscribe* a lo que el ser concreto tiene de constitutivo, integrante o exigitivo por *título de creación*. Lo demás no es “natural”. La acepción *metafísica* no pasa a llamarse *teológica* simplemente porque la usen los Teólogos, como parece insinuar RIPALDA (64), sino porque la Teología, declarando la existencia y el carácter *sobrenatural* de los dones de elevación, ha obligado a *fijar* los límites de lo natural, evitando la extensión abusiva de su concepto. La Teología utiliza el concepto *metafísico* de natural, una vez que ha fijado los límites de su extensión aplicativa (65).

(63) Tal confusión es la base del error de Bayo. Dice PALMIERI a este respecto: “Bajus terminos hos *naturale, supernaturale, gratuitum* accipit eadem generica significatione qua sua aetate usurpabantur a catholicis, nempe prout significant donum aliquod vel debitum vel indiebitum naturae”, *Tract. de Deo Cr. et Elev.*, Romae 1878, p. 290.

(64) “Quanta denique [notio naturae] *Theologorum disputatione frequentissima*”, *De Ente...*, l. c. Es cierto que, en la sección siguiente, vuelve sobre el tema y precisa mejor su expresión: “E quibus postremam [aceptionem naturae] *nostro et theologico instituto propriam...*”

(65) Dice SCHRADER: “Sed ad hac consideratione [a priori] prorsus alia illa est quae locum habet a posteriori, spectato facto indebitoque hominibus ordine: quare ab hoc illatio nonnisi praepostere fieret ad illum qui naturalis est ac dicitur”, *De triplici ordine*, Pari-



He ahí por qué, en mi opinión, ha podido hablar A. RUIBAL de una “acepción *teológica* de lo natural” sin faltar a la precisión científica sino todo lo contrario. Y por qué, a la vez, dice que la significación metafísica es “la *intermediaria* entre la acepción física y la acepción teológica de lo *natural*” y que “la significación metafísica en lo natural es la *base* (conceptual, cuyos límites quedarán fijados gracias a la Teología) de la clasificación teológica de lo natural y de lo sobrenatural” (66).

Estas palabras de A. RUIBAL tienen una gran importancia doctrinal y son de indudable interés para entender la orientación de su tarea filosófico-teológica.

Pasemos ya a las acepciones de sobrenatural.

B) ACEPCIONES DE “SOBRENATURAL”

En el escrito que vamos siguiendo, había comenzado A. RUIBAL prometiendo, que haría, después de examinar las acepciones de *naturaleza* y *natural* una exposición similar de *sobrenaturaleza* y *sobrenatural* con sus distintas especies:

sis, 1878, p. 70. Nótese que esta advertencia la hace su autor exactamente al concluir su exposición de las significaciones de *naturaleza* y *natural*. De forma similar escribe BAINVEL: “On peut considérer l’homme en *philosophe*, et on peut le considérer en *theologien*. La *philosophe* regarde la nature, ses lois, ses exigences [...]. Le *theologien* a une source nouvelle d’information, la revelation divine; par elle il sait des choses que Dieu a fait pour l’homme et que le *philosophe* ne peut lire, au moins d’une façon distincte, dans la nature meme de l’homme”, *Nature et Surnaturel*, Paris 1911, pp. 17-18.

(66) Los subrayados son míos. Volviendo a la apreciación del Dr. CASAS, lo que sí aparece claro es que esta síntesis que hace A. R. de todas las acepciones de natural y de naturaleza atendiendo al *modo de conocimientos* (por razón o por fe), obligaba a una distribución diversa de las acepciones dichas. El mismo A. R., al definir la acepción *ontológica dinámica* de lo *natural* dice: “toda actividad o energía propia de una naturaleza, todo fenómeno que se efectúa según las leyes comunes del Universo y de la Providencia, y la ordenación de un ser o su fin, en cuanto correspondiente por su esencia a dicho ser o al cual está destinado en la creación *y por la creación*” (el subr. es mío). Pero no sabemos qué explicaciones hubiera dado él dentro del apartado, incluido posteriormente, de la “acepción teológica”...



“Veamos, pues —había escrito—: 1.º Qué se entiende por naturaleza. — 2.º Qué es natural. — 3.º Qué es sobrenaturaleza. — 4.º Qué es sobrenatural. — 5.º Especies de sobrenatural” (67).

Esta presentación *metódica* de las acepciones de sobrenaturaleza y de sobrenatural con sus clases, no aparece en el escrito tal como él lo dejó. El escrito no presenta, por otra parte, signo alguno de estar truncado. El sentido de las frases se conserva perfectamente de página a página. Sencillamente, A. R. no se detuvo aquí en la exposición prometida. Le bastó con hacer una brevísima referencia e indicar su propia opinión en la materia, en el espacio de una hoja (68), para pasar inmediatamente al problema central que deseaba abordar: la sistematización científica de lo sobrenatural creado.

No obstante, estas diversas acepciones se hallan esparcidas aquí y allá en esta obra. Al examinarlas, vemos que coinciden con las definiciones y divisiones que suelen hacer los manuales de Teología, excepto en un par de puntos en que él presenta opinión personal. Como de ellos trataría luego *ex profeso*, parece que la coincidencia indicada con el parecer de los Teólogos, ha podido ser la causa de no haberse detenido a exponer las acepciones de sobrenatural como lo hizo antes con las de naturaleza y natural. Quizás también en ésta, como en tantas otras ocasiones, dejase para última hora el recoger estos conceptos que tan a mano tenía en las obras que iba utilizando (69).

Espigando, pues, en la obra, recogemos a continuación las diversas acepciones y *clases* de *sobrenatural*.

1. — Comencemos recogiendo lo que A. R. dice sobre aplicación del concepto de sobrenatural a *Dios mismo*.

(67) O. c., 185.

(68) Cfr. o. c., 201. Me refiero a la pág. 38 del manuscrito.

(69) Me refiero a la de RIPALDA, *De Ente Supernaturali* y a la de MONTAGNE, *Tractatus de gratia*, en *Theologiae Cursus Completus* (Bailly-Migne), t. X. Parisiis 1837, a quienes va siguiendo fielmente en estas exposiciones sumarias.

Si existe alguna realidad sobrenatural, de Dios ha de depender, pero en El nada puede darse que le sobrevenga a su propia naturaleza, siendo como es Infinito. “Lo finito y lo Infinito —dice él—, opuestos en el orden del *ser*, del *conocer* y del *obrar*, poseen sus respectivas naturalezas como ser, como obrar y como conocer. Y por cuanto al Infinito nada puede sobrevenirle en su naturaleza, no puede hablarse respecto de El de ningún elemento de sobrenaturaleza. Pero si existe algún elemento de sobrenaturaleza, de El ha de depender...” (70).

No cabe, pues, aplicar a Dios el concepto de *sobre-natural* más que para expresar la soberana e infinita trascendencia de su Naturaleza sobre toda creatura (71).

2. — Limitándonos ya al orden *creado*, uno de los conceptos que se oponen a natural es el de *preternatural* (72).

(70) O. c., 183-184.

(71) En LUBAC, *Surnaturel*, pp. 349-352. 358, pueden verse textos *patristicos* en que se expresa esta idea. Sobre el influjo neoplatónico en esta concepción, cfr. A. RUIBAL, *PFFD*, IV, 22-23. 48-67. 109-115. 158-160 y R. ARNOU, *Platonisme des Pères*, DTC, 12, 2306-2307. 2315. 2372-2374. Sobre esta cuestión, cfr. BACHELET, *Dieu. Sa nature d'après les Pères*, DTC, 4, 1032-1152. Observa CAJETANO, *In Primam*, q. 12 a. 5, que este apelativo se da a Dios *excellencia divinitatis*. Así lo repite y aceptan también RIPALDA y otros autores, *De ente supernaturali*, I, d. 1, n. 24; y d. 2, n. 2; MONTAGNE, *Tr. de Gratia*, q. proemialis, a. 2, col. 32; JUAN DE STO. TOMÁS, *De Gratia*, disp. 22, a. 1. n. 7; SALMANTICENSES, *De gratia Dei*, disp. 2. dub. 6. nota secundo; BILLUART, *De Deo*, diss. 4, a. 5, par. 4. prob. 2; GONET, *De Gratia*, disp. 2, a. 3. n. 32; ZIGLIARA, *Propaedeutica ad. S. Theol.* 1., c. 9. n. 2; MAZZELLA, *De Deo Creante*, disp. 4, a. 2, n. 667. Comenta PALMERI...: “Liquet autem Deum appellari hac ratione supernaturalem, quatenus ejus natura comparatur cum ceteris naturis creatis; easque infinite excedit. Ex quo consequitur dicendum potius esse quod sit Deus *supra naturam* quam *supernaturalis*; haec enim appellatio illis fit [...] quae excedunt quidem naturae ordinem sed alicui naturae inhaerent” *Tract. de Deo Creante et Elev.*, p. 209. A lo cual se puede añadir la reflexión de SCHEEBEN: “Esta idea de Dios como ser sobrenatural es precisamente la condición esencial de lo sobrenatural en los otros seres, en los seres naturales, ya que lo sobrenatural se realiza en ellos porque Dios lo ha producido desde las alturas que El ocupa, para elevarlos sobre sus propias naturalezas, para unirlos y asemejarlos a El”, *La Dogmatique*, III, 412. Se recoge en este texto de SCHEEBEN una idea que desarrollaron autores antiguos, cfr. MONTAGNE, *Tr. de Gratia*, q. proe., a. 2, col. 25-27.

(72) Los conceptos contrapuestos a natural que A. RUIBAL recoge son lo artificial, lo libre, lo antinatural (no en el sentido de



A. RUIBAL da por conocida su definición y no lo recoge más que para decir que se trata de una “denominación relativa”. Lo que llamamos *preternatural* es, pues, “natural en otro sentido: esto es, siempre que no se considere en relación con aquella naturaleza respecto de la cual adquiere dicho carácter y denominación” (73). El fundamento, por tanto, de esta significación y de su sentido relativo está en las distintas “gradaciones” ontológicas que los seres presentan (74).

3. — *Sobrenatural “quoad modum”*

Siguiendo la doctrina común de los Teólogos, A. R. da este nombre a aquella actuación de Dios sobre la potencia pasiva de un ser creado en que “sólo el *modo* de producirse el efecto y no el efecto producido es de sobrenaturaleza” (75). Se trata ya de algo *sobrenatural* porque ha sido necesaria la actuación del Ser Infinito sobre el ser creado; el modo de realizarse el efecto no podría obtenerse con la mera actividad de cualquier otro ser natural. Sin embargo, es un sobrenatural solamente *quoad modum*, porque el efecto, entitativamente considerado, no sobrepasa el orden meramente natural.

En esta sobrenaturaleza *quoad modum*, se dan *grados*. El caso, p. ej. de “una planta que germinase, creciese y muriese repentinamente, todo en un instante bajo la acción del Ser Infinito” (76), o el de “un enfermo de gravedad que cura repentinamente” (77), son muy distintos del caso de multilocación o de penetrabilidad de un cuerpo, así como del de la resurrección de un muerto (78).

destrucción de la naturaleza), lo preternatural y lo sobrenatural. Cfr. o. c., 201.

(73) O. c., 201. En el texto original los verbos van en plural. De los dones *preternaturales* concedidos a Adán antes del pecado se ocupa brevemente el autor cuando trata de la *Teología bíblica vetero-testamentaria*. Cfr. PFFD, I, 341-344, nota.

(74) Cfr., *Ibid.*

(75) O. c., 130.

(76) *Ibid.*

(77) O. c., 137 y 223.

(78) Cfr., o. c., 235.

En los ejemplos propuestos de actuación divina, nos hallamos ante otros tantos casos de sobrenatural *quoad modum*, porque la actividad divina “se limita a ejercitar la natural actividad, aunque de un modo diverso al de la naturaleza” (79). Pero, en definitiva, es claro que “el nacer, crecer y morir es propio de los entes finitos” (80), y, en cambio “la resurrección es cosa que la naturaleza excluye por sí misma” (81).

Esto exige una explicación ulterior. Si, como bien dice A. R. en uno de los ejemplos que aduce, es *proprio* de la planta germinar, crecer y morir aunque no de ese modo y, en cambio, la resurrección es cosa que la naturaleza del compuesto humano *excluye* por sí misma, cabe preguntar cuál es la *razón formal* por la que estos dos hechos de intervención milagrosa de Dios sobre la naturaleza pueden ser comprendidos ambos dentro del concepto de sobrenatural *quoad modum*.

La respuesta que a esta pregunta se encuentra en A. R., no tiene nada de peculiar. También según él, lo que

(79) O. c., 227.

(80) O. c., 130.

(81) O. c., 235. Dice el Dr. ANGÉLICO: “Dicitur aliquid miraculum per comparisonem ad facultatem naturae, quam excedit. Et ideo secundum quod magis excedit facultatem naturae, secundum hoc maius miraculum dicitur. Excedit autem aliquid facultatem naturae tripliciter. Uno modo quantum ad substantiam facti; sicut quod duo corpora sint simul, vel quod sol retrocedat, aut quod corpus humanum glorificetur; quod nullo modo natura facere potest; et ista tenent summum gradum in miraculis. Secundo aliquid excedit facultatem naturae non quantum ad id quod fit, sed quantum ad id in quo fit; sicut resuscitatio mortuorum et illuminatio caecorum et similia. Potest enim natura causare vitam sed non in mortuo, et potest praestare visum sed non caeco; et haec tenent secundum locum in miraculis. Tertio modo excedit aliquid facultatem naturae quantum ad modum et ordinem faciendi; sicut cum aliquis subito per virtutem divinam a febre curatur absque curatione et consueto processu naturae in talibus [...]; hujusmodi tenet infimum locum in miraculis. Quaelibet tamen horum habent diversus gradus, secundum quod diversimode excedunt facultatem naturae”, *STh*, 1, 105, 8, c. Según advierte el P. GARRIGOU-LAGRANGE, no ha de confundirse el milagro *quoad substantiam* con lo sobrenatural *quoad substantiam*, ni identificarse el milagro *quoad modum* con lo sobrenatural *quoad modum*. Tanto el milagro *quoad subst.* como el *quoad modum* son “secundum se”, sobrenaturales solo *quoad modum*. Cfr. *De Revelatione*, I, páginas 207-208.



en estos casos se da de sobrenatural viene determinado por esa *eficacia* del Agente Supremo, que actúa sobre la naturaleza en una *forma* diversa al modo de actuar que creó en ella; forma que, por ser diversa a *su modo* de actuar, sólo puede ser determinada por Dios. A la vez, en estos casos, tenemos tan sólo ejemplos de sobrenatural *quoad modum* y no *quoad substantiam* porque el término de esa acción realizada sobrenaturalmente, se queda en el ámbito de lo *natural*: es el mismo proceso *natural* de una planta aunque realizado de *modo* no natural; es la misma vida *natural* de un ser, aunque recobrada de *modo* contrario al natural. Aun en los casos en que por virtud de dicha acción milagrosa, una naturaleza actúa de modo contrario a sus propias leyes y como en posesión de dotes y cualidades propias de un orden superior de entidades, como es el caso de la multilocación y de la penetrabilidad, entre este efecto y el que Dios produce en una naturaleza *elevándola, destinándola* a una *especial* unión con El, se da una diferencia fundamental: la que existe entre dones que, aunque impropios de un conjunto de seres, son sin embargo propios de otros que quedan dentro de la naturaleza, y los dones que, sobre todo orden de naturaleza, Dios concede gratuitamente. Entre dones *entitativamente* naturales y dones *entitativamente* sobrenaturales (82). “Si bien puede darse lo sobrenatural —dice A. R. a propósito de una opinión que rechaza— con sólo superar la virtud activa de la naturaleza, esto *en sí únicamente* puede producir lo sobrenatural *ratione modi*” (83). Adviértanse, en este texto, las palabras “*puede darse*”. Según A. RUIBAL, la mera superación de la potencia activa

(82) Hay diferencia entre lo sobrenatural *quoad modum* y lo *preternatural*, aún respecto de un mismo efecto entitativamente considerado, p. e., la penetrabilidad de los cuerpos. Un *hecho* aislado producido milagrosamente en un cuerpo mortal sería lo sobrenatural *quoad modum*; el *don* concedido como forma estable de proceder, a un cuerpo glorioso, es don *preternatural*. En el texto se quiere destacar que aun esto segundo queda *entitativamente* dentro del orden puramente *natural*. Tampoco se trata en este momento de prejuzgar nada de otra cuestión diversa: la conexión que puede darse entre éste y otros dones preternaturales con los sobrenaturales.

(83) O. c., 225.



de la naturaleza no constituye ya, sin más, lo sobrenatural *quoad modum*. Si así fuera, habrían de entrar en esta categoría “todo acto creador”, que ciertamente “excede las fuerzas de acción de la naturaleza” (84), “la creación del alma de cada ser racional y la cooperación divina a nuestros actos del orden natural” (85) y, sin embargo, “la cooperación y concurso divino en los actos propios de cada naturaleza es tan natural como la existencia de ésta, a pesar de que dicho concurso es intervención del Ente Infinito” (86).

Para que dicha actuación divina pueda constituir lo sobrenatural *quoad modum* se necesita otra condición: que se vierta sobre el dinamismo de una naturaleza, haciendo que la *acción* de ésta sea *diversa* a las leyes de actuación que le son *propias* (87).

Considera también inaceptable A. R. la teoría de los que, tratando de definir lo sobrenatural *quoad substantiam*, dicen: “todo lo que excede a la naturaleza en cuanto la fortifica y garantiza en el espíritu la libertad y rectitud de sus actos morales”. No interesa aquí esta opinión más que para ver lo que A. R. dice de ella: “Doctrina que no tiene sentido sino confundiendo lo sobrenatural *quoad substantiam* y lo sobrenatural *quoad modum*” (88).

Después de esta exposición de lo sobrenatural *quoad modum* es fácil advertir que A. R., aunque no trató *expresamente* la cuestión según ya se ha dicho, coincide en este punto con la explicación que nos dan autores posteriores de nota (89).

4. Sobrenatural “*quoad substantiam*” o *intrinseco*

Se trata ya del concepto que suele denominarse también, según la varia terminología de los autores, *superna-*

(84) O. c., 223.

(85) *Ibid.*

(86) O. c., 198.

(87) Cfr. O. c., 130.

(88) O. c., 224.

(89) Véase, p. e. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione*, I, pp. 206-208, que distingue dos miembros en el super. *quoad modum*: a) *ex parte finis extrinseci*; y b) *ex parte causae efficientis seu effective*.



turale simpliciter intrinsece, supernaturale entitative o quidditative, supernaturale absolute (90).

Es este un punto en que A. R. se detiene ya, comenzando por exponer y criticar otras opiniones que no le parecen admisibles. Recoge hasta una docena de sentencias, entre sí diversas, en cuya exposición es manifiesta la dependencia de RIPALDA, MONTAGNE, HETTINGER y SCHEEBEN (91). Pero lo que aquí nos interesa es su propia opinión.

Adviértase, ante todo, que al tratar de definir este concepto, A. R. *prescinde* del hecho singular de la Unión Hipostática. “Fuera de la Unión Hipostática”, dice en este punto, a propósito de una de las sentencias aludidas (92). Sabemos que a este tema pensaba consagrar un tratado especial en su magna obra (93).

Comienza diciendo A. R. que es preciso distinguir entre la *realidad* sobrenatural y la *razón formal* de lo sobrenatural. Observación obvia. No es lo mismo el conocimiento espontáneo que el conocimiento científico.

“Es necesario distinguir —dice— entre el ente sobrenatural en sí y la razón formal de sobrenaturaleza, pues una cosa es la razón específica de un tipo de entidades y otra la entidad o entidades a que conviene dicha razón específica” (94).

La conclusión que de ahí se sigue es que “puede ser conocido lo sobrenatural, y lo es de hecho, antes de hallar el principio científico por el cual se rige” (95).

(90) No interesa ahora a mi objeto detenerme a exponer estos matices de terminología que es preciso tener en cuenta al leer las obras de los distintos autores, como opina atinadamente el P. LERNERZ, *De Deo Uno*, Romae 1948, n. 138. A cualquiera le es fácil advertir rápidamente las preferencias de cada autor.

(91) RIPALDA, *De ente...*, d. 3-5; MONTAGNE, *Tr. de gratia*, q. proem., a. 2, cc. 18-29; HETTINGER, *Trat. de Teol. Fundamental*, Madrid 1883, I, s. 1, 7; SCHEEBEN, *La Dogmatique*, III, 416-419.

(92) *NS-CB*, 227.

(93) Cfr., *PFFD*, VII, 270.

(94) *O. c.*, 228.

(95) *Ibid.*

Ahora bien, la razón específica de lo sobrenatural *quoad subst.* o *intrinseco* “no puede determinarse sino mediante dos elementos, [...] uno *positivo* y otro *negativo*” (96). El *positivo* nos lleva a determinar lo que es dicha entidad sobrenatural considerada *en sí*. Es lo que él mismo llama también “elemento absoluto” (97); y “corresponde a la entidad sobrenatural en relación con su causa eficiente, que es Dios” (98). El elemento *negativo*, que él llama en otra ocasión “carácter relativo de lo sobrenatural” (99), “corresponde a la entidad sobrenatural en relación con las entidades que eleva sobre su propia naturaleza” (100).

Este doble elemento (101) es necesario para poder llegar al concepto que se busca. “Se exigen y completan mutuamente —dice A. R.— dando, además el conjunto de propiedades que originan en los entes naturales” (102).

La definición, pues, adecuada de lo sobrenatural *quoad substantiam* ha de formularse comprendiendo este doble “punto de vista” (103). Hela aquí tal como la da A. RUIBAL:

(96) O. c., 229.

(97) O. c., 202.

(98) O. c., 229.

(99) O. c., 202.

(100) O. c., 229.

(101) De estos dos aspectos habla RIPALDA: “Excellentia autem ista, duplici conceptu apprehenditur. Altero relativo, comparante ens supernaturalis ex relatione superentiae supra naturam effert. Altero absoluto, sine ordine ad naturam, qui considerat sublimem aliquam perfectionem qua res primario in ordine quodam supremo constituta, secundario relationem excellentis naturam inducat”, *De ente...*, I, d. 4, n. 1. En el mismo sentido se expresa SCHEEBEN usando los términos “negativo” y “positivo”, *La Dogmat.*, III, p. 413; y SCHRADER, *De triplici ordine*, p. 111, que resume la doctrina de los PP. y los grandes Teólogos anteriores con estas palabras: “summatim generatimque eo redire, ut supernaturalis vocis vi duo veniant, alterum quod relativum est et dictione, supra naturam, [...]; alterum deinde quod absolutum est...”. Del mismo modo, otros autores actuales, v. c. SAGÜÉS, *De Deo Creante et Elevante*, en *SThS*, II, BAC, Matriti 1952, pp. 739-741.

(102) O. c., 229.

(103) O. c., 229 s.



“Lo Sobrenatural, desde el punto de vista *negativo*, expresa:

- 1.º Una perfección que no es en sí parte esencial ni integrante de la entidad natural.
- 2.º Una perfección que no puede emanar de la naturaleza como efecto o propiedad de la misma.
- 3.º Una perfección que no es necesaria para conseguir el fin natural o como complemento de su capacidad, ni a ninguna naturaleza particular, ni al conjunto de todos los entes que constituyen lo que llamamos, en general, la naturaleza.
- 4.º Una perfección que no puede ser producida sino por el ente infinito, en virtud de una libre determinación que sobrepuja todas las leyes de la naturaleza” (104).

“Lo sobrenatural, desde el punto de vista *positivo*, expresa:

- 1.º Una participación por analogía, y no por identidad, en la naturaleza finita de la perfección que es propia de la naturaleza infinita.
- 2.º Un desarrollo en la naturaleza de nuevas propiedades, de donde resulta una transformación íntima del ser natural en un ente superior, que le hace apto para la aproximación más grande posible a la vida de Dios.
- 3.º La posesión final del Ente Infinito mediante la transfiguración real del ente finito señalada en el número anterior, y la consumación de las participaciones supremas entre lo finito y lo Infinito, que comienzan en los actos de *viador*, en la forma indicada en el número primero, y terminan en la visión beatífica” (105).

(104) O. c., 229.

(105) O. c., 230.



Puesta la definición de sobrenatural intrínseco, que he querido recoger literalmente en toda su amplitud, es preciso pasar a la *explicación* de ella, que A. R. nos ha dado.

C) LO SOBRENATURAL INTRÍNSECO

No trato de entrar, en este apartado, en la sistematización de lo Sobrenatural intrínseco que presenta A. R.

Intento únicamente aclarar, según la mente de nuestro autor, algunos conceptos formulados en la definición expuesta.

Por razones de claridad expositiva tan sólo, voy señalando con números las diversas aclaraciones, sin que esta numeración corresponda en absoluto a la que ha dado el autor en su definición.

1. *Perfección*

Vemos que, en el aspecto *negativo* de la definición dada, se repite cuatro veces este concepto: lo sobrenatural es una *perfección*. A. R. precisa que esta afirmación se hace sobre la base de una comparación de los dos *órdenes* entre sí, el natural y el sobrenatural, y no fundándose en una comparación del ente concreto natural con la entidad concreta sobrenatural creada. Comparando las *órdenes*, corresponde siempre la superioridad a lo sobrenatural; en cambio, comparando ente *concreto* natural y realidad sobrenatural, puede darse superioridad entitativa en la realidad natural, cosa que *de hecho* sucede. Al atribuir a lo natural esta superioridad entitativa respecto de lo sobrenatural, A. R. no cae en el error de conceder a lo Sobrenatural una categoría de entidad simplemente moral. Para él lo natural y lo sobrenatural tienen entidad ontológica. Y al establecer dicha superioridad, lo hace dentro de la perspectiva clásica “sustancia-accidente”. He aquí sus palabras:

“Al establecer que lo sobrenatural es una perfección respecto de la naturaleza, se ha de advertir que



no se trata de la comparación de ente concreto sobrenatural con ente concreto natural, sino de *orden* de naturaleza con orden de sobrenaturaleza; pues entre ente natural y ente sobrenatural concreto puede darse, y de hecho se da, superioridad entitativa en lo natural respecto de lo sobrenatural, v. gr. la superioridad de sustancia respecto del accidente. Solamente comparados los *órdenes* de entes, corresponde siempre la superioridad al orden sobrenatural” (106).

Considerando, pues, la triple manifestación de lo sobrenatural que en el hombre se da, tal como nos es conocido por la Revelación —“en el orden *cognoscitivo* (conocimiento por la fe de las verdades de la Revelación), en el orden *operativo* (dones de la gracia en sus varias formas) y en el *terminativo* (visión beatífica)” (107)— en la “categoría de *entidad*” (108) es superior lo natural a lo sobrenatural. Porque en categoría *entitativa* es superior la sustancia al accidente. “Y de accidentes se trata al hablar de lo sobrenatural en el hombre, como perfeccionamiento de su ser sustancial natural” (109).

Sucede lo mismo si se atiende a la *causalidad*, donde también es superior lo natural humano a lo sobrenatural que en él se da. La razón es que “la causalidad sigue la condición de la respectiva categoría ontológica”. Y en el caso de que ahora se trata, lo sobrenatural en el hombre, “las operaciones, como *humanas*, son del sujeto operante y, *en este sentido*, aun siendo sobrenaturales, han de te-

(106) O. c., 230. Son conocidas las palabras de Sto. Tomás: “Secundum hoc ergo, quia anima imperfecte participat divinam bonitatem, ipsa participatio divinae bonitatis quae est gratia, imperfectiori modo habet esse in anima quam anima in seipsa subsistat. Est tamen nobilior quam natura animae, in quantum est expressio vel participatio divinae bonitatis: non autem quantum ad modum essendi” *STh*, 1. 2^{ae}, 110, 2 ad 2^{um}.

(107) *PFFD*, I, 102, nota.

(108) *PFFD*, I, 103, nota.

(109) *Ibid.*



ner su base en el *Yo*, y en el ejercicio de su libre determinación” (110).

Acontece lo contrario cuando se advierte la *dignidad*, que “se ha de apreciar por el fin”. Entonces, “es manifiesta la superioridad de lo sobrenatural sobre la naturaleza” (111). Lo sobrenatural realizado por Dios en el hombre, tal como nos lo da a conocer la Revelación, posee esa “cualidad especificativa” de ser “*medio* necesario para un *fin* que está muy por encima de la naturaleza” (112).

He aquí uno de los grandes temas que será necesario tener presente en una sistematización de lo sobrenatural: el de la perfecta conjugación y armonía de la superioridad *entitativa* y *causal*, que corresponde a lo natural, con la absoluta primacía que a lo sobrenatural compete por su carácter *especificativo* en relación con un *fin* que la naturaleza por sí sola no puede alcanzar. Se trata de la unidad armónica de ambos *órdenes*, sin desfigurar ninguno de ellos, en la realidad concreta del ser humano *sobrenaturalizado*. Y habrá que afrontar, por tanto, el problema de cómo la realidad sobrenatural en el hombre conserva en todo momento su peculiaridad de *perfección*, absolutamente necesaria para el fin sobrenatural, sin suplantarlo, y mucho menos destruir la realidad sustancial del ser humano y, a la vez, sin confundirse jamás con él. Una seria sistematización de lo sobrenatural en el hombre debe tener en cuenta, como “dato indestructible”, la verdad dogmática de “la distinción entre lo natural y lo sobrenatural”. Dice nuestro autor :

“La distinción entre lo natural y lo sobrenatural es inseparable del Dogma y esencial al ideal del Cristianismo, de suerte que la confusión total o parcial de esos dos extremos da origen a teorías heterodoxas bien definidas entre los teólogos” (113).

(110) *Ibíd.*

(111) *Ibíd.*

(112) *Ibíd.*

(113) *NS-CB*, 201.



Este será, efectivamente, uno de los puntos importantes para A. RUIBAL en la sistematización de lo sobrenatural.

2. *No dimanable de la naturaleza*

Otro concepto expresado en la definición arriba transcrita indica, en efecto, que la perfección que se dice "sobrenatural" no puede dimanar de la naturaleza como efecto o propiedad de la misma. Con esto se alude a los órdenes de *potencialidad* de la naturaleza. Ni el ser natural, explica A. RUIBAL, ni su correspondiente potencia *activa* contienen lo sobrenatural. Y en cuanto a la potencia pasiva, en cuanto es actuable por otros seres de la naturaleza, ha de decirse lo mismo:

"Lo sobrenatural —dice— no se contiene en la entidad natural ni en su potencia natural activa. Tampoco se contiene en la potencia natural pasiva o de recepción, en cuanto ésta es actuable por otros entes de la naturaleza" (114).

Y da la razón inmediatamente:

"porque esta relación de potencia y acto en el conjunto de los seres es consiguiente a la ordenación universal de la Creación (115).

De ahí que sea absolutamente necesaria una actuación de Dios sobre la naturaleza, aunque tampoco esto sea suficiente. La potencia obediencial es, fundamentalmente, potencia pasiva pero no toda potencia pasiva es potencia obediencial. Vamos a verlo. *No todo* lo que la naturaleza puede recibir, es ya por eso mismo natural. Según se ha dicho, será natural únicamente lo que sea actuable por otros seres naturales en relación de potencia y acto. Si, en cambio, para actuar dicha potencia pasiva, se hace precisa la intervención de Dios, el efecto de esta acción

(114) O. c., 229.

(115) O. c., 229-230.



no podrá ser considerado como natural. Si no puede considerarse natural, ¿será ya sobrenatural precisamente *porque* la intervención de Dios es necesaria? Dicho de otro modo: ¿Será sobrenatural *toda* actuación de Dios sobre la naturaleza? Tampoco. Acabamos de decir que *no toda* actuabilidad de una potencia natural pasiva es natural, porque puede darse una potencialidad pasiva que requiera la actuación del Ser Infinito. Pero, a su vez, no toda actuación divina sobre la potencia pasiva de la naturaleza es sobrenatural. Para que dicha actuación pueda llamarse sobrenatural, se requiere una nueva condición: que *esa* actuación divina no entre, en la forma que sea, dentro del orden natural. Y, en el orden natural, entra por parte de Dios en cuanto causa *eficiente* lo mismo la constitución que la conservación y la colación de cuanto es complemento propio de la naturaleza. En una palabra, es necesario que Dios actúe *al menos* de un *modo* inalcanzable para los agentes naturales. He aquí las palabras de A. RUIBAL:

“Por lo tanto no todo lo que un ente puede recibir en virtud de su potencia pasiva es natural, como tampoco es todo sobrenatural. En este último caso, toda la acción de Dios en sus criaturas sería necesariamente sobrenatural, pues se funda en la potencia pasiva de ellas. Por el contrario, en el primer caso, la misma acción sobrenatural de Dios vendría a ser puramente natural” (116).

Nos encontramos, así, con otro tema importante de que no puede prescindir una sistematización de lo sobrenatural: la *determinación* de los *órdenes de potencialidad pasiva* de la naturaleza. Problema que no consistirá en saber qué no puede alcanzar un ser natural por acción de otros seres naturales. Ni siquiera en precisar qué puede Dios hacer en los seres creados, sino qué actuación divina queda dentro del orden natural y cuál, en cambio, traspasa ese orden. A la vez, como esto es imposible sin pe-

(116) O. c., 230.



netrar en el concepto de naturaleza, forzosamente también este concepto, ahora por un nuevo motivo, habrá de entrar en la sistematización dicha. Tal es la explícita declaración de A. RUIBAL:

“no sólo, pues, se necesita para la sistematización de lo sobrenatural que se determine la naturaleza de los seres, sino también los *órdenes* de su potencialidad pasiva” (117).

Obsérvese que no nos *bastaría* esto para dejar bien fundamentado el concepto de Sobrenatural estricto. No toda actuación divina, aun sobrenatural, tiene un efecto entitativamente sobrenatural, como se desprende de lo dicho al tratar de lo sobrenatural *quoad modum*. No es, pues, suficiente, pero sí absolutamente necesario, para poder establecer sobre firme base así la distinción de órdenes como el nexo o enlace de naturaleza y sobrenaturaleza en el ser creado.

3. *Ni parte esencial, ni integrante, ni algo exigido... por la naturaleza*

También este concepto aparece en la definición, según hemos visto. Y también sobre él nos da A. R. una aclaración que conviene tener presente.

Es conocida de todos, indica A. R., la teoría protestante, la de Bayo y Jansenio en la materia y la reacción del Magisterio de la Iglesia frente a ellas (118). La tesis común a todos ellos, con matices diversos, consiste en hacer “de lo sobrenatural —dice A. R.— un elemento de tal suerte interno a la naturaleza que, en vez de trasformarse lo natural en sobrenatural, se transforma lo sobrenatural en elemento necesario de la naturaleza” (119).

Contra la tesis protestante de la naturaleza corrompida en sus *constitutivos esenciales* por el pecado origi-

(117) *Ibid.*

(118) Cfr. o. c., 211 y 252-255.

(119) O. c., 223.

nal, el Magisterio reivindica el carácter *constitutivamente* completo de la naturaleza, aun perdida la gracia, al afirmar que el libre albedrío permanece en el hombre y que no todo acto de la voluntad humana es necesariamente pecado (120). Es admisible ciertamente decir que, con el pecado, el libre albedrío ha sido “viribus attenuatum et inclinatum”, pero es condenable afirmar que se ha perdido, que ha quedado destruido (121), hasta el punto de que la naturaleza esté radicalmente imposibilitada lo mismo para cooperar que para oponerse al influjo sobrenatural de Dios (122).

He aquí por qué se introduce en la definición de sobrenatural el concepto de que no es *parte esencial* de la naturaleza. Es un dato dogmático adquirido del que no cabe hacer problema. Un dato que necesariamente ha de presuponerse antes de abordar la sistematización de lo Sobrenatural.

Las herejías bayana y jansenista renuevan, aunque con matices peculiares, el mismo error luterano en esta cuestión (123). Ahora ya se afirma explícitamente que la elevación de la naturaleza humana en Adán era *natural* y no sobrenatural, puesto que se le *debía* a la integridad de su

(120) Errores de Lutero rechazados por S.S. LEÓN X: “In omni opere bono justus peccat”; “Liberum arbitrium post peccatum est res de solo titulo; et dum facit, quod in se est, peccat mortaliter”, *Bulla “Exurge Domine”*, 15. jun. 1520; MANSI, 32, 1053, nn. 26 y 31; D. 771. 776.

(121) *Conc. Trid.*, Ses. VI, *Decretum de justificatione*, cn. 5: “Si quis liberum hominis arbitrium post Adae peccatum amissum et extinctum esse dixerit, aut rem esse de solo titulo [...], a. s., CT, 5, 798; D. 815. Y en el capítulo 1.º, se dice: “...tametsi in eis liberum arbitrium minime extinctum esset, viribus licet attenuatum et inclinatum”, CT, 5, 792; D. 793.

(122) *Cn.* 4: “si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponet ac praeparet, neque posse dissentire si velit, sed velut inanime quoddam nihil omnino agere mereque passive se habere, a. s.”, CT, 5, 798; D. 814.

(123) Con razón se ha dado a estas herejías el calificativo de “semi-protestantismo”. Cfr. CRISTIANI, *Lo sobrenatural en Lutero [...] en el Bayanismo y en el Jansenismo*, en *Lo Sobrenatural*, Barcelona 1965, 456-461.



natural condición. No ha habido dones concedidos gratuitamente por Dios, en una generosidad *ulterior* a la constitución de la naturaleza. Tal opinión debe ser calificada de absurda, de vana y ociosa elucubración (124).

Nuevamente el Magisterio, ahora en forma directa según lo exigían las circunstancias, reivindicó la *sobrenaturaleza* de la elevación de la naturaleza humana en Adán a la participación de la naturaleza divina, y su carácter de don *indebido* (125). La gracia no era en él una consecuencia de la creación (126). No pertenecía a la *exigencia* de la naturaleza, sino que fue don gratuito de Dios (127).

De estas teorías que la Iglesia desechó se seguía lógicamente que Adán no hubiera podido ser creado sin tales dones. Los teólogos católicos, al revés, afirmaban la con-

(124) Cfr. S. Pío V, *Bulla "Ex Omnibus afflictionibus"*, 1. oct. 1567; *DuPL*, 3, 2. 110, prop. 21. 23 y 24; *D.* 1021-1024. Sobre el sentido preciso de estas expresiones de Bayo, cfr. LE BACHELET, *Baius*, DTC, 2, 67-71 y RENWART, *La "Nature Pure" à la lumière de L'encyclique "Humani Generis"* en "Nouv. Rev. Th." 74 (1952) 341-345.

(125) S. Pío V, l. c.: "Humanae naturae sublimatio et exaltatio in consortium divinae naturae debita fuit integritati primae conditionis, et proinde naturalis dicenda est, et non supernaturalis", Prop. 21. "Absurda est eorum sententia qui dicunt, hominem ab initio, dono quodam supernaturali et gratuito, supra conditionem naturae suae fuisse exaltatum, ut fide, spe et caritate Deum supernaturaliter coleret", prop. 23. "A vanis et ociosis hominibus, secundum insipientiam philosophorum, excogitata est sententia, quae ad Pelagianismum reicienda est, hominem ab initio sic constitutum, ut per dona naturae superaddita fuerit largitate Conditoris sublimatus et ad Dei filium cooptatus", prop. 24.

(126) Proposición de QUESNEL condenada por S.S. CLEMENTE XI, *Const. Dogmática "Unigenitus"*, 8 sept. 1713: "gratia Adami est sequela creationis et erat debita naturae sanae et integrae", *DuPL*, 3, 2, 466, prop. 35; *D.* 1385, cfr. explicación en RENWART, art. cit., páginas 345-347.

(127) Pío VI, *Constit. "Auctorem Fidei"*, 28 aug. 1794: "Doctrina Synodi Pistoriensis de statu felicitis innocentiae, qualem eum representat in Adamo ante peccatum, complectentem non modo integritatem, sed et iustitiam interiorem...; quatenus complexive accepta innuit, statum illum sequelam fuisse creationis, debitum ex naturali exigentia et conditione humanae naturae non gratuitum Dei beneficium: falsa, alias damnata in Bajo, et Quesnellio, erronea, favens haeresi Pelagianae"; MANSI, 38, 1266, prop. 16; *D.* 1516. Su explicación, en RENWART, art. cit., pp. 347-350.

tradictoria. Y el Magisterio les dio la razón a estos últimos (128).

De las teorías bayana y jansenista, dice A. R., “resulta la negación de la posibilidad de la naturaleza pura, sea en cuanto lo sobrenatural es elemento integrante de la criatura, sea en cuanto responde a una natural exigencia de ella” (129).

Este es el motivo por el cual se incluye en la definición de lo sobrenatural que no es “parte integrante” de lo natural y es, a la vez una de las razones por la que también se añade “ni algo exigido por ella...”.

Digo “una de las razones”, siguiendo a A. R., porque el tema de la exigencia de lo sobrenatural vuelve a reaparecer con el modernismo. Dejando a un lado la doctrina de los *modernistas*, cuya *teoría de la Inmanencia*,

(128) S. Pío V, *Bulla “Ex Omnibus afflictionibus”*, rechaza esta afirmación: “Falsa est doctorum sententia primum hominem potuisse a Deo creari et institui sine iustitia naturali”, *DuPl*, 3, 2, 114, prop. 76; *D.* 1079. Sobre esta proposición dice el P. RENWART: “Quant à la propos. 79 [...], elle ne se trouve pas non plus dans les écrits du docteur louvaniste. De plus cette expression “justice naturelle” est ambiguë: on pourrait la comprendre, comme Baius le fait dans son apologie à Pie V, d’une rectitude naturelle ajoutée à la nature pour la tirer d’un état neutre où l’homme aurait été indifférent au bien comme au mal; mais cette justice naturelle peut encore, dans le vocabulaire de Baius, signifier la justice originelle. Nous retombons dans ce cas sur une autre formulation de la 26.^o proposition”, *art. cit.*, p. 344.

No interesa ahora a mi objeto detenerme en esta cuestión, porque ni el *hecho* de no encontrarse en los escritos de Bayo ni siquiera su *posible interpretación* recta cambian para nada el sentido que claramente rechaza la Iglesia. Si importaría, en cambio, la *censura* que debiera aplicársele. Pero, cualquiera que sea la solución de este problema en el caso de esta proposición, hoy contamos con posteriores intervenciones del Magisterio sobre las que fundamentar sin titubeos la doctrina teológica.

(129) *NS-CB*, 211. El P. RENWART, *art. cit.*, p. 352, indica que la exigencia de la gracia que sostiene BAYO y los jansenistas se apoya, en último término, en la misma naturaleza, según lo muestran otros conceptos de BAYO, en su *De primi hominis iustitia*, ampliamente sostenidos también por sus discípulos: “Quapropter sive ex naturae principis tanquam ex efficientibus causis orta fuerit primi hominis iustitia, sive a Deo immediate collata [...] adhuc tamen illis naturalis fuit, quia sic ad ejus integritatem pertinebant ut sine ea non posset salva consistere miseriarum carere”; *apud* RENWART, *l. c.*, m. 41.



es una radical negación del orden sobrenatural (130), es preciso recordar la queja de S. Pío X, en la Encíclica *Pascendi* respecto de aquellos católicos que, aun rechazando la doctrina modernista de la *inmanencia* como doctrina, la utilizan como *método apoloético* hasta el punto de ponerse en trance de admitir en la naturaleza humana una *verdadera exigencia* de lo sobrenatural (131), doctrina que rechaza la Encíclica (132).

(130) S. Pío X, *Litt. Encycl. "Pascendi"*, 9, sept. 1907: "De *inmanentia* autem quid reapse modernistae sentiant, difficile est indicare; non enim eadem omnium opinio. Sunt qui in eo collocant, quod Deus agens intime adsit in homine, magis quam ipse sibi homo; quod plane, si recte intelligitur, reprehensiones non habet. Alii in eo ponunt, quod actio Dei una sit cum actione naturae ut causae primae cum causae secundae; quod ordinem supernaturalem reapse delet. Alii demum sic explicant, ut suspicionem efficiant pantheisticae significationis; id autem cum ceteris eorum doctrinis cohaeret aptius"; *ASS* 40 (1907) 610; *D.* 2087. A. R. ha dedicado un amplio estudio al Modernismo tomándolo en su fuente filosófica, el *Pragmatismo*, poniendo de manifiesto su contradicción en el orden racional así como su radical incompatibilidad con el Dogma y todo el orden sobrenatural. Cfr. *PFFD*, I, 108-112. 165. 183-198, y II, 55-150. En realidad el Modernismo "no admite lo sobrenatural como entidad diversa de la naturaleza", *Ibid.* I, 171.

(131) "...idque adeo incauti faciunt, ut in natura humana non capacitatem solum et convenientiam videantur admittere ad ordinem supernaturalem, quod quidem apologetae catholici opportunis adhibitibus temperationibus demonstrarunt semper, sed germanam verique nominis exigentiam", *AAS* 40 (1907) 630; *D.* 2103.

También al estudio doctrinal de estos autores, ha dedicado A. RUIBAL una atención especial, incluyéndolos bajo el título general de *Dogmatismo Moral*. Puede verse *PFFD*, I, 118-124. 165. 169-174. 177-180. Aparte de otras contradicciones que descubre en esta doctrina, por lo que respecta a las aplicaciones de tales teorías al orden sobrenatural, A. R. sintetiza su crítica en este dilema: "O la acción humana por su naturaleza postula y exige lo sobrenatural en virtud del proceso de inmanencia o lo sobrenatural es principio y origen inmanente de la exigencia de lo sobrenatural en la naturaleza. Si lo primero, se mantiene el método de la inmanencia pero lo sobrenatural desaparece, porque es la naturaleza entonces la razón de ser y lo único que explica la sobrenaturaleza. Si lo segundo, el elemento sobrenatural "subsiste", pero el proceso de inmanencia desaparece; y lo que es más, desaparece la naturaleza misma como principio le acción, y por lo tanto como sujeto de inmanencia; viniendo lo sobrenatural, como factor objetivo, yuxtapuesto y extraño a la naturaleza, a explicar lo natural y crear un sujeto de inmanencia invertida, y con una naturaleza que le es ajena. En uno y otro caso, lo sobrenatural se anula, porque sea como base sea como tér-

Así, pues, concluye A. RUIBAL, “desde el punto de vista teológico, no puede en manera alguna sostenerse que haya en la naturaleza *exigencia* de lo sobrenatural ni aspiración que la suponga” (133).

Pero A. R. al incluir, en la definición de sobrenatural estricto, la cláusula “una perfección que *no es necesaria*, ni a una naturaleza particular ni al conjunto de todos los entes naturales, ni para conseguir su fin ni como complemento de su capacidad”, no tiene en cuenta solamente las teorías reseñadas, contrarias al Magisterio (134). A. RUIBAL excluye también la tesis de la Escuela “Agustiniana” y las doctrinas de Antiguos Escolásticos “sobre la aspiración de la naturaleza a lo sobrenatural” (135). Aunque el pensamiento de A. R. es contrario a tales doctrinas de teólogos, deja bien sentado no obstante que las opiniones de estos autores nada tienen que ver con las teorías condenadas por el Magisterio. He aquí sus palabras: “Las teorías escolásticas sobre la aspiración de la naturaleza a lo sobrenatural, con sus variedades, están lejos de tales extremos [protestantismo, bayanismo, jansenismo, inmanentismo modernista], y sólo tergiversando sus conceptos han podido invocarse testimonios de los teólogos medievales en favor de la heterodoxia [...]. Era constante em-

mino del ser ontológico humano, entra aquél necesariamente en el concepto y definición de la humanidad”, *Ibid.*, 123-124.

(132) Sin entrar en la cuestión de si esta Encíclica tiene o no carácter infalible, no parece aceptable la afirmación del P. RENWART, según el cual dicho documento en este punto, “il n'affirme que ceci: c'est une imprudence d'admettre dans la nature humaine une réelle exigence de l'ordre surnaturel”, *La “nature pure”*..., p. 351. Estimo que la Encíclica dice mucho más. Lo que dice ser una imprudencia es utilizar el método de *inmanencia* porque éste, al margen de la intención de tales católicos, les pone en el riesgo de admitir una verdadera exigencia, *cosa totalmente rechazable*. Por eso se dice: “idque adeo *incauti* faciunt... ut *videantur* admittere...” algo que ellos mismos no quieren admitir. Si la imprudencia se refiriera a la *admisión de una real exigencia de lo sobrenatural*, no veo cómo podría armonizarse este párrafo con el contexto de la Encíclica.

(133) *NS-CB*, 252.

(134) A. RUIBAL murió el 4 de noviembre de 1930. No conoció por tanto, la *Humani Generis* de Pío XII. Sin embargo, su doctrina concuerda con la de la Encíclica citada.

(135) *O. c.*, 252.



peño de aquellos teólogos resolver el problema del enlace entre *naturaleza y sobrenaturaleza*, como se desprende de las diversas teorías [...], las cuales [...] son indudable garantía del modo de pensar de ellos acerca de las independencias de dichos órdenes” (136).

En estas consideraciones tenemos ya indicado otro punto que toca él ampliamente en la sistematización de lo sobrenatural. Tratará de buscar, a escala científico-teológica, una base doctrinal en que apoyar la *no-exigencia* de lo sobrenatural por parte de este ser natural concreto y de todo el conjunto de seres naturales. Una base doctrinal que sirva, a la vez, para establecer en *nexo* entre naturaleza-sobrenaturaleza que de hecho se da en los seres *naturales elevados*.

4. *Participación*

Antes de pasar a una declaración sistemática de lo sobrenatural estricto, A. R. quiere dejar también aclarado qué entiende por *participación*. Dice, en efecto:

“Es de advertir que al hablar de lo sobrenatural como *participación* no intentamos definir filosóficamente su carácter intrínseco ni su forma de originarse, de lo cual hablaremos después” (137).

A. R. ha ido siguiendo, sobre todo a partir del tomo IV de los *PFFD* el sentido de la teoría de la *participación* así en el Platonismo y Neoplatonismo como en la utilización que de este concepto hicieron algunos Padres y Teólogos de diversas épocas. Y, a la vez, ha ido criticando el uso de esta doctrina dentro de la explicación científica del Dogma porque, a pesar de los evidentes esfuerzos de depuración para acomodarla al fin apetecido, *de hecho* su uso, según él, no ha sido siempre recto. ¿Qué significa, entonces, para él esta expresión y cuál es el sentido que excluye? A. R. interpone entre Dios y esta perfección la

(136) O. c., 252-253.

(137) O. c., 231.



actuación *eficiente* de la voluntad divina, admite la *analogía de proporcionalidad* entre dicha perfección y las perfecciones divinas y, consiguientemente, excluye cualquier tipo de perfección participada por identidad o por perfecta semejanza.

“Señalamos el *hecho* —dice— de un paralelismo de perfecciones que se fundan en un acto libre de la voluntad divina y que, por lo mismo, hace así participe a la criatura de sus propios bienes” (138).

Naturalmente que “en este sentido, toda criatura, aun en el orden de su naturaleza, participa de las perfecciones de Dios, en cuanto la causa determina las perfecciones del efecto” (139). La diferencia, pues, entre perfección *natural* y perfección *sobrenatural* no puede establecerse partiendo de que aquélla sea participación análoga y ésta no. Cualquier tipo de participación por identidad está excluida de antemano “porque ninguna perfección puede existir de una manera idéntica en lo Infinito y en lo finito, sin que desaparezca uno de ellos o ambos se destruyan” (140). Por esa misma razón, “ni siquiera puede existir semejanza *perfecta* entre las perfecciones divinas y las que se dicen existir en la criatura por participación” (141). Teniendo esto presente, A. RUIBAL destaca como tema interesante en la materia una conclusión que fluye lógicamente de la doctrina expuesta:

“De aquí se sigue —dice— como corolario muy importante que lo sobrenatural no es natural ni en Dios ni en criatura alguna existente *ni posible, a la cual sobrevenga como perfección*” (142).

(138) Cfr. NS-CB, 231.

(139) *Ibid.*

(140) *Ibid.*

(141) *Ibid.*

(142) O. c., 231-232. Las palabras que hemos subrayado las aclara A. R. en nota diciendo: “Añadimos estas palabras porque si se trata de un ente sobrenatural por naturaleza, cuya posibilidad discutiremos en otro lugar, la sobrenaturaleza le sería natural, como a Dios le es natural la suya propia. Pero esto no obsta a la verdad de la doctrina propuesta, indiscutible, desde luego, en orden a la



Este es, pues, el sentido y valor que da nuestro autor al concepto de participación, aun tratándose de lo sobrenatural. “Por donde se ve —añade— que esta palabra no puede tener aquí el valor filosófico que le daba el platonismo puro ni el platonismo teológico de algunos escolásticos” (143).

Esta alusión al “*platonismo* de algunos escolásticos” se refiere no a la corriente panteísta de la Edad Media sino a los “vestigios” y “reminiscencias” de la teoría de las *participaciones* que todavía “aparecen influyendo en la sistematización teológica” y “que en manera alguna son admisibles” (144). Ahora bien, al sistematizar lo sobrenatural no basta con señalar que se trata de una *perfección* sobrenatural, aunque se diga, intentando dar una mayor aclaración, que es una *perfección* análogamente divina:

“Definir lo sobrenatural como entidad de *orden divino*, sin determinar otras condiciones ni propiedades [...] es definir la cosa por la misma cosa, pues de lo que se trata es de conocer esa *entidad análogamente divina*” (145).

Será preciso, por ello, determinar *qué es*, en qué consiste esa “perfección real por cuya virtud se eleva el ser de la criatura” (146). Y he aquí un nuevo punto, que, siendo central en la materia, ha de ocupar un puesto destacado en la sistematización de este concepto.

Recogiendo, a modo de síntesis, lo dicho en este estudio observamos en primer lugar que la definición dada por A. RUIBAL de lo *sobrenatural intrínseco* coincide con la que hoy dan comúnmente los Teólogos: “perfectio quae

naturaleza humana y angélica, tal como nos consta por los testimonios de la Revelación”, *ibid.*

(143) O. c., 231.

(144) O. c., 232. En este lugar recoge, a modo de ejemplo, uno de los argumentos utilizados corrientemente para impugnar la posibilidad de una sustancia sobrenatural creada.

(145) O. c., 226.

(146) O. c., 227.

neque constitutive neque consecutive neque exigitive pertinent ad naturam creatam et vi cuius natura creata elevatur ad ordinem supernaturalem et ordinatur ad visionem Dei intuitivam”.

A la vez, advertimos ya un ligero matiz, todavía no aclarado, de discrepancia. A. R. nos dice: “quae... non pertinent ad naturam creatam et *creabilem*”. La aclaración de la opinión de A. R. sobre este tema pertenece a la sistematización científico-teológica del concepto.

En tercer término, después de recoger estas afirmaciones explícitas de A. RUIBAL, no puedo menos de manifestar mi extrañeza ante la doctrina que a este autor le atribuye BARREIRO GÓMEZ en un artículo en que trata *ex profeso* de la sistematización de lo sobrenatural en AMOR RUIBAL (147).

Dice BARREIRO textualmente:

“Lo sobrenatural se define como elemento intrínseco *constitutivo de la persona humana*. A. R. concibe el universo como una pirámide creada por Dios, en cuyo vértice está el hombre, que se relaciona personalmente con la divinidad” (148).

No se nos aduce, ni ahí ni en todo el resto del artículo, ningún texto de A. R. en que poder apoyarse para atribuir a nuestro autor esa doctrina. En realidad, tal texto no existe. Abundan, en cambio, los que expresamente rechazan tal forma de concebir lo sobrenatural, e incluso de exponerlo, según hemos visto. Tal afirmación, pues, es contraria al sentido y a la letra de la doctrina de A. RUIBAL (149).

(147) J. BARREIRO GÓMEZ, *Cómo A. R. sistematiza lo sobrenatural y la necesidad del bautismo*, en “Compostellanum” 11 (1966) 5-27. Igualmente, en su obra posterior, *Sistematización de lo personal y lo sobrenatural según A. R.*, Lugo 1969.

(148) *Art. cit.*, 6. El subrayado es mío.

(149) BARREIRO, en otros lugares del artículo, se expresa en otras formas que resultan, al menos, equívocas y, desde luego, contrarias a A. R., cuya doctrina trata de exponer. P. e., cuando, recogiendo una teoría que A. R. rechaza dice:



ANGELI AMOR RUIBAL DOCTRINA DE SUPERNATURALI
(Summarium)

Labor philosophicus-theologicus ab Amor Ruibal susceptus definitum scopum intendebat: philosophorum scilicet conceptiones, tradito tamen realismo christiano firmiter inhaerendo, renovare, quo aptius in systema aliquod scientificum fidei veritates redigerentur.

Praebet imprimis articulus elementariam de supernaturali notionem, prout e Revelatione Magisterique documentis depromitur. Est aliquid praeivium ante expositionem doctrinae de supernaturali systematicam, quae, iuxta Amor Ruibal, in conceptu potentiae oboedientialis et conceptu naturae scientificae definitis inniti debet.

Corpus articuli in tres partes dividitur. Quarum prima conceptum naturae explicat secundum varias huius vocis acceptiones, etymologicam scilicet, cosmologicam, ontologicam..., quas omnes Amor Ruibal ad duas capitales revocat, nempe physicam et metaphysicam. Novam acceptionem Amor Ruibal inducit, videlicet theologiam, putatque metaphysicam acceptionem inter physicam ac theologiam mediam intercedere. Momentum scientificum

“Esta concepción [...] implica graves dificultades porque no puede explicar [...] cómo esa entidad sobrenatural [...] resulta parte integrante, vital del hombre” (el subrayado es mío), p. 12; y poco más adelante: “como se ha dicho, lo sobrenatural tiene un carácter *substantial e inmanente*” (el subrayado es mío), p. 13. En ninguno de estos lugares se aduce texto alguno de A. RUIBAL.

Igualmente, refiriéndose a los ángeles, dice: “Los ángeles están directamente estructurados en un orden personal de sobrenaturalidad, aunque *no está perfectamente determinado* si los dones sobrenaturales les pertenecen por título de elevación o son debidos a la creación angélica” (el subrayado es mío), p. 6. Aquí no se atribuye tal opinión a A. R., pero convendría advertir al lector que A. R. dice exactamente lo contrario. Ya he recogido el texto en que A. R. expresa su pensamiento: “lo sobrenatural no es natural ni en Dios ni en criatura alguna existente ni posible, a la cual sobrevenga como perfección. [...] doctrina indiscutible, desde luego, en orden a la naturaleza humana y *angélica, tal como nos consta por los testimonios de la revelación*”, NS-CB, 232, nota 88. (El subrayado es mío). Puede verse otro texto, menos explícito, en PFFD, IV, 91.



huius theologicae acceptationis naturae, ab Amor Ruibal propositae, in articulo commendatur.

Pars secunda de variis verbi "supernaturalis" acceptationibus agit: de Deo ut ente "supernaturali", de praeternaturali, de supernaturali quoad modum, de supernaturali quoad substantiam. Amor Ruibal doctrinam cum plerisque theologis consentire perspicitur.

Pars tertia est de supernaturali quoad substantiam. Ab Amor Ruibal modo et negativo et affirmativo definitur. Est ergo perfectio quae nec ad essentiam nec ad integritatem nec ad exigentias naturae creatae pertinet, in analogica participatione perfectionum naturae infinitae consistens, cuius ope naturae transformatio atque elevatio peragitur in visione beatifica consummanda. Amor Ruibal, dum supernaturalem perfectionem nec ad essentiam nec ad integritatem nec ad exigentias naturae pertinere statuit, Novatorum, Baii, Iansenii et Modernistarum sententias de re arcet, tamquam Dogmati insociabiles. Immo, non quidem heterodoxas, at scientificè respuendas putat Scholae Augustinianae doctrinam Veterumque Scholasticorum opiniones de naturae aspiratione ad supernaturale.

Itaque in supernaturali quoad substantiam definiendo convenit etiam Amor Ruibal in communem Theologorum doctrinam. Una adest discrepantia, de qua nos tantummodo mentionem faciemus: supernaturale ab Amor Ruibal non definitur "perfectio quae nec ad essentiam... naturae creatae et creabilis pertinet". Apud eum enim, possibilis est substantia creata supernaturalis, quod ipse affirmat dum de supernaturali in systema redigendo agit.

Ex dictis patet ab Amor Ruibal supernaturale minime definiri "elementum intrinsecum constitutivum humanae personae", ut auctor quidam per errorem scribebat.