

Al pleuado curio de  
g maestro de la escuela  
Dr Francisco Ruiz Sandoz  
afectuosamente en X<sup>o</sup>  
Jesús y la Sr. Virke

Alvaro V. G. /  
14-V-74

Benigno  
V. G.



ALBERTO GARCÍA VIEYRA, O. P.

LOS DONES  
DEL  
ESPÍRITU SANTO



[www.traditio-op.org](http://www.traditio-op.org)

EDICIONES DESCLÉE, DE BROUWER  
BUENOS AIRES

*Nihil Obstat*  
Mario Pinto o. p.  
Bernardo Farrelly o. p.

*Imprimi Potest*  
Alfonso Torres o. p.  
Prior Provincial

Imprimatur  
Mons. Dr. Ramón A. Nóvoa  
Provicario general

ES PROPIEDAD. QUEDAN HECHOS  
EL REGISTRO Y DEPÓSITO QUE  
DETERMINAN LAS LEYES DE  
TODOS LOS PAÍSES.

PRINTED IN ARGENTINA  
Copyright Desclée, de Brouwer, Buenos Aires, 1954  
TODOS LOS DERECHOS RESERVADOS

A LA  
SANTÍSIMA MADRE  
DE DIOS  
EN EL MISTERIO  
DE SU  
GLORIOSA ASUNCIÓN  
A LOS CIELOS

## PRÓLOGO

*El presente trabajo tiene su origen en una tesis sostenida en el Colegio "Angelicum" de Roma sobre "Los Dones del Espíritu Santo según San Alberto Magno", en 1942. No presentamos el texto completo de aquella tesis, sino el fruto de estudios posteriores realizados en base de aquel original.*

*La doctrina de San Alberto Magno abriónos el camino para entender a Santo Tomás. Desde entonces, todo el esfuerzo consagróse, en la medida de lo posible, al estudio de los Dones en sí mismos, sin más referencias históricas que las indispensables. Además, la importancia de la cuestión vuelve imposible resistir a la sugestión del estudio especulativo de la misma.*

*El planteo de Santo Tomás, igual que su egregio maestro, presupone a los dones como hábitos operativos, en el desarrollo normal de la vida cristiana. Nuestro trabajo supone esa cuestión como resuelta, y todo su desarrollo lo confirma. Nuestro intento principal ha sido señalar su distinción de las restantes virtudes y su papel como auxiliares de aquellas virtudes, teologales y morales infusas.*

*No pretendemos haber dicho la última palabra, ni agotar un tema tan vasto. Pero sí queremos hacer algo útil para tantos hombres de buena voluntad, que desean superar las formas de un cristianismo mundano, y vivir la plenitud del Evangelio de Cristo.*

*Agradecemos al que fué nuestro director de tesis R. P. A. Maltha, O. P., y a los RR. PP. censores que han tenido la paciencia de leer y corregir el manuscrito.*

El Retiro, Molinari, 1953.

## CAPÍTULO I

### INTRODUCCIÓN

Toda vida humana recta es ejercicio de virtudes. Toda disposición permanente en orden a la realización del bien moral es una virtud. Por eso en tipos diversos de actividad humana se puede señalar por lo menos, el predominio de determinadas virtudes. Y si a estos tipos de actividad humana damos el nombre de "culturas", debemos decir que las diversas culturas suponen diversidad en el ejercicio de las virtudes.

Las virtudes, unas son intelectuales, como la ciencia, sabiduría; otras son morales, como la justicia o la templanza. A las primeras, corresponde la concepción general de la vida humana, la estimación de los valores que deben regir la existencia. A las segundas corresponde el ejercicio, el hacer propiamente dicho. Es importante tener presente toda la importancia de las virtudes, pues con su ejercicio, malo o bueno, el hombre teje día por día la trama de la Historia y la Civilización y pone los motivos de su salvación o condenación.

Las virtudes se distinguen también en adquiridas o infusas. Las primeras son patrimonio de la misma naturaleza humana. Las segundas, se dan con la gracia habitual en el bautismo. Tanto unas como otras reconocen un estado de infancia, otro de desarrollo, y un tercero de madurez. San Pablo nos exhorta a no ser como niños en la virtud sino como adultos.

Los dones del Espíritu Santo son hábitos infusos por Dios con la gracia habitual, encargados del desarrollo de las virtudes hasta su plena madurez. Son hábitos operativos en orden a la perfección cristiana. "Sin los dones —dice el P. Arintero— seremos siempre niños en la virtud, y como tales aún distaremos mucho de ser perfectos cristianos; y sólo con el buen uso de ellos, que se hace procurando ser dóciles a la moción del Espíritu Santo, es como procederemos cual adultos en Cristo, y dignos Hijos de Dios (1)." Los dones elevan —como veremos— la totalidad del obrar humano, modificando el ejercicio de virtudes, adaptándolo a la perfección de la caridad. En ese sentido, la virtud sale de la infancia, para progresar hasta la edad adulta en Cristo.

Por "infancia en la virtud", entendemos un cristianismo

(1) JUAN ARINTERO, O. P., *Cuestiones Místicas*, p. 519.

incipiente que no vive la perfección de la fe, ni el Evangelio de Cristo. Este cristianismo comporta una concepción disminuida de la vida cristiana, y un obrar correlativo a aquélla. Los dones intelectuales transforman lo primero; los ejecutivos, lo segundo.

Hay una infancia en la virtudes intelectuales, en la fe, en la ciencia, y una infancia de las virtudes morales, en la justicia, o la fortaleza; un estado de infancia aun de la caridad o de la esperanza.

Los dones sacan de la infancia a todas las virtudes. El desarrollo de las virtudes activas, encargadas de la ejecución, va a terminar en la maduración de la vida activa; como el desarrollo de las virtudes cognoscitivas va a terminar en la perfección de la vida contemplativa.

La cuestión de la madurez o desarrollo de la vida espiritual va unida a aquella otra de la estructura de la misma. Arintero, Garrigou-Lagrange, Saudreau, etc., nos hablan de una deformación del concepto tradicional de vida espiritual en los siglos xvii y xviii. Según el concepto tradicional, la vida espiritual tendría un doble aspecto, ascético y místico, sin haber una distinción de estructura. Los dones desarrollan la totalidad de funciones que comportan la actividad humana tanto en lo contemplativo o intencional, como en lo ejecutivo o de la acción.

Un estudio de los dones como auxiliares de las virtudes en su orientación hacia la perfección de la caridad, conduce a la persuasión que las denominaciones de vida activa ascética o mística indican aspectos complementarios de una misma actividad funcional. La persona humana, en estado de gracia, esforzándose por progresar en la virtud, lleva una existencia a la par ascética y mística; lo primero, porque "reduce su cuerpo a servidumbre"; lo segundo, porque penetra por la contemplación en el secreto del Rey. El ejercicio de los dones no puede caracterizar a la vida mística, y distinguirla de la ascética, como lo querían Scaramelli, Vallgornera y aun algunos autores modernos (2). Podemos conceder con el P. Garrigou-Lagrange, que puede caracterizarse por un cierto predominio del modo sobrehumano o divino de los dones (3); aunque se podría precisar mejor de los dones intelectuales, que son los encargados de la contemplación. En la vida ascética también tenemos predominio del modo divino de los dones, pero de los ejecutivos encargados de la acción. Lo que el P. Garrigou-Lagrange quiere decir es que cuando aparecen los fenómenos

(2) THOMAS A. VALLGORNERA, *De septem Donis Spiritus Sancti*, en *Disputatio IIª* de la cuestión dedicada a la Contemplación: *De Mystica Theologia*, t. I, p. 382 y s. — JUAN B. SCARAMELLI habla de los Dones en *Directorio Místico*, trat. 1º, p. 52. — TANQUERAY, DE GUIBERT, en los lugares que mencionamos más adelante.

(3) RÉGINALD GARRIGOU-LAGRANGE, o. p., *Perfection Chrétienne et Contemplation*, t. I, p. 338.

de contemplación, hay ya un predominio de los dones sobre las virtudes. Esto es cierto.

Comenzamos con una breve síntesis histórica indispensable para un buen planteo de la cuestión. Ella nos muestra los problemas, las dificultades como han ido surgiendo. La dificultad principal con que tropiezan casi todos los teólogos medievales es cómo distinguir los dones de los restantes hábitos infusos. Decir que realizan la perfección no es suficiente; todas las virtudes infusas, la fe, la caridad, contribuyen a la perfección. La dificultad estaba en asignar a los dones una tarea específica, distinta de la de las virtudes. Las investigaciones de la Teología Positiva, al ponernos en contacto con el pensamiento medieval pretomista, nos hacen asistir a los reiterados esfuerzos de los principales maestros de la época para distinguir el don de la virtud, y determinar teológicamente el papel de ambos en la economía de nuestra vida moral.

Hasta Santo Tomás no hay nada claro en este problema de la distinción. Todos los predecesores del Angélico, v. gr. Pedro Lombardo (4) Felipe el Canciller (5) enumeran largas series de opiniones diversas sobre la famosa distinción; eso es índice manifiesto que aun no se había llegado a nada definitivo. Según nuestro modo de ver, las sombras comienzan a desvanecerse por Alberto Magno, y terminan por desaparecer en Santo Tomás de Aquino. Sin embargo, no deja de admirar el poco caso que los grandes comentaristas del Angélico hicieran de tan importante cuestión. El siglo xx ha visto renacer el interés por los problemas espirituales, volviendo a reactualizarse la especulación teológica sobre las fuentes principales de la vida espiritual.

#### Advertencia.

Los teólogos medievales nunca confunden los dones con las virtudes morales infusas. Este es un error que aparece en el clima de agnosticismo teológico de la decadencia escolástica. Scoto, cuya opinión menciona Juan de Santo Tomás, afirma que los dones son ciertos actos particulares de las virtudes infusas, no distinguiéndose realmente de aquéllas. Conviene apuntar que la existencia de los dones (los siete que enumera Isaías), era de fe para los teólogos medievales. En este sentido, podemos comprobar la existencia de una vigorosa tradición: los dones son "virtudes espirituales", o "sanctificationes animæ"; nunca se les identifica con las demás virtudes; estableciéndose una neta distinción.

(4) *Libri IV Sent.*, Lib. 3º, dist. 34; ed. Ad Aquas Claras, t. 2, p. 428.

(5) Cf. textos publicados por DOM LOTTIN, o. s. b., en "Recherches de théologie ancienne et médiévale" pp. 44-61, (a. 1928).

*Punto de partida.*

Lo esencial de un problema es plantearlo bien. Casi todas las dificultades suscitadas alrededor de los dones, provienen de un planteo defectuoso de la cuestión. El estudio de los Padres, de los teólogos anteriores, sobre todo San Alberto Magno, nos ha enseñado cómo se planteaba la cuestión para Santo Tomás. El Doctor Angélico sitúa los dones entre los principios generales de la vida moral cristiana; esto es muy importante para abstenerse de reservar los dones para ciertos estados especiales de la vida mística. Los dones no forman parte del tratado sobre la vida contemplativa, sino del de las virtudes. Además, tiene presente la inhabitación de las divinas personas, de que hablara en la primera parte, la misión santificadora del Espíritu Santo, y la infusión de los dones gratuitos para realizar el fin de la misión. Con todos estos datos en la mano, el Angélico propone su elaboración teológica.

El problema para Tomás de Aquino, Alberto Magno y demás teólogos medievales, era explicar cómo los dones realizan "in actu exercito" la misión santificadora del Espíritu Santo. Eso explica su respuesta: son auxiliares, para la perfección de las virtudes. En una palabra, adaptan la actividad humana, haciéndola capaz de seguir la moción del Espíritu.

Los dones del Espíritu Santo son pues los encargados de la perfección cristiana. La ejecución de la actividad humana pertenece a las virtudes; la "modificación" de aquella actividad y su orientación hacia la perfección del supremo precepto, la realizan los dones. Es una verdad de fe siempre recibida como tal en la Iglesia, que el Espíritu Santo es el Santificador. Es para esto que se nos infunden los dones. Por eso dice Santo Tomás: cada cual se mueve y aproxima al fin de la bienaventuranza por el ejercicio de las virtudes y principalmente de los dones (6).

Cuando los dones empiezan a actuar en el alma de una manera constante —dice otro teólogo contemporáneo— es cuando se inicia el uso de esa razón sobrenatural que es el Espíritu Santo, constituyéndose Él mismo en norma de nuestros actos; y cuando ese principio activo de un orden trascendente ha vencido ya todas las resistencias que habitualmente existen en el sujeto, es cuando las potencias sobrenaturales —que son las virtudes infusas, principalmente teológicas— alcanzan su pleno desenvolvimiento eliminando o transformando todo elemento humano, y obrando según el modo divino que corresponde a su naturaleza divina (7). Entonces los dones han realizado aquella función que les asignaba Felipe el Canciller: conformarnos con la pasión de Jesucristo.

(6) I<sup>a</sup>-II<sup>æ</sup>, q. 69, a. 1.

(7) IGNACIO MENÉNDEZ REIGADA, O. P., *Los Dones del Espíritu Santo y la Perfección Cristiana*, p. 69, Madrid, 1948.

*La perfección del Supremo Precepto del Amor*, es un término al que debemos llegar; en cuanto término tiene razón de último fin y objeto del movimiento voluntario. A este fin debemos llegar por medio de actos humanos. Tal es lo que explica, según el Angélico, la existencia de hábitos especiales destinados *ad hoc*; ya sea para tender a este fin por actos propios, ya sea para modificar el acto de virtud dándole una dimensión que Alberto Magno con nomenclatura aristotélica llama "infiniæ virtutis", y Santo Tomás, "modo divino".

Tales son los datos que recibe el Ángel de las Escuelas de la Tradición Patrística y, de modo general, su interpretación científica. Es la explicación que ya intentaran San Alberto Magno y San Buenaventura con un criterio cada vez más exacto de la función teológica.

Quizás haya en la base de todas las fluctuaciones modernas una cierta inexactitud acerca del razonamiento teológico. El valor de dicho razonamiento no estriba precisamente en extraer indefinidamente nuevas conclusiones de determinadas premisas, sino explicar científicamente el depósito de la Revelación. Esto es lo que intenta el Aquinatense; y situándose en esta perspectiva nuestra cuestión se aclara notablemente. Respondiendo a este criterio considera los dones como hábitos operativos para obrar, como hemos dicho, en orden a un fin concreto. Esta perspectiva, además, nos insinúa lo que podríamos llamar la estructura psicológica del acto humano tendiente a la perfección; lo mismo que la íntima razón de ser de la distinción específica del don y la virtud.

Así engasta Santo Tomás la teología de los dones en la teología general de los principios operativos humanos. En sus principios esenciales el acto de don seguirá los principios comunes a la psicología de los actos humanos. Aun bajo el impulso del Espíritu Divino, es un acto humano y es por eso que le podemos considerar como acto humano especial, distinto de la virtud y el pecado. Siendo así y creyendo interpretar con fidelidad la mente del Angélico, podemos formular la siguiente proposición:

*Los dones del Espíritu Santo son un caso particular en la doctrina general de los actos y hábitos humanos.*

El sentido de esto es que nada impide aplicar a los dones la doctrina general de los actos humanos y de los hábitos que Santo Tomás trae en la I<sup>a</sup>-II<sup>æ</sup>.

Al colocarlos en ese lugar de la *Summa*, después de las virtudes, Santo Tomás ya nos ilustra acerca de su naturaleza. Para el Angélico los dones son principios operativos buenos, comunes a todos los justos. Son hábitos infusos a todos los que poseen la gracia habitual. Su funcionamiento debe ser análogo a las virtudes, y ellos mismos son virtudes en un sentido

amplio<sup>(8)</sup>. Si los dones son hábitos, su razón de ser será la de todos los hábitos humanos, y su acto seguirá, como ya hemos dicho, todas las leyes generales de la acción humana.

Según la psicología aristotélicotomista, lo que da razón de ser a los hábitos y actos humanos son sus propios objetos que les especifican. La presencia del objeto exige en cierto modo un acto determinado, y éste a su vez el hábito formalmente ordenado a la producción de aquél y a la atingencia del objeto. La perfección de la caridad tiene, en nuestro caso, razón de objeto y último fin del movimiento voluntario. Luego ya tenemos el objeto adecuado, que puede exigir nuevos actos y hábitos infusos, específicamente diversos de los demás. Siendo en efecto la novedad del objeto lo que puede especificar el acto humano, se sigue que es lo único que puede darnos la razón de ser de nuevos hábitos infusos. A su tiempo veremos cómo según el Angélico las virtudes infusas resultan inadap-  
tadas.

Con el objeto-fin del movimiento de la voluntad, ya tenemos el elemento esencial y necesario para la acción humana.

Santo Tomás en la primera página de su *Moral* nos dice que el fin es la razón de ser de las acciones humanas: "sunt propter finem"<sup>(9)</sup>: el principio de la acción es el fin que mueve al agente, dice en otro lugar (I<sup>a</sup>, q. 105, a. 5); en toda operación el fin es el principio, "finis est principium in operativis"; aplicando la doctrina aristotélica de la causa final, tenemos que el fin es el término *a quo* y *ad quem* del movimiento de la voluntad. Según esto la quiddidad misma de la operación y con ella todo el complejo operativo, están condicionados por el fin. Tal es el sentido del "sunt propter finem" de Santo Tomás. En el artículo 3º de la misma cuestión tenemos que el fin especifica el acto humano. La razón nos la da Cayetano diciendo que el objeto, aquel bien que es objeto de la voluntad, en cuanto fin, tiene que ser objeto de la voluntad "et sic, añade, sermo formalis quod finis specificat actionem humanam"<sup>(10)</sup>.

Fijémonos en la latitud de lo dicho: las acciones humanas reciben su formalidad del fin. Este fin puede ser cualquier fin, fin concreto presentado a la voluntad bajo la razón de bien apetecible; las acciones humanas por su parte pueden ser, ya las elícitas por hábito malo, ya las elícitas por una virtud o por un don del Espíritu Santo. No hay nada que autorice a decir lo contrario. El Santo, al poner los dones en la cuestión 68 de la primera parte, no se retracta de ninguno de los principios anteriormente expuestos; siempre el acto del don es un acto humano sujeto a las condiciones comunes de todos ellos.

(8) I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. 68, a. 1, ad. 1<sup>um</sup>: "Sunt virtutes... secundum communem rationem virtutis."

(9) I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. 1, a. 1.

(10) In. I<sup>a</sup>m-II<sup>a</sup>m, a. 3, m.

*El fin: La perfección del Supremo Precepto.*

El fin concreto en el caso particular de los dones, lo hemos dicho, es la perfección del Supremo Precepto de la caridad, o si se quiere, Dios, último fin sobrenatural del hombre. Como lo observa Cayetano, a Dios puede alcanzar el hombre bajo diversas razones formales: puede hacerlo como Autor de la naturaleza, y es el objeto de la Teodicea; puede considerarle como Autor de la Revelación, y es el objeto de la Teología; en el orden moral, puede considerarle como último fin de la vida humana (en el orden natural) como bien general, o ya último fin en el orden sobrenatural; en este caso es último fin de toda la actividad moral de las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo. Pero Dios, último fin de nuestra vida sobrenatural, puede ser alcanzado de dos formas distintas: ya sea de una manera adaptada a las condiciones y exigencias propias de aquel mismo fin. En el primer caso tenemos lo que el Santo llama modo humano; en el segundo modo divino.

La perfección del Supremo Precepto es alcanzada, pues, por los dones del Espíritu Santo, con todas sus exigencias inherentes a su propia elevación y trascendencia. Tal es el último fin y el objeto que ponen en movimientos los dones.

Debemos tener en cuenta que entre fin y objeto, no hay más que una distinción de razón<sup>(11)</sup>. La *ratio objecti* depende toda de la *ratio finis*. El fin, porque es tal, es objeto de la voluntad, es un bien que por ser apetecible tiene razón de fin. Luego, podemos decir que la intencionalidad del entendimiento, recayendo sobre la apetibilidad, la envuelve con la razón de fin. El fin, en resumen, en cuanto fin, es objeto especificante del movimiento voluntario. Se llama objeto porque es la cosa donde formalmente termina la acción; es fin porque es el término donde formalmente termina la intencionalidad operante que es la razón de ser de la operación. Luego, lo que especifica formalmente el acto moral es el fin. Pasando ahora a nuestro caso: un fin concreto cualquiera puede tener razón de último fin y ser objeto especificante de la voluntad. En el caso del pecado mortal es un bien creado el último fin del hombre. La tendencia de la voluntad al último fin *in comune* no excluye, antes bien supone, la existencia de fines particulares o algo concreto donde recae la razón de finalidad.

Uno de estos fines concretos es la perfección del último fin sobrenatural, alcanzado con todas sus exigencias y en toda su perfección. Para alcanzarlo bastan las virtudes teologales que son las únicas que realizan nuestra unión con Dios; pero es necesario que ellas mismas sean purificadas y como adaptadas por un hábito auxiliar que es el don del Espíritu Santo.

Siguiendo con el mismo criterio de adaptar la doctrina de

(11) P. LEHÚ, O. P., *Philosophia Moralís*, p. 22

los actos humanos a nuestra cuestión, recordemos que en la cuestión 9ª, a. I., el Santo nos enseña que el entendimiento mueve la voluntad por la presentación del objeto "sicut præsentans ei objectum suum". Cayetano hace notar que el objeto mueve en el orden de la causa formal extrínseca, "alioquin nihil concluderet". En nuestro caso el objeto presentado por el entendimiento es, como hemos dicho, Dios, último fin sobrenatural del hombre; para alcanzarle, la voluntad se somete a todas las exigencias de su perfección y trascendencia. La moción divina respeta el orden y la estructura psicológica de la acción humana; por eso esta moción previa del entendimiento es indispensable. A la presentación del objeto sigue la *intentio*, o sea, el acto de la voluntad con respecto al fin. Como lo prueba el Angélico (12), la *intentio* no es únicamente con respecto al último fin en sí, sino de lo que es fin subjetivo, fin de mi operosidad especial.

A partir de lo dicho tenemos que lo que en realidad mueve la voluntad y la especifica, no es el último fin sobrenatural en sí, sino lo que podríamos llamar la concepción subjetiva del último fin; lo que yo tengo por tal en mi juicio teórico-práctico. Lo que se presenta y mueve mi entendimiento con un bien apetecible. Una aprehensión del último fin sobrenatural en dichas condiciones puede tener, por consiguiente, infinitos grados; puede aprehenderse en grados más o menos perfectos. La perfección de la acción de los dones y su mayor o menor predominio sobre las virtudes estará condicionada a una aprehensión mayor o menor del último fin. Esto se corrobora si pensamos que lo único que puede introducir una modificación en la quiddidad del acto voluntario no es la causa eficiente sino la causa final, según aquello de "sunt propter finem" y "accipiunt speciem ex fine". El fin, en resumen, no mueve sino en cuanto es aprehendido por el sujeto. El hombre se mueve al último fin sobrenatural según como es aprehendido; y también según el modo como lo es. Es por eso que se moverá de modo muy diferente si le aprehende en toda su perfección y trascendencia, y si le aprehende de un modo humano, reducidas aquéllas a un *minimum*.

La *intentio* o tendencia de la voluntad varía, pues, según esta aprehensión intelectual. Ya vemos la importancia que esto tiene. Si se da un orden de operaciones humanas como aquel de los dones, su razón de ser sólo puede ser una finalidad especial. Esta, según el Santo, es la perfección del Supremo Precepto. El fin en cuestión está implícito o explícito en el contenido preceptivo de la ley. La ley importa en su concepto una finalidad imperativa que es norma y medida de la acción. El contenido preceptivo de la ley actúa como causa final en orden a la ejecución y es la razón de ser de la acción. La ley como causa final, dictamina acerca del acto proponiendo el objeto

(12) Iª-IIª, q. 12, a. 2.

como bueno o como malo. Esta proposición actualiza el entendimiento y mueve la voluntad, en el orden de la causa formal extrínseca.

Creemos haber explicado suficientemente cómo la razón de ser de los dones es una finalidad especial, o si se quiere un diverso principio normativo de la acción. Fines o leyes diversas dan el tono, por así decir, a sectores más o menos extensos de operaciones humanas pudiendo infundir su sello en la génesis y en el desarrollo de una cultura o de un individuo. Las diversas modalidades de la vida moral, sea en el individuo sea en las grandes manifestaciones de la vida de relación, dependen en primer lugar de la finalidad. Nuestra efectividad voluntaria no obra nunca al azar, antes bien, es movida por un objeto determinado que es el fin de la operación. La *res volita* es poseída por el movimiento voluntario formalmente en cuanto *volita*, es decir en cuanto en ella termina la intencionalidad agente. La *quidditas* de la operación voluntaria está, pues, mensurada por lo que es término de la acción.

Es pues un objeto y un fin del todo especial lo que da razón de ser a la acción por los dones del Espíritu Santo. Tienen entre ambos una distinción de razón pero son *idem re*, la misma cosa. Esta cosa no es otra que Dios en cuanto último fin sobrenatural del hombre, alcanzado con toda su perfección y pureza. Es éste el Bien concreto, que se presenta al entendimiento como apetecible y en este carácter atrae especificando o infundiendo su sello al movimiento de la voluntad. El bien, como dice Santo Tomás (13), incluye en su concepto relación trascendental. Esta relación trascendental funda la relación predicamental del contenido de la recta razón al dicho bien. Por lo tanto la relación trascendental de mi apetito al último fin sobrenatural fundamenta una nueva relación predicamental en la *recta ratio*, según sus exigencias propias. Esto lo hace en cuanto es mensura del contenido de la recta razón. Esto quiere decir que la perfección del Supremo Precepto exige modificar el contenido antedicho y adaptarlo según su ley propia que es la Nueva Ley o, si se prefiere, la Revelación.

#### *In adiutorium virtutis.*

Otra cosa de no menor importancia en el estudio de los dones del Espíritu Santo y que el Angélico jamás pierde de vista es que el don es un hábito auxiliar de la virtud. Al tratar de éstas en especial, examina el don correspondiente a cada virtud; a la fe corresponden los dones de entendimiento (14) y ciencia (15); a la caridad, el de sabiduría (16); a la prudencia,

(13) Iª pars. q. 5, a. 1.

(14) IIª-IIª, q. 8.

(15) *Ib.*, q. 9.

(16) *Ib.*, q. 45.



el de consejo <sup>(17)</sup>; a la fortaleza, el don homónimo <sup>(18)</sup>; al de justicia, el de piedad <sup>(19)</sup>; a la esperanza y templanza, el don de temor de Dios <sup>(20)</sup>.

Los dones contribuyen a perfeccionar el acto de virtud, modificándole, adaptándole, en fin, perfeccionándole en la línea de su propia operación. El modo cómo auxilian varía según los objetos de cada una; ya sean teologales o morales. Después veremos cómo.

### Conclusión.

Santo Tomás, creemos haberlo expuesto con la suficiente claridad, considera la teología de los dones como un caso particular de los actos y hábitos humanos. Todas las exigencias psicológicas de la acción humana, valen también para el acto por los dones. Son éstos, pues, un grupo de hábitos infusos para obrar conforme a un fin especial. Es el fin y el objeto lo que da razón de ser a las acciones humanas. Tal es el sentido de la primera cuestión de la Iª IIª. que tiene su aplicación en nuestro caso, igual que todas las demás.

Por otra parte tendremos también que la moción del Espíritu Santo, por muy elevada y especial que se la suponga, tiene también que someterse a las dichas exigencias. Así no la consideraremos únicamente en el orden de la causa eficiente sino primero en el orden especificativo de la causalidad final.

Los dones son, en resumen hábitos operativos que tienen la misión de elevar y adaptar todos los principios operativos humanos a la perfección del supremo precepto de la caridad. El amor de Dios y del prójimo, llevados a un grado de perfección heroica, es la finalidad concreta que da razón de ser a estos nuevos hábitos infusos por el Espíritu de Dios. Los dones, al cambiar el rumbo general, en el dinamismo de nuestra vida moral, trastornan las virtudes, que obraban según la regla de la rectitud natural, modificanlas, sácanlas como de sus quicios, las perfeccionan, disponiéndolas a obrar conforme a una regla superior que es el Espíritu Santo, o si se quiere, la perfección cristiana. Es de fe la misión del Espíritu Santo; el Espíritu Santificador, enviado a cada alma en estado de gracia, dispone a esta alma para que realice el fin de la misión. Los dones, están pues íntimamente ligados a la misión temporal del Espíritu Santo. Es así como los consideran el Angélico y la Tradición.

Creemos, por consiguiente, que según el pensamiento de Santo Tomás, los dones del Espíritu Santo no pueden ser considerados como "hábitos receptivos o dispositivos", sino como

<sup>(17)</sup> *Ib.*, q. 52.

<sup>(18)</sup> *Ib.*, q. 139.

<sup>(19)</sup> *Ib.*, q. 121.

<sup>(20)</sup> *Ib.*, q. 19.

hábitos operativos, principios *quo* de un obrar especial. El objeto formal último, que finaliza la acción de los dones, ya lo hemos dicho, es la perfección de la caridad, que es la perfección cristiana.

Es de vital importancia para el cristiano, crecer según su dimensión de ser espiritual. Debe desechar todo naturalismo práctico y teórico que tienda a disminuir la entidad y el dinamismo de su acción; debe, ya que puede, recobrar por la influencia de los dones *el vigor* que le adapte a la elevación de su fin. Si hay un problema planteado a la espiritualidad cristiana, es el problema de ganar la vida interior. No buscar fórmulas de transacción con el error, ni lamentables "equidistancias" corruptoras de la fe. La vida interior plantea el problema de superar el naturalismo en el terreno de la acción práctica, supeditando todas las cosas humanas a la fe viva, y a las exigencias del orden sobrenatural. Toda alma en estado de gracia y fiel a ella, no deja de recibir, en grado mayor o menor, la proposición objetiva, brillante y seductora de la perfección, como un alto ideal a realizar. Es para seguir eficazmente este ideal, que el alma posee los dones del Espíritu Santo. El siervo bueno y fiel de que nos habla el Evangelio, fué aquel que recibió los talentos y los hizo fructificar.

I

LA DISTINCIÓN ENTRE  
DONES Y VIRTUDES

## CAPÍTULO II

### LAS FUENTES

#### a) *Roah*.

La teología reconoce en los siete "espíritus" que descendieron sobre el Siervo de Yahvé (*Is.* XI, 2-3), los dones del Espíritu Santo.

Espíritu, del hebreo "roah", significa soplo, viento, hálito, aliento que sale por la boca del animal. En la Escritura tenemos: "spiritus superbiæ" (S. 18, 16), "spiritus oris" (S. 33, 6). Espíritu, roah, tiene el sentido de ánima, fuerza animada y milagrosa; es un soplo espiritual, movimiento, acción. Es también sede de afectos y conmociones. Yahvé llenará a los jueces del espíritu de justicia. El espíritu de Dios es como una fuerza divina que como viento penetra la totalidad de las cosas (*Nm.* 27, 28) (1).

En el Antiguo Testamento vemos cómo este soplo divino se comunica y por qué se comunica. Los personajes de la ley antigua le reciben volviéndose llenos de sabiduría, de fortaleza, pudiendo interpretar los sueños y profetizar. El Espíritu de Dios es recibido por José, que interpreta el sueño del faraón (*Gen.* 41, 38). Según el mismo Antiguo Testamento, es recibido también por Josué (*Deut.* 34, 9), Othoniel (*Jud.* 3, 10), Gedeón (*ib.* 6, 34), Sansón (*ib.* 13, 25). En *Números* XI, 25, Dios hace partícipes a los setenta varones del espíritu que había dado a Moisés; "y luego que se posó en ellos el Espíritu comenzaron a profetizar". Entre otros textos muy numerosos, tenemos *Ezequiel* 3, 22, "arreatóme el espíritu" y 3, 23, "entró en mí el espíritu". Por último mencionaremos a Joel 2, 28; "derramaré mi espíritu... etc."

*Para qué se comunica.* En la Escritura encontramos que el Espíritu de Dios, o Espíritu Santo, tiene las funciones de iluminar; dar sabiduría, ciencia, fortaleza, piedad; "et adimplebit eum spiritus sapientiæ et intellectus" (*Eccl.* 15, 5); el Espíritu conduce por el camino recto: "Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam" (S. 142, 10). Igualmente el Es-

(1) G. GESENIUS, *Lexicon Manuale Hebraicum et Chaldaicum in Veteri Testamenti Libros*, Lipsise, 1847. Los LXX traducen "πνεῦμα". FRANCISCO ZORELL, s. J., *Lexicon græcum*, París, 1931.

píritu del Señor me envía a evangelizar a los pobres: "Spiritus Domine super me, propter quod unxit me, evangelizare pauperibus misit me" (Lc. 4, 18).

El soplo divino penetra en el anciano Simeón, de quien dice la Escritura "que era repleto del Espíritu Santo" (Lc. 11, 25). El hijo de Zacarías iba a preceder al Señor "en el espíritu y en la virtud de Elías" (Lc. 1, 17). Todas las gracias y dones gratuitos que el hombre puede recibir son, según la Escritura, efectos de la efusión del Espíritu Santo. En el día de Pentecostés, el Espíritu vino sobre los apóstoles como un viento que llena toda la casa... "et repleti sunt omnes Spiritu sancto" (Hechos 11, 4). Fruto de esa efusión del espíritu fué la fortaleza de ánimo para predicar el Evangelio, soportar las persecuciones, interpretar las Escrituras, hablar varias lenguas, profetizar, y hacer milagros. Los apóstoles fueron como transformados en hombres nuevos.

San Pedro, el humilde pescador de Galilea transformado en príncipe de los Apóstoles y cabeza visible de la Iglesia, levanta su voz en nombre de los doce para explicar a la multitud lo ocurrido, y lo hace con la profecía de Joel: en los últimos días, dice, "derramaré mi Espíritu sobre toda carne"; el Espíritu sería derramado sobre los hijos, las hijas, sobre los jóvenes, sobre los viejos, sobre los siervos y las siervas. En fin, quiere decir que nadie quedará excluido de los beneficios de los dones santificantes.

La comunicación del Espíritu aparece después en Esteban: "los que disputaban con Esteban no podían con la sabiduría y el espíritu que hablaba" (Hechos 6, 10). Igualmente los Apóstoles se reúnen para elegir siete diáconos "llenos del Espíritu Santo y Sabiduría" (Hechos 6, 3). Por otro lado también aparece en el Nuevo Testamento con mayor precisión qué significa poseer el Espíritu Santo. Para San Pablo tener la gracia y la inspiración divina significa poseer el Espíritu de Dios (I Cor. 7, 40). En la nueva vida que instaura el cristianismo, en la conversión de los gentiles, en su misma predicación, el Apóstol ve la acción del Espíritu Santo: "Evangelium nostrum non fuit ad vos in sermone tantum, sed et in virtute, et in spiritu sancto, et in plenitudine multa" (I Tes. 1, 5). La plenitud del Espíritu Santo acompaña a la predicación del Evangelio; por eso los que reciben el Evangelio no son carnales sino espirituales; el apóstol puede decir a los de Roma "el Espíritu de Dios habita en vosotros" (Rom. 8, 9).

Según otros textos del mismo Apóstol el espíritu vivifica; nuestros cuerpos mortales son vivificados "propter inhabitantem spiritum ejus in vobis" (Rom. 8, 11). La acción del Espíritu está también en el modo de la acción humana; los que obran según el Espíritu de Dios, esos son hijos de Dios" (Rom. 8, 14). El Espíritu es de piedad, incita a la oración (Rom. 8, 16), es Espíritu de sabiduría y revelación, o inteligencia (Eph. 1, 17).

No intentamos una enumeración completa de los textos escriturarios acerca de Espíritu Santo (2). Bastan los suficientes para ver la relación íntima que tienen las gracias, dones y otros beneficios gratuitos que el hombre recibe, con la acción santificadora del Espíritu Santo. Queremos que aparezca claro, que si Espíritu Santo habita en el alma del justo, es para santificarle; y esto hace principalmente por los dones propiamente dichos, que se mueven por su inspiración.

Santo Tomás explica esta comunicación del Espíritu Santo, comunicación de dádivas gratuitas, como es la gracia, las virtudes, etc., porque el Espíritu Santo es Amor, y lo propio del amor es comunicarse y darse. Entre las personas divinas, el Espíritu Santo procede como amor (I, q. 36, a. 1). Teniendo en cuenta este nombre propio del Espíritu Santo, y las condiciones propias del amor, movimiento afectivo de unión, de comunicación benévola entre el amante y la cosa amada, entendemos porqué el Espíritu Santo es también el primer Don, en el cual vienen todos los dones.

Aplicase la noción de don, con toda la propiedad y por excelencia, al Espíritu Santo (I, q. 38, a. 1). La definición misma de don, muéstranos evidentemente cómo el Espíritu Santo es el primer don. Aristóteles define el don como una dádiva irrecompensable (IV Top., 4, 12). La acción del Espíritu Santo, la colación de sus beneficios, es algo enteramente gratuito, que de ninguna manera podría ser exigido por el hombre. El Espíritu Santo, dice Santo Tomás, se da a sí mismo, como dueño que es de sí; puede usar, o mejor dicho gozar de sí mismo (I, q. 38, a. 1, ad 1<sup>am</sup>). San Agustín, mencionado por Angélico en esta cuestión, dice que el don del Espíritu Santo es el mismo Espíritu Santo (XV de Trin., 19; ML, 52, 1086). Por eso podemos concluir con el mismo Angélico que por ser amor, el Espíritu Santo es la razón de ser y el principio de todos los bienes que nos vienen de la voluntad divina (I Sent., q. 38, a. 3).

Al llamar la teología dones a los siete "espíritus" de Isaías, no quiere decir que sean los únicos dones, fruto de la efusión del Espíritu Santo. En un sentido lato, la gracia, la caridad, son también dones de Dios. Pero, la tradición, desde San Justino (3) ha reservado este nombre de dones a los nuestros, distinguiéndose de los otros carismas como algo especial, y considerándolos como virtudes del Espíritu Santo. San Justino, en texto mencionado por el padre Gardeil, les llama dones y virtudes del Espíritu.

Fuera de los textos escriturísticos que hemos citado, haremos mención especial del de Isaías, que es el principal. Como representantes de la tradición, nos detendremos en San Ambrosio y San Gregorio. Nuestro propósito no ha sido hacer estudio

(2) Sobre los textos escriturísticos del Espíritu Santo puede consultarse CEUPPENS, *Theologia Biblica, de SSma. Trinitate*, Roma.

(3) Citado en art. "Dons", *D. Th. C.*, col. 1755.

completo de la misma. Para eso puede consultarse en el *Dict. de Théologie Catholique*, el artículo "Dons" del P. Gardeil (4).

b) *Isaias XI, 2-3.*

Es el texto escriturístico principal que, introducido en la Patrística por San Justino (5), queda consagrado como la fuente por excelencia de la cuestión... Encuéntrasele después en San Ireneo —que hasta hace poco creíase ser el primero que lo hubiera empleado (6)—, en Orígenes, Tertuliano, San Agustín, San Gregorio, etc., Quedando ya universalmente admitido.

El texto que usan los Padres es el de la *Vulgata*, que es a su vez traducción de los *Setenta*. Como algunos exegetas han creído ver alguna dificultad en este texto con relación al hebreo, diremos una palabra al respecto.

*Vulgata:* "Et egredietur virga de radice Jesse  
et flos de radice ejus ascendet...  
Et requiescit super eum spiritus Domini,  
spiritus sapientiæ et intellectus,  
spiritus consilii et fortitudinis  
spiritus scientiæ et pietatis;  
et replebit eum spiritus timoris Domini."

*Masorético:*  
Ee egredietur surculus de radice Jesse  
et flos de radice ejus ascendit.  
Et requiescit super eum spiritus Jahve,  
spiritus sapientiæ et intellectus,  
spiritus consilii et fortitudinis,  
spiritus scientiæ et timoris Jahve  
et ejus respirare erit in timore Jahve.

Algunos exegetas demasiado exigentes, han pretendido que había diferencias fundamentales entre el texto hebreo o masorético y la *Vulgata*. La principal dificultad, según ellos, sería que en el hebreo aparecen seis dones y en la *Vulgata* se cuentan siete. En el hebreo falta el don de piedad. El número de siete dones es aceptado por todos los padres tanto griegos como latinos: ¿cómo explicar este consentimiento unánime de los Padres? El distinguido escriturista P. Ceuppens opina que fué porque los Padres usaron la versión griega de los *Setenta*; además el intento del autor inspirado no fué enumerar los dones sino indicar la plenitud del Espíritu Santo que desciende sobre el Siervo de Yahvé (7). Dom Calmet, comentando el v. 3, dice así: "el v. 3 expresa el efecto producido por la estancia

(4) *Ib.*, cols. 1748-66.

(5) *Dialogus cum Triphone*, 87; *PG*, 6, 683.

(6) TOUZARD, *Isaias 11, 2-3 et les sept dons du Saint Esprit*, "Revue Biblique", abril de 1899, p. 233 ss.

(7) *In Isaias prophetiarum*, p. 169.

del espíritu de Yahvé en el alma... el temor de Yahvé, la religión, he aquí el don que completa a los otros, sea como término de la enumeración sea por razón de su excelencia".

La dificultad es más aparente que real: 1º) El autor inspirado quiere indicar —como dice el P. Ceuppens (8)— la plenitud del Espíritu Santo que desciende sobre el Siervo de Yahvé (el hijo de Dios, el Mesías). 2º) En el texto hebreo, debemos notar, repítase dos veces "timor Jahve"; el intérprete griego de los *Setenta* traduce el primero por "eusebeia", piedad, y el segundo por "Fobos Deou", temor de Dios. Tenemos, pues, que tanto la piedad como el temor de Dios caben en la expresión hebráica "timor Jahve". Al repetirse aquélla dos veces en el texto original, ya tenemos fundamento para declarar que aun en el texto original hay siete dones y no seis; bajo la misma corteza literal estaban escondidas dos ideas distintas: la de la piedad y el temor de Dios propiamente dicho.

En la Escritura, es poco lo que del instrumento humano debemos investigar; es como dice San Gregorio; "inquirere de calamo".

Si el instrumento humano, en el caso, no encontró otra palabra y repitió la misma para expresar dos ideas análogas, eso nada quiere decir. Lo importante es la intención del Autor principal, que aparece bien explícita en la *Vulgata* y en los Padres. Luego debemos concluir que, en cuanto al número de los dones, no hay ninguna dificultad, y que el texto de la *Vulgata* está perfectamente justificado.

Sin embargo, la principal intención del autor inspirado, como dicen los exegetas, ha sido enseñar la plenitud del Espíritu Santo que poseía el Mesías. Tal plenitud se manifiesta como sabiduría, inteligencia, ciencia, consejo, fortaleza, piedad y temor de Dios.

La palabra "requiescit" indica su permanencia de modo estable. Así lo han considerado los Padres desde San Justino y San Ireneo.

En cuanto a la extensión de la plenitud del Espíritu Santo, en todos los fieles no tiene fundamento en el mismo texto; pero sí lo tiene en el Evangelio de San Juan y otros lugares cuando se promete el Consolador. El Espíritu Santo descenderá sobre los apóstoles y sobre la Iglesia para santificarla, enseñarla hasta el fin de los tiempos. En su liturgia, la Esposa de Cristo, pide el "don septiforme del Espíritu Santo".

Pasemos ahora a:

c) *Los Padres.*

Únicamente nos ocupamos de aquellos que mayor influencia han tenido en la evolución de la doctrina.

Los dones fueron introducidos en la teología patrística, co-

(8) *Ib.*, p. 95.

mo hemos dicho, por San Justino y San Ireneo. Quizás no hacen más que consignar por escrito lo que se venía enseñando desde los apóstoles por la tradición oral.

Concuerdan los Padres generalmente: 1) en cuanto a la existencia de los dones, considerándolos como virtudes especiales del Espíritu Santo; 2) en considerar complexivamente sus efectos como la plenitud del Espíritu Santo, y 3) en aplicarlos no sólo a Cristo sino a todos los fieles.

La principal dificultad en la interpretación patrística es el empleo de un lenguaje figurado difícilmente reductible al tecnicismo científico.

De allí las vacilaciones de los teólogos en sus intentos de sistematización.

Entre los Padres, los que mayor influencia han tenido en la teología de los dones del Espíritu Santo, son, por orden de importancia, San Gregorio Magno, San Ambrosio, y podría agregarse también San Agustín. Pasaremos revista primero por el obispo de Milán, después por Gregorio.

A la *Glosa*, Agustín, etc. los agruparemos en un solo párrafo.

*San Ambrosio*: San Ambrosio obispo de Milán, fué autor de un tratado *De Spiritu Sancto* <sup>(9)</sup>, que tuvo gran influencia en la teología medieval. En este tratado dedica un párrafo a describir la efusión del Espíritu Santificador en el alma del justo. Lo transcribimos íntegro por el lugar que ocupa en la teología medieval. Dicho texto es el que citan todos los teólogos cuando se refieren a la opinión de San Ambrosio sobre los dones. La ciudad de Dios (la cristiandad) es regada no por ríos terrestres, sino por el gran río de la gracia del Espíritu Santo. Reconocemos en él las siete virtudes espirituales del Espíritu Santo que eleva nuestras mentes en la tierra a la contemplación de las celestes, siendo por eso las causas primordiales en nuestra santificación. En otro lugar dice que esta gracia septiforme brilló también en los jueces del Antiguo Testamento.

Según Ambrosio, los dones son siete "virtudes espirituales infusas por el Espíritu Santo". No se propone el problema de distinguirlas de las otras; el problema de distinguir el don

<sup>(9)</sup> *De Spiritu Sancto*, l. I., cap. 16; *PL*, 16, 770-I: "Civitas Dei illa Jerusalem caelestis non meatu alicujus fluvii terrestri abluatur; sed ex vita fonte procedens Spiritus Sancti cujus nos brevi satiamur haustu, in illis caelestibus spiritibus redundantius videre efluere pleno septem virtutum spiritualium fervens meatu. Si enim fluvius riparum crepidinibus editis superfluous exudat, quanto magis Spiritus superminens creaturam, cum nostra mentis arcana tanquam inferiora perstringit caelestem illam angelorum naturam effusione quadam sanctificationum ubertate laetificat? . . . . . His autem sanctificationibus significatur plenitudo septem spiritualium virtutum quas enumerat Isaias dicens: et egredietur . . . etc. Unus est ergo flumen Spiritus Sancti sed multi spiritualium donorum meatus."

de la virtud, que tanto preocupa a los teólogos medievales no existe aún para Ambrosio. Son, sin embargo, virtudes especiales que vienen del Espíritu Santo, en el torrente de agua viva que riega la ciudad de Dios. La Jerusalén Celeste, dice empleando el lenguaje figurado de la Escritura, no es regada por un río terrestre, lo es por el río de la gracia divina que le trae los tesoros del Espíritu Santificador; entre ellos, los dones que son, como él dice, "la plenitud de las siete virtudes espirituales que enumera Isaias" <sup>(10)</sup>.

A San Ambrosio lo encontramos citado en Pedro Lombardo <sup>(11)</sup>, Godofredo de Poitiers, Hugo de San Caro, Felipe Cancellario y otros. Todos interpretan la mente del obispo de Milán, diciendo que los dones son "virtudes"; pero virtudes especiales del Espíritu Santo. No podemos decir, sin embargo, que confundan estas virtudes con las otras; en su concepto son diferentes de las demás y ordenadas a la santificación del alma, que es el fin de la misión temporal del Espíritu Santo. Tales virtudes son comunes a Cristo, los ángeles y el hombre; no cesan con la muerte sino acompañan al alma en su beatitud inmortal. Lombardo, después de citar el texto aludido, agrega: Ambrosio enseña que los dones son virtudes y que no desaparecerán en la vida futura. El mismo calificativo "espirituales" hace pensar que les asignaban una naturaleza especial, quizás se llamaban así por contraposición a naturaleza.

San Ambrosio ocupa así un lugar principalísimo en la teología de los dones como oráculo de la Tradición patrística; con rara unanimidad casi todos los teólogos después de Lombardo le mencionan, viendo en aquellas virtudes especiales infusas por el Espíritu Santo el principal instrumento de la santificación. Agustín <sup>(12)</sup> hablará después de las siete operaciones del Espíritu Santo que recuerda el profeta Isaias; Guillermo de Auxerre: "dona . . . vocantur sanctificationes animæ", y Alberto Magno <sup>(13)</sup> los que santifican la mente de los fieles.

*San Gregorio Magno*: Conjuntamente con San Ambrosio, Gregorio I Papa, es otra de las columnas fuertes donde la teología patrística de los dones se apoya. San Gregorio es, como dice un autor, el maestro por excelencia en la vida espiritual de todo el medioevo.

Para Ambrosio, los dones son virtudes; para Gregorio, son auxiliares de la virtud; "dona sunt in adiutorium virtutis contra defectum" <sup>(14)</sup>. San Gregorio como maestro de la vida espiritual es el primero que intenta determinar la posición de los dones con respecto a las virtudes en el dinamismo de

<sup>(10)</sup> *Ib.*

<sup>(11)</sup> *Libri Sententiarum*, lib. 3º, d. 34, a. 1, ed. Ad Aquas Claras; t. 2 p. 699.

<sup>(12)</sup> *Sermón de la Montaña*, ed. Emecé, p. 216.

<sup>(13)</sup> *In III Sent.*, d. 34, proemium.

<sup>(14)</sup> *Mor.*, I, 18 y 35.

nuestra vida moral. En otros lugares de *Comentario sobre Job* dice que los dones son "virtudes" (15) o bien que son siete "espíritus" que luchan contra los siete pecados capitales (16).

Para entender estas expresiones debemos tener en cuenta que San Gregorio, igual que Ambrosio, no cuenta con el vocabulario técnico y preciso que poseemos después de Santo Tomás y los siglos subsiguientes de especulación teológica. Al hablar Gregorio de "virtudes" o auxiliares de las virtudes, la palabra "virtudes" está tomada no en el sentido de hábito que le damos nosotros, sino más bien en su sentido de fuerzas espirituales infusas por el Espíritu Santo, para corroborar las fuerzas naturales del sujeto frente al pecado. En tal sentido, luchan estas fuerzas espirituales contras los siete pecados capitales o "contra defectum". San Gregorio, escribiendo con una finalidad práctica, como maestro de vida espiritual, no ha pretendido dejar una definición del don del Espíritu Santo; se ha limitado a señalar en múltiples oportunidades, cuando venía la ocasión, cuál era su papel en la espiritualidad. Este no es otro que ayudar, haciendo expedito el ejercicio de la virtud. Tan íntimamente ligado considera el ejercicio del don y la virtud, que casi hace depender de aquél la práctica de ésta: "dona sunt quasi operadores virtutum" (17).

En las *Homilias sobre Ezequiel*, los dones señalan otros tantos grados en la vida espiritual: por la gracia septiforme del Espíritu Santo ábrenos la puerta para la vida eterna, "per Spiritus Sancti septiformem gratiam aditus nobis vitæ cœlestis aperitur" (18), los dones tienen íntima relación con las demás virtudes, que Gregorio explica perfectamente; la humildad es la base de la vida espiritual, y es sobre esta base que es posible la colación de los dones espirituales que llevan el alma a la contemplación (19).

La aportación verdaderamente grande de San Gregorio es la de haber revelado el papel de los dones en la perfección, y haber determinado su función como auxiliares en la virtud. En los teólogos posteriores, es común encontrar citado un texto de Gregorio en el cual opone los siete dones a los siete vicios capitales. El Espíritu Santo, dice, infunde a la mente siete virtudes contra siete defectos capitales; contra la necedad, la sabiduría; contra la estupidez, el entendimiento; contra la precipitación, el consejo; contra el temor (mundano), la fortaleza; contra la ignorancia, la ciencia; contra la dureza, la piedad; contra la soberbia, el temor" (20). El sentido de esta oposición —entre don y vicio— no es fácil de explicar; en el contexto de las *Morales*, antes que de hábitos buenos o malos se habla

(15) *Mor.*, I, 38; *PL*, 75, 544.

(16) *Mor.*, II, 77-79.

(17) *Mor.*, I, 44-46.

(18) *In Ezech.*, I, c. 2, hom 7, n. 7-13; *PL*, 76, 1114.

(19) *PL*, 76, 1017 y 1019.

(20) *Mor.*, I, 27.

de siete espíritus procedentes del Espíritu Santo opuestos a otros siete espíritus malignos, luchando entre sí detrás de cada pecado o virtud.

San Gregorio, lo hemos dicho ya, y nos complacemos en repetirlo, es el gran maestro espiritual de todo el accidente cristiano; a la luz de sus enseñanzas los monjes pedían el Espíritu Santo para progresar en la virtud, sanar las enfermedades del alma y llegar a la contemplación de las cosas divinas. Su doctrina, más práctica que la de San Agustín u otro de los Padres, se adaptaba mejor a las necesidades de aquellos que poblaban las grandes abadías de Europa.

Eran estos recintos dedicados a la oración y al trabajo. San Gregorio ofrece a los monjes los principios de la vida espiritual, diseminados en los escritos de los otros Padres, en una forma más sistemática y adaptada. La importancia de San Gregorio es notable, como se ve, por la enorme difusión que alcanzaron sus *Morales* y *Homilias*. En Gregorio el lenguaje es vivaz, sencillo y flexible, adaptado para todos, sin perder nada la riqueza de contenido. Esto hizo la actualidad de sus obras hasta tocar, podemos decir, las fronteras del Renacimiento.

Para Gregorio, por los textos citados y otros muchos, los dones son el centro de la vida espiritual, como "operadores virtutum". Gregorio cree infusas a todas las virtudes: la virtud es por sí misma suficiente para llegar a la perfección; el don es para quitarle los impedimentos que encuentre su ejercicio, dado nuestro presente estado.

A pesar de la influencia que tuvo San Ambrosio en la Edad Media, sin embargo el fundamento patrístico principal para los teólogos fué San Gregorio. En éste aparece lo que no se veía con claridad en el obispo de Milán: la distinción del don y la virtud y sus relaciones recíprocas: en segundo lugar, esto permite asignarle un lugar en la marcha y progreso de la teología espiritual.

Lo que la teología posterior recibe de San Gregorio, puede condensarse perfectamente en la fórmula: "dona sunt in adiutorium virtutis contra defectum", auxiliares de la virtud contra el pecado. Esta concepción gregoriana la encontramos en Esteban Lagton, en el Canciller Felipe, en el famoso Anónimo Douai, en Jean de la Rochelle, San Alberto Magno y muchos otros. Este último cambia el sentido a la fórmula de Gregorio, como después veremos, y es incorporada ya definitivamente por Santo Tomás.

Dom Lottin, O. S. B. (21), ha publicado una serie de documentos inéditos sobre los dones que arrojan una gran luz sobre la teología de los mismos. Ellos nos enseñan cómo los teólogos habían explicado la mente de Gregorio, quedando

(21) *Les Dons du Saint Esprit chez les Théologiens depuis Pierre Lombard jusqu'à S. Thomas d'Aquin*. "Recherches de Théologie ancienne et médiévale", 1929.

como saldo definitivo su carácter de auxiliares de la virtud, y su intervención en el desarrollo de la vida de la gracia en el alma del justo. En el Anónimo Douai "dona... respiciunt principia gratiæ" (contemplan los principios de la gracia). El don es: "superadditum virtuti in adiutorium". Para Jean de la Rochelle los dones son "expeditiones virtutum" (para dejar expedito el ejercicio de la virtud).

*Otras fuentes:* Fuera de San Gregorio y San Ambrosio, debemos mencionar otros autores que, si bien no tienen la importancia de aquéllos, contribuyen a esclarecer y enseñar el sentido y el vigor de la doctrina tradicional que no debemos perder de vista si queremos penetrar la mente de Santo Tomás.

En primer lugar ponemos la famosa *glosa ordinaria* a la Sagrada Escritura que gozaba de su gran autoridad, y que es importante por resumir en una fórmula breve el pensamiento de la Tradición.

La *Glossa* no era otra cosa que una anotación marginal a la Escritura consagrada como la interpretación escriturística más auténtica. En nuestro caso se trata de la *Glossa* en el Evangelio de San Mateo 6, 9 (22). "In precibus est ut impetrentur dona ut operemur mandata. De operationes beatitudines consequuntur." (En las peticiones es necesario que se pidan los dones para obrar los mandamientos. Obrando los mandamientos se consiguen las bienaventuranzas.)

Notemos en estas palabras un paralelismo que constantemente reaparece bajo la pluma de los autores antiguos; los dones y las bienaventuranzas; a éstos se añaden a menudo las peticiones del Pater, correspondiendo a cada petición un don y una bienaventuranza.

Podemos citar también entre las *fuentes* al grande obispo de Hipona, San Agustín. Cronológicamente su lugar sería entre San Ambrosio y Gregorio, pero como en este asunto su importancia es menor le colocamos aquí.

San Agustín es mencionado con ocasión del don de temor. En el *Comentario sobre los Salmos* Agustín dice que si bien el temor es importante para el principiante, sin embargo el avanzado debe echarlo fuera. Luego, concluían los teólogos, el temor no puede ser don del Espíritu Santo. La solución a la objeción dió origen a comentarios cada vez más abultados. Esto lo veremos en su lugar.

En *De Sermone Domini in Monte* (23) Agustín trae el paralelismo que ya hemos mencionado entre las bienaventuranzas y los dones del Espíritu Santo. La enumeración es "ascendiendo por grados desde el temor hasta la sabiduría". "La ciencia, dice, es propia de los que lloran, los cuales conocieron ya por la Escritura cuáles son los males que los tienen encadenados, males que ellos por ignorancia desearon como bue-

(22) *Biblia Sacra cum Glossa Ordinaria*, t. V., cols. 128-29, Venecia.

(23) L. I, c. I, 4; ed. Emecé, p. 20.

nos y útiles. De éstos aquí se dice: Bienaventurados los que lloran; la fortaleza corresponde a los que tienen hambre y sed... el entendimiento va bien con los limpios de corazón."

Las palabras de Agustín son como una ampliación de lo que en la *Glossa* está sintetizado en una breve fórmula. Los dones son principios operativos para alcanzar la perfección.

Podemos mencionar también otros autores, que nos enseñan la continuidad de la teología patristica, y que nos revelarían aquel fondo común de doctrina, que se conserva intacto a través de todas las divergencias y que llega hasta Santo Tomás.

Desde los siglos VII al XII, no tenemos aún idea exacta acerca de la naturaleza de los dones, aunque se habla a menudo de su acción. Taione, Obispo cesaragustano, escribe: "A aquellos que llenó el Espíritu de la gracia septiforme no sólo los perfeccionó con la noticia de la Trinidad, sino que también contribuyó a la operación de las cuatro virtudes; esto es: prudencia, justicia, temperancia y fortaleza." (24). Este texto condensa con bastante fidelidad la mente de los Padres.

Anselmo Lugdunense (25) trae como San Agustín el triple paralelismo entre dones, bienaventuranzas y peticiones del Padrenuestro. A cada uno de los dones corresponde una petición y una bienaventuranza evangélica: "Septem sunt dona Spiritus Sancti, septem sunt petitiones in dominica oratione, septem ista sunt mandata quæ omnia conveniunt." Igual convicción encontramos en el abad Ruperto (1135) y San Anselmo de Cantorbery (1109). Ambos nos hablan de la gracia septiforme que pedimos en las peticiones del Pater, atribuyéndole la santificación (26); para San Bruno de Asti (27) siete son las gracias del Espíritu Santo con las cuales toda alma se convierte a la fe y una vez convertida es defendida de sus enemigos.

Para terminar esta enumeración, mencionaremos a Hugo de San Víctor (28), y al autor anónimo (1141) de la *Summa Sententiarum*. Hugo se propone explicar qué son los dones, y teniendo en cuenta la economía de la reparación, vuelve a la idea de San Gregorio de la lucha entre el don y el vicio; los dones son "Antidota". Para el autor de la *Summa Sententiarum*, los dones no son ya únicamente "antidota" sino como semilla de virtudes: "primi motus in corde quasi semina virtutum" (29); Guillermo de Auxerre cita una opinión de Simón de Tournai según la cual los dones no son ni virtudes ni efectos de

(24) *In III Sent.*, d. 20; *PL*, 20; *PL*, 80, 874.

(25) *Enarrationes in Mt.*; *PL*, 162, 1284-88.

(26) *Homiliæ et Enarrationes*, Hom. 2; *PL*, 158, 596.

(27) *In Mt.*, p. 3, cap. 12; *PL*, 165, 185.

(28) *De Sacramentis*. 1. 2, p. 3, cap. 2; *PL*, 176, 526.

(29) *Summa Sententiarum* tract. 3, cap. 17; *PL*, 176, 114. "Contra illa septem vitia sunt virtutes quas pariunt septem dona Spiritus Sancti. Inter dona autem et virtutes hæc est differentia: quod dona sunt primi motus in corde, quasi quædam semina virtutum jactata super terram cordis nostri; virtutes quasi seges quæ ex ipsis consurgunt."



las virtudes, sino causas o semillero de virtudes "dona non sunt nec virtutes, nec affectus virtutum sed seminaria earumdem". Ya veremos cómo y en qué sentido los dones pueden ser principios de las virtudes evangélicas. Pedro Lombardo (1161), el famoso maestro de las Sentencias, es el último autor que vamos a mencionar; Lombardo señala una nueva etapa en la evolución de la doctrina. Las dificultades surgidas para determinar la naturaleza de los dones hicieron que la doctrina sufriera un corto eclipse, como podemos apreciar en Hugo y la *Summa Sententiarum*; Lombardo restaura la antigua concepción patristica que considera los dones como principios operativos asignándoles un papel positivo de la más grande importancia en la vida sobrenatural. Nunca había desaparecido la convicción acerca de este papel, pero no se había sido muy feliz al querer determinar la naturaleza de aquéllos. El maestro de las Sentencias trae a colación el texto de San Ambrosio que hemos mencionado. Fundado en él, los dones son virtudes y "sanctificationes animæ". Desde ahora todos los teólogos se preocuparán por distinguir el don de las virtudes; en qué sentido y para qué sirven.

#### d) Conclusión.

Creemos, como ya dijimos al empezar, que del examen aun no muy prolijo de las fuentes de los dones del Espíritu Santo queda como saldo principal el papel que éstos tienen en la perfección sobrenatural, o sea en el dinamismo de la vida de la gracia que constituye aquélla. De los textos que hemos visto, sacamos que la plenitud del Espíritu no desciende solamente sobre el Siervo de Yahvé (el Mesías) sino que se extiende a todos los fieles. Esta plenitud del Espíritu Santo tiene por objeto la santificación. La misión temporal del Espíritu Santo se realiza con miras a la perfección sobrenatural del hombre. Para llevar a cabo esta finalidad del Espíritu Santo infunde las siete virtudes que son los dones.

Siendo de fe la inhabitación del Espíritu Santo en todos los que están en gracias de Dios, y siendo la santificación el fin de la inhabitación, se sigue que no hay ningún inconveniente serio para no sostener que la santidad es el término del desarrollo normal de la vida de gracia.

Como fuente escriturística hemos apuntado la principal, el texto de Isaías ya mencionado. Muchos otros textos pueden considerarse como paralelos. El texto de Isaías no está aislado; tenémosle íntimamente ligado con otros donde se narra la obra del Espíritu Santificador. En la Escritura, por ejemplo, se habla de los que "son movidos por el Espíritu de Dios" (30); el Espíritu que conduce a la "tierra perfecta" (31); el Espíritu "que me abrió el oído, esto es, me inspiró y me movió para

(30) *Ad Rom.* 8, 14.

(31) *S.* 142, 10.

el bien" (32). Estos textos y otros muchos que sería largo enumerar son traídos por Santo Tomás y Alberto Magno al hablar de los dones. Quererlos despojar de su sentido espiritual reconocido por los más grandes doctores, sería un escrúpulo criticista de la peor especie.

Cada vez que la Escritura habla de la acción o moción del Espíritu Santo no tenemos fundamento alguno en el texto para saber si se refiere a los dones o a las gracias actuales; pero la Tradición atribuye la perfección a la gracia septiforme del Espíritu o a las virtudes especiales *ad hoc* del mismo Espíritu Santo.

Los dones son permanentes; esto ha hecho considerarles como hábitos y no como gracias actuales. Son virtudes especiales, dice Ambrosio, que obran la santificación del alma, y que nos son comunes con Cristo y los ángeles.

Gregorio, lo hemos dicho, da un gran paso al considerar los dones como auxiliares de la virtud. En las *Morales*, les representa por los siete hijos de Job; las tres hijas le significan las tres virtudes teologales. Y basta sobre las fuentes.

(32) *Is.* 50, 5.

## CAPÍTULO III

SAN ALBERTO MAGNO Y LOS DONES  
DEL ESPÍRITU SANTOa) *El problema.*

San Alberto Magno, maestro de Santo Tomás, ocupa un lugar de excepcional importancia en la cuestión de los dones sobre todo en cuanto se refiere a la distinción de aquéllos con las restantes virtudes infusas. El famoso problema de la distinción, que tanto preocupaba a los teólogos medievales, comienza a encauzarse por las vías de su legítima solución.

La tradición patristica dice, como lo hemos visto en el capítulo precedente, que los dones del Espíritu Santo son virtudes especiales "santificadores del alma"; auxiliares de la virtud para luchar contra el pecado. Tal es el aporte de la tradición de los Padres, vigente en los siglos todos del Medioevo.

Desde los primeros conatos de teología sistemática en los siglos XI y XII, cuando los teólogos se esfuerzan por explicar la tradición patristica, y disponerla en estructuras sistematizadas, aparece la dificultad de establecer principios de distinción valederos, entre los dones y las virtudes.

Dom Lottin, O. S. B., en los trabajos que hemos mencionado, consigna las posiciones más diversas de Guillermo de Auxerre, Jean de la Rochelle, Presvotin de Cremona, Felipe el Canciller, etc. Los grandes escolásticos, entre ellos Alberto Magno, exponen largas series de opiniones relativas a la distinción entre los dones y las virtudes. No nos interesa exponer en detalle ninguna de estas opiniones; solamente nos vamos a limitar a nuestro autor, y únicamente al problema de la distinción entre el don y la virtud.

Tres tópicos vamos a tocar: a) la dificultad; b) principios de solución; c) la solución.

Preséntase la dificultad de distinguir los dones de las virtudes.

Rechaza Alberto, como insuficientes, cinco opiniones corrientes en su tiempo: 1ª) las virtudes son para obrar, los dones para resistir a las tentaciones; 2ª) el don radica en el entendimiento, la virtud en la voluntad; 3ª) los dones están en la

parte superior de la razón, las virtudes en la inferior; 4ª) los dones son para conformarnos con la pasión de Cristo; 5ª) los dones son auxiliares de la virtud contra los pecados.

Estas cinco opiniones son, como dijimos, insuficientes: la primera lo es, porque también las virtudes resisten a las tentaciones. Pone como ejemplos la fortaleza, la caridad, la fe.

La segunda es errónea porque no reconoce las virtudes intelectuales que tienen su asiento en el entendimiento, ni los dones que radican en la voluntad. La tercera que coloca los dones en la parte superior de la razón, tampoco le satisface; las virtudes teologales son las más elevadas; aun más que los dones. Acerca de la cuarta, objeto que los dones hubieran sido dados aun si Cristo no se hubiera encarnado. En la última sentencia dice que la virtud para su acto propio no necesita ayuda; la virtud goza en la perfección de su acto propio; de necesitar nuevo hábito, éste necesitaría otro, y así, proceso al infinito. Luego la virtud es hábito perfecto, y no necesita una ulterior perfección (1).

No es posible distinguir los dones de las virtudes ni por el sujeto de radicación, ni por una función negativa (resistir a las tentaciones), ni por otra positiva, como es terminar la perfección de las virtudes. Por otra parte —dice Alberto— todas las definiciones de las virtudes convienen a los dones; y viceversa las definiciones del don pueden aplicarse también a las virtudes. Ser don pertenece a la caridad; todas las definiciones que Aristóteles da de las virtudes, Alberto muestra cómo pueden aplicarse a los dones, que también son virtudes.

Tenemos, pues, la dificultad planteada por una especie de virtudes, cuya existencia atestigua la Escritura y la Tradición, pero que no se sabe dónde ubicar, ni qué función asignarle.

(1) "Quidam enim dicunt quod virtutes et dona non differunt nisi secundum rationem et non secundum substantialem aliquam diffinitionem et differentiam; sed accidentalem differentiam dant istam, quod virtutes sint principaliter ad agendum... et dona ad resistendum tentationibus... Quod autem non sit conveniens illud dictum statim apparet; quia fortitudo est ad impugnandum in difficili et tentatione. Alii voluerunt... virtus principaliter est in voluntate, secundario in ratione donum; donum autem e contrario principaliter in ratione secundario in voluntate. Ideo tertio veniunt et dicunt quod dona dicuntur per comparisonem ad Deum dantem et ideo sunt in superiori parte rationis; virtutes... sunt in interiori parte animæ rationis. Quarto... dona sunt in adiutorium potentiarum animæ ut patiamur conformiter Christo... Ideo quinti dicunt quod virtutes sunt ad agendum simpliciter; sed dona sunt expeditiones virtutum... et sunt ad agendum expedite. Sed hoc iterum patet non esse verum, quia dicit Philosophus in secundo Ethicorum quod signum oportet accipere habitum fientem in opere delectationem... gaudens autem in opere non habet difficultatem: ergo non indiget adiutorio ulteriori." *In III Sent.*, d. 34, C, a-1; ed. Borgnet, t. 28, p. 618.

## b) Principios de solución.

La razón de la dificultad para distinguir entre dones y virtudes, que tenían todos los teólogos medioevales, fué la noción agustiniana de virtud: la noción neoplatónico-agustiniana, que todos los teólogos reciben del grande obispo de Hipona.

San Agustín adopta y adapta la noción de virtud como fuerza interna de purificación moral que encontramos en Plotino. La esencia de la virtud —dice Von Lieshaut— consiste en efectuar en nosotros la separación del cuerpo y el alma, volvernos semejantes a Dios, hacernos participar del mundo inteligible<sup>(2)</sup>. San Agustín estima las virtudes morales como formas de la caridad, cuyo ejercicio proporciona la perfección<sup>(3)</sup>. La virtud es como una fuerza divina, según San Fulgencio<sup>(4)</sup>. San Hilario<sup>(5)</sup> la considera como un poder sobrenatural; San Ambrosio, en algunos lugares, como fuerza espiritual del alma<sup>(6)</sup>.

San Agustín define la virtud de diversas maneras; antes de las controversias con los pelagianos adopta la definición de Cicerón<sup>(7)</sup>: la virtud es una disposición permanente del alma para obrar bien. Posteriormente a raíz de las controversias prueba que las virtudes vienen de Dios. Entonces se inclina por la concepción neoplatónica de la virtud como fuerza del alma, destinada por su objeto propio a la unión con Dios.

Para la teología de inspiración agustiniana la virtud cardinal es infusa y tiene por objeto la unión divina. Luego la virtud se concibe como suficiente para la perfección sobrenatural. La perfección consiste —como hemos dicho— en la purificación, y la purificación es obra de la virtud. La virtud agustiniana es adecuada y proporcionada para alcanzar la perfección sobrenatural. No necesita de ningún hábito nuevo que la perfeccione. Aquí tenemos la razón porque, en una teología de tipo agustiniano, los dones del Espíritu Santo, no podían encontrar lugar. La innovación de Alberto Magno fué dejar esta noción agustiniana de virtud, y adoptar la definición de Aristóteles. Con la concepción aristotélica de virtud, como hábito operativo natural, que tiene por objeto un bien natural, que pone un medio de razón con respecto a una finalidad no trascendente, regulada por la razón, se hace posible introducir los dones en la economía de nuestra vida

<sup>(2)</sup> *La théorie plotinienne de la vertu*, p. 35.

<sup>(3)</sup> *De Civitate Dei*, IV, 21; *ib.*, IX, 4, *ib.*, XXII, 24, 3; *PL*, 41, cols. 128, 258 y 789; *De libero arbitrio*, 1. II, cap. 13, n° 50; *PL*, 32, 1267; *De Mor. Eccl.*, 1. I, n° 9.

<sup>(4)</sup> SAN FULGENCIO, *PL*, 65, 327.

<sup>(5)</sup> SAN HILARIO, *PL*, 9, 451.

<sup>(6)</sup> SAN AMBROSIO, *PL*, 14, 280.

<sup>(7)</sup> "Virtus est animi habitus naturæ modo atque rationi consentaneus". *De Inventione*, 1. II, c. 53.

moral. La noción aristotélica de virtud pone en otra perspectiva la necesidad y la función de los dones. Es posible la perfección de la virtud en orden al último fin sobrenatural. No vamos a decir que la solución de Alberto el Grande es perfecta como la de Santo Tomás; pero se debe reconocer que abre el camino para el Angélico Doctor.

## c) La solución.

La solución de Alberto el Grande es que los dones son auxiliares de las virtudes, para llevarlas a un acto más elevado. Como él mismo lo dice, consiente con la última sentencia expuesta en el *status quæstionis*, pero modificada.

¿En qué sentido puede decirse que la virtud necesita ayuda? Es de notar, responde nuestro autor, que la virtud puede tener dos clases de impedimentos. Uno, con relación a su acto propio; es un impedimento accidental, ocasionado por alguna disposición del sujeto... Otro, es impedimento de la potencia por imperfección del hábito, lo cual es casi contrario al primer impedimento. Por ejemplo, agrega San Alberto, la virtud no perfecciona la potencia intelectual en orden a la verdad primera sino imperfectamente, "in speculo et ænigmate"; por eso necesita otro hábito más elevado que le ayude... en este sentido podemos entender que los dones son auxiliares de las virtudes o de las potencias<sup>(8)</sup>. Reconoce Alberto en las virtudes, aun infusas y teologales, un modo imperfecto y otro perfecto. El ejemplo mencionado es de la fe, que perfecciona su modo imperfecto por los dones. El don es pues virtud en sentido amplio; virtud, en cuanto perfecciona en orden a un bien sin discriminar de qué bien se trata.

*Los dones son hábitos auxiliares de las virtudes*: Las virtudes perfeccionan el alma para los actos primeros; los dones para los segundos; las bienaventuranzas para los terceros; los frutos para unirnos al fin<sup>(9)</sup>. Este acto segundo del *Comentario a las Sentencias*, es el acto de virtud infinita de la *Summa Theologica*<sup>(10)</sup>.

Es para llegar a este acto segundo que el don realiza la perfección de la virtud. San Alberto no determina técnicamente como son perfecciones de las virtudes. "Si vero est ad actum altiozem sic perficit donum"<sup>(11)</sup>.

Los dones son perfecciones o auxiliares de cada una y de

<sup>(8)</sup> "Sine prejudicio consentio in ultimam opinionem quac fundatur super verbum Gregorii, quia Gregorius plus de donis locutus est, quam aliquis alius sanctus. Et ad hoc intelligendum notandum quod quoddam impedimentum est virtutis ad actum proprium et hoc non habet nisi per accidens."

<sup>(9)</sup> SAN ALBERTO MAGNO, *In III Sent.*, d. 34, C. a. 2.

<sup>(10)</sup> *Summa Theol.*, I<sup>a</sup> pars, tr. VIII, q. 33, ad 2<sup>um</sup>.

<sup>(11)</sup> *In III Sent.*, 1. c.

todas las virtudes, modificando la actividad humana tanto en la vida activa como en la contemplativa; tanto en las virtudes que son *ad finem*, como en las que se refieren a los medios para conseguir el fin; *ad ea quæ sunt ad finem*. En total abarcan la totalidad de los principios operativos humanos. San Alberto explica cómo cada una de las virtudes es auxiliada por los dones. La caridad, dice textualmente, es la "summa" perfección. No puede haber otro hábito más excelente que la caridad. La fe, según su sustancia, visión de la verdad ("visio veritatis") es perfecta; en cuanto a la forma, en cuanto es "in speculo et ænigmatè" es imperfecta; requiere por consiguiente dos dones; uno que muestra la verdad primera en una luz especial; don de entendimiento. El otro que gusta de la misma, don de sabiduría. La esperanza imperfecta en cuanto a la sustancia y en cuanto a la forma, no permanecerá en estado perfecto, y no requiere ningún don.

Notemos que según Santo Tomás todas las virtudes teológicas son auxiliadas por los dones. Todas tienen un modo imperfecto, humano, capaz de ser elevado por los dones. La virtud teológica, teniendo a Dios por objeto, es más perfecta que el don; la función de éste es quitar los impedimentos y motivos humanos añadidos a su objeto formal.

La caridad según el aquinatense es auxiliada por el don de sabiduría; la fe por los de ciencia y entendimiento; la esperanza por el don de temor. El don no es requerido para que la virtud "permanezca en estado perfecto", como parece entenderlo Alberto de Colonia, sino para causar una perfección actual, en su estado actual.

Entre las virtudes cardinales, la templanza no necesita de dones, dice el obispo de Colonia, pues su ejercicio no ofrece muchas dificultades: "temperantia est in delectabilibus innatis in quibus non est multum difficile temperare perfecte". Pero en la fortaleza lo muy difícil es constantísimo; por eso requiere de don, un hábito auxiliar que le ayude. La justicia —agrega— no tiene grandes dificultades para dar el *debitum*, pero en cuanto añade la benevolencia debida al prójimo como hermano nuestro e hijos del mismo Padre, entonces se requiere el don.

A la prudencia pone Alberto dos dones: ciencia y consejo. El Angélico atribuye el don de ciencia a la fe, dejando el consejo para la prudencia. De una manera mediata el don de ciencia interviene (como intervienen todos los dones intelectuales) en el dictamen de la razón y ejercicio de la prudencia. El consejo sobrenatural, sigue la regulación de la ciencia, y conocimiento más profundo de las cosas divinas que producen los dones superiores con la fe. Por último viene el temor de Dios, que Santo Tomás pone como auxiliar de la esperanza. San Alberto dice que no le corresponde ninguna virtud: "non sequitur virtutem aliquam principaliter" (12).

(12) *l. c.*, a. 2.

De esto deducimos que ya para San Alberto Magno los dones perfeccionan las virtudes para poner actos más elevados; actos que dicen relación con el último fin sobrenatural del hombre. No debemos pedir al maestro de Santo Tomás la perfección técnica del discípulo. Su doctrina acerca de los dones deja muchas preguntas a flor de labios que solo han venido a obtener respuesta después.

Los dones, según Alberto, no tienen un mero papel negativo de luchar contra los defectos; si así fuera no existirían ni en Cristo ni en los ángeles. Los dones son "sanctificationes animæ"; existen en el mismo Cristo y en los ángeles como principios activos de operación. Los dones perfeccionan, según Alberto, en el orden contemplativo como en el activo como él dice, en la dirección y en la ejecución (13). Perfeccionan al hombre en cuanto a la percepción del fin (dones de entendimiento y sabiduría) en cuanto a la ordenación de los medios para alcanzar el fin (ciencia y consejo) en cuanto a la ejecución (piedad y fortaleza). El huir del mal también tiene su propio don que es el temor de Dios. En esta forma tenemos explicado sucintamente cómo los dones son auxiliares de las virtudes en la totalidad de los principios formales que intervienen en la actividad humana.

(13) *l. c.*, a. 3: "Et alia multiplicatio est quod donum ut habitum est, perfectio est altior quam virtus. Illud igitur altius aut accipitur ex parte intellectus, aut affectus..."

## CAPÍTULO IV

## SANTO TOMÁS DE AQUINO

a) *Síntesis Doctrinal.*

Vamos a procurar, antes de abordar cuestiones especiales relativas a los dones, dar una síntesis del pensamiento de Santo Tomás. Una síntesis, que proporcione una visión panorámica de toda la cuestión, para facilitar al lector la apreciación exacta de los puntos que desarrollamos.

Los datos recogidos en la Escritura, Tradición y su inmediato antecesor, Alberto Magno, van a facilitarnos notablemente esta síntesis. Santo Tomás sigue por el camino trazado por su maestro: los dones perfeccionan las virtudes, como hábitos auxiliares de las mismas.

Para comprender bien a Santo Tomás, debemos tener en cuenta algo que puede parecer baladí, pero que los teólogos olvidan fácilmente: se propone explicar teológicamente el papel que los Padres asignan a los dones en la economía de la perfección cristiana. Los dones son hábitos encargados de la perfección cristiana; y como la perfección es obra de las virtudes, ellos llevan a las virtudes a un modo de obrar eminentemente adecuado a aquella perfección.

Los dones son los siete que enumera Isaías: entendimiento, sabiduría, ciencia, consejo, piedad, fortaleza y temor de Dios. Son siete hábitos distintos de las restantes virtudes, y de las gracias *gratis datae*. Son hábitos por los cuales el hombre es movido por el Espíritu Santo. Colócales el Angélico entre los principios operativos, después de las otras virtudes, morales y teologales (I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 68); esto es una prueba evidente que les considera como hábitos. En la segunda parte los dones son tratados en especial, según las virtudes a que se refieren. Las virtudes son perfecciones por las cuales el hombre se dispone para obrar el bien según la moción de la razón. Los dones obedecen a que el hombre necesita perfecciones más altas para ser movido por Dios, según el modo excelente como Dios quiere moverle. "Oportet igitur inesse homini altiores perfectiones, secundum quas sit dispositus ad hoc quo divinitus moveatur" (1). Como movidos por un "principio mejor", los dones mueven a

(1) I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 68, a.1.

"actos más elevados" (2). Estos actos se realizan según obedece el Espíritu Santo (3) en orden al último fin sobrenatural "in hereditatem illius terræ beatorum" (4). En *Las Sentencias*, obra de su juventud, la *explicación es sustancialmente la misma*. Los dones no cambian la operación humana por razón de la materia o de la potencia sino por razón del modo. La operación propia del hombre puede considerarse de tres maneras. Primero, por razón de la potencia elicitive de tal operación... Segundo, se dice operación humana por razón de la materia o del objeto. Las virtudes morales tienen por objeto las operaciones o las pasiones; por eso se dicen virtudes humanas. Las intelectuales, como dice el Filósofo tienen un objeto más bien divino, pues es lo eterno, y necesario... Tercero, las operaciones se dicen humanas por el modo; cuando se observa un modo de obrar connatural a la razón. Si alguien obra por encima del modo connatural al hombre, tendremos una operación no humana, sino en cierto modo divina. "Erit operatio non humana simpliciter, sed quodammodo divina (*In III Sent.*, d. 34, q. 1, a 1). De donde concluye que "dona a virtutibus distinguuntur in hoc quod virtutes perficiunt ad actus modo humano, sed dona ultra humanum modum". De donde, a la pregunta inicial si los dones son virtudes, contesta el Angélico, en ad 1<sup>um</sup> del mismo artículo: los dones pueden decirse virtudes en cuanto perfeccionan al hombre para obrar el bien; y aun *virtudes humanas* en cuanto no son comunes con los brutos; pero son en cierto modo sobre las virtudes, en cuanto perfeccionan para obrar más allá del modo humano; "dona dici possunt virtutes in quantum perficiunt ad bene operandum, et humana secundum quod operationes quæ ex donis eliciuntur non sunt communes hominibus et brutis sed sunt supra virtutes, in quantum ultra humanum modum perficiunt (ad 1<sup>um</sup>).

De donde la razón formal de don no se salva en las virtudes aun infusas; pues el modo de obrar que es propio de las virtudes es según la condición humana, aunque la sustancia del hábito sea también un don divino. Sin embargo, en cierto modo también las virtudes infusas pueden llamarse dones (*ib.*, ad 2<sup>um</sup>). Los dones se ordenan así a un modo más eminente en la actividad humana, influyendo sobre las propias virtudes, modificando su propio modo de obrar. La definición de virtud conviene pues al don genéricamente, no específicamente. En la concepción específica de la virtud siempre se introduce algo que pertenece al modo humano, o a un modo proporcionado y connatural al hombre (ad 4<sup>um</sup>). Lo que distingue a los dones, es el modo eminente de su operación, más con relación a la perfección del fin sobrenatural que con relación a lo connatural al hombre. Por esto decimos propiamente, que el *hombre* es

(2) *Ib.*, in c.(3) *Ib.*, a. 2.(4) *Ib.*, a. 3.

*elevado al orden sobrenatural.* En la nomenclatura de las virtudes que da Aristóteles, Santo Tomás asimila los dones a las virtudes ejemplares o divinas que están sobre las políticas. Asimilación en orden a explicarlas, no para identificarlas. Cada cosa es perfecta, dice Santo Tomás, según que alcanza su fin. El hombre porque tiende a su perfección tiende a su fin. En ese movimiento hacia el fin, el hombre puede orientarse, ya hacia un fin bueno o bien hacia un fin malo. En este último caso, obra por sus hábitos malos, y sus actos se denominan pecados. Supuesto que obra por un fin bueno, obra por las virtudes. Ahora bien, dicho fin puede ser connatural al mismo hombre, o sea conforme a la misma estructura de su naturaleza, o bien puede exceder a la misma naturaleza. Este es el caso del hombre elevado por la gracia al orden sobrenatural. Puede obrar, ya hacia un fin connatural consigo mismo o bien por un fin excedente, sobrenatural. En el primer caso tiene las virtudes morales; para el segundo caso, las virtudes infusas teologales y morales.

Las virtudes morales mueven al hombre perfectamente en orden al fin último connatural, o sea al bienestar humano honesto, que pide la naturaleza humana. Pero en orden al fin sobrenatural, que excede la capacidad de la naturaleza, el hombre no puede moverse con esa perfección. Entonces, en el movimiento del hombre al último fin sobrenatural, tenemos un *modo imperfecto*, y otro *modo perfecto*.

La existencia de ambos modos consta evidentemente por la experiencia. El modo imperfecto de las virtudes teologales o infusas es un hecho común de experiencia diaria. Todo el mundo puede apreciar la distancia que existe entre la fe y caridad de un santo, el cura de Ars, por ejemplo, y la de un honesto burgués de la calle; la fe de un hombre que se propone seguir el camino de la vida espiritual, y la fe de otro que se confiesa regularmente pero que no se propone adelantar en serio. Así *a posteriori*, es dado comprobar la distancia que existe entre un modo imperfecto y un modo perfecto de la misma virtud teologal. La fe, la esperanza, la caridad, de Santo Domingo, Santo Tomás, Santa Teresa de Jesús, el cura de Ars, son sustancialmente las mismas virtudes que tenemos nosotros. Sin embargo, hay una gran distancia, entre el modo perfecto, *ultra modum humanum*, que tienen en esos santos, al que tienen en nosotros. Por eso decimos que *a posteriori*; por los ejemplos prácticos, comprobamos fácilmente la diferencia que existe entre moverse imperfecta o perfectamente, al último fin sobrenatural. Esta diferencia depende de nuestra generosidad. Depende de que no luchamos como debemos por librarlas del modo imperfecto. Todo lo tenemos de parte de Dios. La distancia que nos separa de los santos, es obra de nuestra pereza y comodidad.

Admitense grados en el modo de tender al último fin sobrenatural; el modo imperfecto es un grado ínfimo; viene a

ser como un grado rudimentario en el ejercicio de las virtudes teologales y morales infusas. El modo perfecto será un modo eminente en el ejercicio de aquéllas. El primero será el ejercicio, inspirado por el ideal de bienestar humano, que pueden presentar los principios de la razón natural. Santo Tomás reconoce que este régimen de la razón es insuficiente en orden al fin sobrenatural. Entonces viene el instinto del Espíritu Santo para suplir aquella deficiencia de la razón (I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. 68, a. 2). Insistimos en que los dones obran con las virtudes modificando la operación de las mismas. El modo humano o imperfecto es de las virtudes. Los dones son auxiliares de las virtudes.

#### b) Orden y Combinación.

En el texto de Isaías los dones enumeránse según el orden de su dignidad. Según dicho orden, primero tenemos el don de sabiduría, el de entendimiento, hasta terminar por último en el temor de Dios. Primero son los dones perfectivos de la parte intelectual; después los que perfeccionan lo apetitivo.

Pero ya desde los santos Padres, se considera en los dones otro orden, según la ejecución, o sea según el desarrollo de la acción. Este orden contempla la forma cómo los dones actúan en nosotros, y tiene importancia porque nos permite señalar las etapas en la vida espiritual, con mayor o menor claridad.

Si el orden de dignidad comienza con la sabiduría, el de ejecución comienza con el temor, y termina con la sabiduría. Sería un error pensar que existe una aparición progresiva y por etapas de cada uno de los dones. Se trata más bien de predominio de matices, en el ejercicio de uno u otro don. Los santos Padres atribuyen el origen de la vida espiritual al temor de Dios, a la huida del mal. Esto corresponde perfectamente a los actos del don de temor.

San Alberto Magno distribuye los dones según un triple punto de vista: el sujeto, el objeto, el fin.

La primera distribución que Alberto pone en *Mariale* (5) y en *Las Sentencias* (6) es por razón del objeto. Su fundamento es la doctrina aristotélica de la especificación de los hábitos por sus objetos formales diferentes. Los dones, o bien disponen para separarnos del mal, o bien nos aproximan al bien.

Encargado de la fuga del mal, es el de *temor*. Los demás se encargan de ordenarnos a la consecución del bien. Esto puede ser con respecto al fin, o con relación a los medios.

En fin podemos considerar dos aspectos: la verdad y la bondad. Siendo este fin Dios mismo, tenemos que Dios es la verdad primera y el Sumo Bien; lo primero, objeto de las potencias intelectivas, lo segundo, de las apetitivas. Por eso

(5) *Mariale*, q. 24, 5-4; ed. Borgnet, t. 37, p. 275.

(6) *In III Sent.*, d. 34, C, a. 3; ed. Borgnet, t. 28, p. 625.

tenemos dones, según Alberto, tanto para alcanzar la Verdad primera, como para el Sumo Bien. Para lo primero, pone el don de entendimiento, para lo segundo, el de sabiduría. No es que los dones se necesiten para alcanzar formalmente lo que ya es objeto de las otras virtudes, sino que perfecciona la posesión de aquella Verdad primera y de aquel Sumo Bien.

En orden a los medios, los dones perfeccionan en la ejecución y en la dirección. En la ejecución, con relación a los medios, tenemos dos dones: el de *piEDAD*, para lo que es de precepto; el de *fortaleza*, para lo que es de consejo.

En la dirección de la acción: el de *ciencia*, para lo de precepto; el de *consejo*, para lo que es propiamente de consejo o no obligatorio para todos. Tiene el defecto esta clasificación de imputar jurídicamente tal don a tal sector determinado de actividad humana, sin observar las diferencias de materias, u objetos, que pudieran caer dentro de ese sector. No se puede preceptuar el ejercicio de los dones, dentro de una materia de consejo o de precepto. El ejercicio del don es ejercicio de un hábito, que se pone en acción frente a su objeto propio. La segunda clasificación se toma desde el punto de vista subjetivo. Los dones perfeccionan, unos la parte intelectual, otros la parte afectiva. "Donum —dice Alberto— ut habitum est, est altior quam virtus. Illud altius aut accipitur ex parte intellectus, aut ex parte affectus."

Haciendo un esquema, tenemos lo siguiente: los dones perfeccionan,

*Por parte del Entendimiento:*

En cuanto a la posesión del último fin:	} <i>entendimiento</i> <i>sabiduría</i>
En cuanto a lo que dice orden al fin:	
razón dirigente:	<i>ciencia.</i>
en el acto práctico de dirigir:	<i>consejo.</i>

*Por parte del Afecto:*

En cuanto a la posesión del último fin;	<i>temor</i>
Para disponer al martirio, y las pasiones que le resisten:	<i>fortaleza</i>
Respecto del bien común:	<i>piEDAD.</i>

La tercera clasificación completa las otras dos. Alberto Magno dice que es la más común (7), contemplando el fin de la acción, o sea según su orden a la vida activa o a la vida contemplativa.

En la vida contemplativa tenemos dos elementos: el gusto y la visión. Para lo primero pone el maestro de Colonia, la sabiduría; para lo segundo, el entendimiento. El acto con-

(7) SAN ALBERTO MAGNO, *In III Sent.*, d. 34, C, a. 1; ed. Borgnet, t. 28, p. 626.

templativo, debe completarse con los dos elementos, la visión el gusto de las cosas divinas, función que se asigna a la sabiduría.

En la vida activa, ordenada *dispositiva* para la contemplativa, tenemos un orden paralelo al anterior. El don de ciencia y el don de consejo, que implican dirección. Los de fortaleza y piedad, ejecución. Al de temor se asigna como tarea separar del mal.

Estas clasificaciones de Alberto son importantes, pues aunque no llegan a una extremada precisión, determinan la zona de influencia de cada uno de los dones.

Santo Tomás en *Las Sentencias* distribuye los dones según el modelo de esta última clasificación de Alberto su maestro, modificándola de acuerdo a un criterio que contempla mejor todas las posibilidades de acción.

El criterio general es el siguiente: "Como el don eleve a una operación que es sobre el modo humano, es necesario que acerca de la materia de todas las virtudes haya algún don, que dé el modo excelente en aquella materia." Pero —agrega— no es necesario que sean tantos dones como virtudes; en cada género de cosas, que comprende una pluralidad, tenemos una que es más excelente; así puede haber un don que haga por sí sólo la excelencia o perfección de muchas virtudes (8).

Dentro de su modo propio de obrar o modo humano, la virtud perfecciona la actividad humana, en la vida activa y en la contemplativa.

En la contemplación tenemos los dones de entendimiento y sabiduría. El primero procede en la vía de invención, que procede de lo particular y experimental a lo necesario y eterno. El don de entendimiento termina perfeccionando y elevando al modo divino, el modo connatural del *habitus principiorum*, el de ciencia y el de la fe que "est inspectio divinatorum inspeculo et ænigmatæ" (*ib.*). El objeto del don de entendimiento es que las cosas espirituales "quasi nuda veritate capiantur", como dice el mismo Angélico Doctor, que sean entendidas como en su desnuda verdad. Juan de Santo Tomás añade, como veremos más adelante, que le pertenece el juicio discreto de la misma verdad.

El segundo es el don de sabiduría. A la sabiduría, virtud, aun procediendo de modo humano, pertenece la contemplación de las causas más elevadas, por las cuales el hombre puede juzgar las inferiores. Pero —añade en el mismo contexto de *Las Sentencias* que venimos exponiendo— que el hombre se una e identifique a esas causas transformado en su similitud, y que desde esa unión juzgue las cosas inferiores, eso pertenece al modo sobrehumano, que es propio del don. Como lo enseña el apóstol "qui Deo, unus spiritus est" (*I Cor.* 6, 17).

(8) SANTO TOMÁS, *In III, Sent.*, d. 34, q. 1, a. 2.

Por parte de la acción<sup>(9)</sup> tenemos dos cosas, que ya encontramos en Alberto Magno: la dirección que pertenece al conocimiento, y la ejecución que pertenece al afecto. El conocimiento, es el conocimiento práctico que dirige la ejecución. Divide Santo Tomás los dones según que este conocimiento práctico proceda por la vía de invención o la de juicio.

La vía de invención, referida al conocimiento práctico, se refiere a una investigación de singularidades, a un examen conjetural de cosas particulares, su adaptación a tal o cual hecho particular; para esto es el don de consejo. Pero para que el hombre juzgue con acierto, con una certeza casi experimental e instintiva de las cosas humanas, tenemos el don de ciencia.

La ejecución propiamente dicha, comprende las operaciones en las cuales el hombre se pone en comunicación con los demás, y las pasiones, por las cuales el hombre se dispone a sí mismo. Esta comunicación con los demás, en cuanto se considera no sólo el bien comunicado o a quien se comunica, sino también el modo excelentísimo de comunicar sobre el modo humano, pertenece al don de piedad.

Las pasiones son irascibles y concupiscibles. En lo irascible pone Santo Tomás las pasiones de esperanza, temor, audacia, ira. El "bonum rationis" en esas pasiones es puesto por las virtudes magnanimidad, fortaleza, mansedumbre.

Las virtudes dan la forma de honestidad natural a estas pasiones. Su modo excelente y heroico, que contempla las exigencias de la perfección sobrenatural la adquieren por el don de fortaleza.

El don de temor es colocado por Santo Tomás en este lugar de *Las Sentencias* como propio de la templanza. En la *Suma*,

(9) Ex parte autem actionis duo inveniuntur: scilicet dirigere quod pertinet ad cognitionem et exequi quod est affectionis. In cognitione autem practica quæ dirigit in operibus moralibus invenitur duplex via sicut in contemplatione cognitiones, scilicet inventio et iudicium. In inventione autem modus humanus est quod procedatur inquirendo et conjecturando ex his quæ solent accidere. Sed quod homo accipiat hoc quod agendum est quasi per certitudinem a Spiritu sancto edoctus supra modum humanum est; et ad hoc perficit donum consilii.

In via autem altera... quod homo certitudinaliter sentiat de his quæ agenda occurrunt, supra hominem est, et hoc fit per donum scientiæ.

Executio autem activæ vitæ in duobus consistit: scilicet in operationibus, quibus fit communicatio ad alterum, et in passionibus, quibus, homo ad seipsum disponitur.

...Sed quod ratio communicationes attendatur... quantum est Deo acceptum divinum bonum quod in se vel in proximo relucet hoc supra humanum modum est, et hoc fit per donum pietatis.

Passiones enim irascibiles ad tria reducuntur. Primum est spes... secundum timor et audacia quæ sunt respectu mali difficilis imminetis... Tertium est ira quæ consurgit ex lectione præcedente (*In III Sent.*, d. 34, q. 1, a. 2, ed. Mandonnet pp. 1118-9).

veremos después, el temor se apropia a la esperanza, pero sin dejar de influir en la templanza. La templanza tiene por objeto las delectaciones carnales y sensuales; pero, que el hombre por reverencia a la Divina Majestad de Dios, piense que aquéllo es estiercol, pertenece al don de temor: "sed quod homo ex reverentia divinæ majestatis omnia hæc ut stercora arbitretur, supra humanum modum est, et hoc per donum timoris perficitur"<sup>(10)</sup>.

En la *Suma Teológica* (I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup> q. 68 a. 7) el orden de los dones se atiende según la dignidad y según la generación. En la II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup> considera cada don según la o las virtudes que acompaña. Así la doctrina de la *Suma* nos ilustra mejor sobre el modo como perfeccionan los dones en la vida activa y en la contemplativa, introduciendo algunas modificaciones de detalle que es oportuno destacar.

El orden de dignidad es el tradicional, empezando por la sabiduría y terminando por el temor<sup>(11)</sup>. El orden de generación comienza por el de temor: "timor maxime requiritur, quasi primordium quoddam perfectionis donorum, quia initium sapientiæ timor Domini"<sup>(12)</sup>; en el temor de Dios, dice el mismo Angélico, es donde la sabiduría comienza a obrar<sup>(13)</sup>. Por razón de la materia, o de la generación de la vida espiritual: decimos así porque la generación debe comenzar en la materia más próxima y más connatural con nosotros mismos; esa materia es el mal, del que nos separa el temor de Dios; por eso el orden de generación, es el orden de la materia; a medida que la materia se purifica, se hace posible el ejercicio más efectivo de todos los dones. En este orden de la materia, o generación, los dones de fortaleza o consejo son preferibles a los de ciencia o de piedad; aquéllos son "de arduis", acerca de una materia difícil; la piedad y la ciencia, acerca de una materia común<sup>(14)</sup>. Los dones contemplativos, según sus actos más excelentes, son los últimos en el orden de generación; el gozo de Dios en la contemplación es como un premio a las fatigas del camino recorrido.

En este orden de generación, los dones van purificando el ejercicio de las virtudes a las cuales se añaden. Desde el temor de Dios, ya el hombre pone en Dios su esperanza y se aparta del mal. El orden de generación coincide con el orden mismo del desarrollo de la vida espiritual, en su totalidad.

En el artículo 4<sup>o</sup> de la misma cuestión (I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. 68) los dones se distribuyen según el sujeto de radicación. Hay dones en la razón y dones en el apetito. Al elevar los dones todos los principios operativos humanos, que son fuentes de actividad humana, debe haber dones así como hay virtudes. Exis-

(10) *In III Sent.*, p. 1.120 ed. Mandonnet.

(11) San Alberto ponía primero el de entendimiento.

(12) I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. 68, a. 7, ad 1<sup>um</sup>.

(13) II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. 17, a. 9.

(14) I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. 68, a. 7.



ten las virtudes en el apetito y en la razón, luego los dones también se distribuyen unos en la razón, otros en el apetito: "Et ideo in omnibus viribus hominis quæ possunt esse principia humanorum actuum, sicut sunt virtutes; ita etiam sunt dona, scilicet in ratione et in vi appetitiva" (*In corp.*). Esta clasificación recuerda a la segunda de Alberto Magno.

Los dones cognoscitivos se distribuyen por la razón especulativa y práctica con un criterio análogo al de *Las Sentencias*. En ambas, en la razón especulativa y práctica, considera la vía de invención y del juicio.

En la vía de invención, o sea en cuanto a la capacidad de discernir la verdad, tenemos: *entendimiento*, para la razón especulativa; *consejo* para la razón práctica. En cuanto a la vía del juicio (deducción desde los principios más elevados del saber), sabiduría en lo especulativo; *ciencia* en lo práctico. Los dones ejecutivos, que perfeccionan lo apetitivo, son los restantes: *piedad*, correlativo a la justicia, perfecciona a la misma "in his quæ sunt ad alterum", en sus relaciones con otros; *fortaleza*, contra el temor de los peligros, y el don de *temor* contra las delectaciones de la concupiscencia.

Los dones, igual que las virtudes, guardan conexión entre sí y en la caridad. Son, como lo dice Santo Tomás, hábitos para que el hombre sea movido por el Espíritu Santo. El Espíritu Santo habita en nosotros por la caridad. Luego quien tiene caridad, posee el Espíritu Santo (I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. 68, a. 5). De donde, agrega, el que tiene caridad, posee los dones del Espíritu Santo. En la respuesta ad 1<sup>um</sup> distingue la ciencia y sabiduría gratis datae, con los dones homónimos; aquéllos son transitorios; éstos son permanentes; y así, concluye el santo, los dones están en todos los que poseen la caridad "in omnibus habentibus charitatem" (ad 1<sup>um</sup>). Así como las virtudes morales no son perfectas sin la prudencia, así las virtudes infusas (dones y virtudes propiamente dichas) no existen sin la caridad. Los dones no tendrían ninguna razón de ser sin el amor sobrenatural, que une nuestra alma con Dios. Su existencia radical depende de la existencia de la caridad, como su existencia *actual* o ejercicio, del Espíritu Santo dado en la caridad, y que mueve por los dones a la perfección de la caridad. Como dicen los teólogos, los dones están vinculados al desarrollo de la vida de la gracia.

Tal es en síntesis, en una brevísima síntesis, el pensamiento de Santo Tomás acerca de los dones. Para ser completos faltaría considerar cada una de las virtudes con relación a los dones; eso lo hacemos más adelante. Por ahora solamente notaremos cómo en *Las Sentencias* afirma que no hay dones correspondientes a la caridad ni a la esperanza. En esta obra de su juventud sigue más a Alberto Magno su maestro. Pero en la *Suma*, coloca la sabiduría con la caridad, y el don de temor como propio de la esperanza y la templanza.

San Alberto atribuye al don de temor el alejamiento del

mal. El mismo criterio manifiesta Tomás en los textos que hemos mencionado de *Las Sentencias*. Aun en la I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, a. 4 el don de temor se aplica a la templanza: "temperantiæ autem respondet donum timoris" (ad 1<sup>um</sup>). No se dice ni palabra de la esperanza. Es en la II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, en la cuestión 17, donde el Angélico atribuye el don de temor a la esperanza, por lo menos explícitamente.

La acción de los dones en la vida activa y contemplación se verá más adelante, como igualmente su relación con las virtudes.

## CAPÍTULO V

## EL INSTINTO DEL ESPÍRITU SANTO

a) *Nota Preliminar.*

Santo Tomás dedica a los dones del Espíritu Santo una "questio" completa en la Prima Secundæ, o sea donde trata de los principios elicitivos de la actividad moral. En la Secunda Secundæ al tratar de cada uno de aquéllos en especial, distribuye los dones según las virtudes a que acompañan. Los dones son considerados por Santo Tomás, siguiendo en parte a San Gregorio, como auxiliares de las virtudes. Son auxiliares que suscitan un modo de obrar especial, vinculado estrechamente a la perfección sobrenatural del ser y actividad humanos.

El ejercicio de los dones, que tantas controversias ha suscitado entre los teólogos, depende de la gracia operante, y formalmente es ejercicio de virtudes. Fácilmente puede probarse que según la tradición patristica y la teología pretomista, los dones son virtudes: Santo Tomás también tiéneles como virtudes, principios activos para obrar. El problema que se propone es el de la distinción de estas virtudes con las otras virtudes, teologales y morales infusas. Sobre este problema afirmamos: el principio de la distinción está en la moción especial que es el instinto del Espíritu Santo. La razón es la siguiente: principio es aquello de lo que algo depende. La distinción entre dones del Espíritu Santo y virtudes, depende del instinto del Espíritu Santo. Luego el principio de la distinción debe ponerse en el instinto del Espíritu Santo. ¿Por qué depende? La moción del instinto es, en primer lugar, una moción objetiva, especificativa, en el orden de la causalidad final. Mueve proponiendo al sujeto un fin, un "bonum" determinado, como último fin suyo propio; este fin es la perfección de la caridad.

Santo Tomás enseña que las acciones humanas reciben la especie del fin. Donde existe una nueva razón de fin, habrá una nueva razón formal especificativa de acciones humanas; por consiguiente nuevas acciones y *nuevos principios elicitivos* de las mismas.

Esto ocurre con los dones. ¿Por qué es necesario distinguirlos de las restantes virtudes?

Trataremos de explicar esto, que aparece indudablemente en las vidas de todos los santos. El hombre de Dios, antes de escalar las cimas de la perfección ha sido como Daniel un varón de deseos. ¿Cómo no reconocer en estos deseos la moción del Espíritu Santo que conduce la actividad voluntaria del hombre a especificarse por la perfección de la caridad? En las vidas de todos los santos, esas vidas admirables de una Teresa de Jesús, un Tomás de Aquino, encontramos que para ellos la regla de sus actos es el Evangelio, las grandes verdades de fe. Por el instinto del Espíritu Santo esas verdades son actuales en ellos; no están desfiguradas ni subordinadas a consideraciones más o menos mundanas como en nosotros. El Espíritu Santo enseña a vivir para Dios, muriendo para sí mismo.

Santo Tomás distingue los dones de las virtudes por la siguiente razón: hay que considerar en el hombre dos motores: el uno interior que es la razón; el otro exterior que es Dios. Es necesario que el móvil sea proporcionado al motor. Así como las virtudes son necesarias para que el hombre sea movido por la razón, son necesarios los dones, para que sea movido por Dios. Los dones, pues, no sólo son infusos por Dios, sino que son para que el hombre esté habitualmente dispuesto a moverse con prontitud bajo la moción de la inspiración especial del Espíritu Santo.

Es evidente que Dios mueve al hombre, y que ordinariamente por el concurso general le mueve a obrar según su razón, por sus principios naturales de obrar. Dentro de esta moción general de Dios, el hombre obra por la razón, y la razón es el motor de la operación. No es ésta la moción de los dones.

La moción de los dones es posible, porque puede existir otra moción, no sólo en el orden eficiente, sino en el orden especificativo de la acción. Moción que modifique profundamente el dictamen de la razón de un modo eminente y superior. Moción que determine una nueva razón formal operativa y por ella una nueva especie en la acción. Si en los dones tenemos una nueva especie de hábitos y acciones humanas, es porque contamos con esta nueva moción, no solamente ejecutiva, sino especificativa, que señala la existencia de una nueva razón formal de obrar. Esta moción es lo que llamamos instinto o moción especial del Espíritu Santo. Dicha moción es especialísima tanto que exige nuevas disposiciones en la causa material para recibirla y traducirla en acción.

Vamos a explicar el carácter de esa moción divina que exige hábitos para disponer el móvil en orden al motor.

La dificultad principal de la cuestión es la que Santo Tomás pone en la primera objeción: los dones son virtudes. Esto obliga a distinguir entre la común acepción de virtud, y las que son virtudes especiales en orden a una moción también especial. Aristóteles había reconocido la virtud heroica o di-

vina, como principio activo que mueve en un plano superior. El alcance de la respuesta ad 1<sup>um</sup> no es más que sentar la posibilidad de una virtud superior que perfecciona al hombre movido por Dios. Los dones exceden la común perfección de las virtudes, no porque ejecuten obras de otro género, dice Santo Tomás, sino porque tiene su origen en un principio más elevado.

En Alberto Magno (1) ya aparecen los dones como necesarios en orden a esta moción divina superior, y su modo de obrar por encima del propio de la virtud. Por eso tenemos planteado el problema de su distinción con la virtud. Podría formularse una pregunta: por qué el modo divino o sobrehumano de obrar es tal, que requiere nuevos hábitos, y no son suficientes las virtudes teologales o morales infusas. Los teólogos tomistas dicen: las virtudes aun infusas, responden al modo natural de acción humana cuando mueve la razón; los dones responden al instinto del Espíritu Santo. Debemos aclarar qué es ese *instinto del Espíritu Santo*, y por qué no basta la *simple* gracia actual. Sintetizando, podemos decir: a) Lo que explica la distinción específica entre los dones y virtudes, es la moción denominada instinto del Espíritu Santo; b) son necesarios los dones como hábitos, por la presencia de un nuevo principio formal especificativo de la acción.

El don posee una triple relación: una, al Espíritu Santo en cuanto es el motor y el don principio móvil; otra relación es al objeto, que le especifica, y una tercera a la persona humana que le posee, de la cual como hábito, es principio *quo* operativo. En virtud de esta triple relación, el don posee un carácter instrumental; es "instrumentum", con respecto al Espíritu Santo y la persona que obra con sus hábitos. Fuera de este carácter instrumental, el don es principio formal de acciones humanas. Es un hábito ordenado a una operación determinada. Existe correlación manifiesta entre ambos caracteres; el uno no excluye al otro; la instrumentalidad con respecto al Espíritu Santo no excluye la libertad, ni ninguna de las condiciones propias de la acción humana. La acción elícita por los dones es modo divino o sobrehumano, pero acción humana, elícita de principios activos humanos.

El don coincide pues con la virtud en ser principio formal de acciones humanas; difiere, en cambio, en su carácter especial de instrumento de la moción divina, que le hace ejecutor de una acción especial.

#### b) Principio formal.

El don del Espíritu Santo, en cuanto es hábito es principio formal operativo. Esto le pone en relación inmediata con la

(1) *In III Sent.*, d. 34, a. 1; ed. Borgnet, t. 28.

persona que obra, y con la voluntad humana de la cual el don es un principio *quo* operativo.

Es frecuente entre autores no tomistas el equívoco de poner la acción de los dones fuera de la esfera de la voluntad. Para eso basta mencionar una objeción propuesta por Santo Tomás; su respuesta nos ilustra plenamente al respecto. Dice el objetante que los dones no pueden ser hábitos, pues el instrumento no necesita de hábitos, como los necesita el agente principal. A esto responde: la objeción tiene lugar si se considera solamente el instrumento que únicamente *es movido*, y que no se *mueve*. Tal instrumento no es el hombre que, de tal manera es movido por el Espíritu Santo, que obra (por el mismo) en cuanto dotado de libre albedrío (2).

En este texto se refiere el Santo explícitamente al don como dependiente de la voluntad. La moción divina no rompe la estructura de la operación libre en cuanto libre. La acción del don es pues acción humana; el modo divino de ésta, en nada modifica la estructura formal de la acción. Distingue Santo Tomás el instrumento animado del inanimado; este último "agitur", es movido solamente, pero él no se mueve; el animado "agit, et agitur" se mueve y es movido (3).

El hábito se explica porque el modo de obrar es voluntario; no es una acción transeúnte como una moción de la gracia actual, como ocurre en la profecía o gracia *gratis data*. El principio de la acción es un *habitus* que dispone para una acción voluntaria; acción elícita por la persona como principio *quod*, y el hábito como principio *quo* de la misma. El hombre se mueve como instrumento del Espíritu Santo; el hábito es requerido por su calidad instrumental. Por eso le ocurre mover y ser movido. El mismo principio del instrumento animado, aplica el Santo Doctor a la humanidad de Cristo en cuanto instrumento de la Divinidad (4). El instrumento recibe de la causalidad de la causa principal; por tal participación es incorporado vitalmente a un solo principio activo que por sí mismo obra: "agitur et agit" (5). Tenemos: 1º) el instrumento "animado" tiene acción propia; 2º) su acción es acción humana elícita por principios activos humanos. Aplicando esto a los do-

(2) I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, d. 68, a. 3, ad 2<sup>um</sup>: "Ratio illa procedit de instrumento cujus non est agere sed solum agi. Tale autem instrumentum non est homo, sed sic agitur a Spiritu Sancto quod etiam agit in quantum est liberi arbitrii, unde indiget habitu." La moción no pierde por esto su carácter instrumental, ni el modo impreso por el primer agente: "Instrumentum semper sequitur conditionem primi agentis in actu suo, in omnibus ordinatis", *In II Sent.*, d. 35, a. 4.

(3) *De Ver.*, q. 29, a. 1, ad 9<sup>um</sup>: "duplex est instrumentum: quoddam inanimatum quod agitur et non agit, ut securis; et tale non indiget habitu; quoddam vero animatum, ut servus quod agit et agitur".

(4) *In III Sent.*, q. 7, a. 1, ad 3<sup>um</sup>.

(5) *In III Sent.*, d. 13, q. 1, a. 1, ad 4<sup>um</sup>.

nes, pese a que el hombre es instrumento del Espíritu Santo, tenemos acción propiamente humana de un sujeto que obra con deliberación. La razón de ser el hábito, dice el Angélico, es la facultad de poder obrar con libertad. El acto del don elícito por hábito, no puede ser *ex instincto naturæ*, sino por un principio libre y racional (6). "Oportet quod in actibus humanis conditio voluntatis salvetur, in his videlicet qui ad imperium voluntatis fiunt" (7). En todo principio inmediato, formal ejecutivo se requieren tres cosas: 1º) que sea móvil con respecto a la causa eficiente de la acción; 2º) que sea adaptado para recibir la moción; 3º) que sea libre, no obrando por coacción. El acto del don reúne estas condiciones: es acto humano; obediente a la moción divina; libre y meritorio. Existe, pues, una interna correlación entre el motor, el móvil (principio operativo) y la acción formal o específica del mismo (8). Tal correlación es guardada por el agente como causa principal que "dispone" la materia a la forma, y mueve en el sentido que el móvil realice su operación, perfectamente caracterizada en su estructura específica. El hábito es un principio formal operativo; los principios formales, dice Santo Tomás, no pueden rigurosamente llamarse principios del movimiento, aunque son aquellos por lo que algo se mueve (9).

### c) *Instrumentum*.

El don es también instrumento del Espíritu Santo. Es una disposición del *habitus*, radicada en el sujeto, que sirve de instrumento, mediante el cual el hombre se dispone para seguir la inspiración del Espíritu. En esto consiste su carácter de instrumento. Es un instrumento del Espíritu Santo porque posibilita su inspiración, la hace posible; es instrumento para el hombre, porque hace posible su acción bajo aquella inspiración más elevada.

La primera condición del instrumento es que sea adaptado al agente principal, como el móvil debe ser proporcionado al motor: "omne quod movetur necesse est proporcionatum esse motori" (10). Proporción es la relación entre una cantidad a otra: "relatio unius quantitatis ad aliam" (11). La propor-

(6) I<sup>a</sup>-II<sup>æ</sup>, q. 50, a. 3.

(7) *In II Sent.*, d. 35, q. 1, a. 4.

(8) "Potentia autem passiva comparatur ad actum determinatum unius speciei sicut materia ad formam; eo quod sicut materiam determinatur ad unam formam per unum agens ita etiam secundum speciem", I<sup>a</sup>-II<sup>æ</sup>, q. 54, a. 1.

(9) "Formæ non possunt esse moventes, sed solum principium quo aliquid movetur", *De Veritate*, q. 22, a. 3.

(10) I<sup>a</sup>-II<sup>æ</sup>, q. 68, a. 1.

(11) "Proportio est habitudo unius quantitatis ad aliam", V. Etichorum, lectio 5<sup>a</sup>, n. 939; cf. IOANNIS A SANCTO THOMA, *Cursus Philosophicus* t. II, p. 237.

nalidad se incluye entre las condiciones requeridas para la causalidad; la proporción entre la materia y la forma es necesaria para que ésta pueda informarla. La proporción entre el móvil y el motor es también necesaria para la realización del movimiento. La existencia del don es así explicada por este principio de la adaptación de la materia a la forma, del principio móvil de la actividad eficiente y motora. La estructura material del don mira la especie del acto a realizar. "Potentia autem passiva comparatur ad actum determinatum unius speciei sicut materia ad formam; eo quod sicut materiam determinatur ad unam formam per unum agens ita etiam potentia passiva a ratione unius objecti activi determinatur ad unum actum secundum speciem" (12). Cuando esa potencia pasiva es un móvil, debemos pensar que su perfección en tanto que móvil consiste en su disposición para ser fácilmente movida por su motor (13). El agente principal obra según lo exige su forma; en él la fuerza ejecutiva es perfecta: "habet esse completum"; no así el instrumental cuya capacidad ejecutiva depende de aquélla (14); la forma del agente principal, dice Santo Tomás, es el principio de la operación y regla de la misma (15). El instrumento tiene dos acciones: una propia, y una según que sea movido por la causa principal. Esta última hace obrar al instrumento por encima de sus exigencias formales específicas: "trascendit virtutem propriæ formæ" (16). La perfección del instrumento en cuanto instrumento no es la operación de su propia forma; su perfección es disponerse en el orden de la causa material, para recibir la acción del agente principal. Esta disposición puede ser mayor o menor; por eso la acción ejecutada por principios activos de carácter instrumental no refleja totalmente el vigor operativo del agente principal, sino en una cierta medida: "motio primi moventis non recipitur eodem modo in omni mobili sed secundum proprium modum uniuscujusque" (17). En los dones debemos contar con diversos grados de adaptación, como causas instrumentales que son: Dios (18), por la moción del instinto del Espíritu Santo mueve a la perfección cristiana del sujeto, a la santificación; la *actio perfecta* del primer motor no llega a realizarse de hecho, a través de las causas subordinadas, sino a lo largo de un

(12) I<sup>a</sup>-II<sup>æ</sup>, q. 54, a. 1.

(13) "Et hæc est perfectio mobilis in quantum est mobile; dispositio qua disponitur ad hoc quod bene moveatur a suo motore", I<sup>a</sup>-II<sup>æ</sup>, q. 68, a. 1.

(14) III<sup>a</sup> pars, q. 63, a. 5, ad 2<sup>um</sup>.

(15) *In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1.

(16) *De Veritate*, q. 27, a. 4.

(17) *De Malo*, q. 3, a. 2.

(18) "Agens principale agit secundum exigentiam suæ formæ; ideo virtus ejus activa habet esse completum; non autem instrumentale quia agit ut motum ab alio", III<sup>a</sup> pars, q. 63, a. 5, ad 2<sup>um</sup>.

proceso de purificación y disposición en que la actitud para recibir la moción crece en desarrollo y perfección. Dios mueve a la perfección de la caridad; pero esto debe realizarse mediante acciones humanas; un modo de obrar torpe e inadecuado. Los dones deben modificar todo el complejo operativo humano adaptándolo a la moción especial del Espíritu Santo. El valor de los dones como hábitos consiste en su capacidad instrumental para seguir la moción del Espíritu Santo. Dicha capacidad está *inchoative* en todo el que vive en estado de gracia; *completeive* en la moción actual del mismo Espíritu (19). Como instrumento dispone, como lo hemos dicho, para la acción de la causa principal (20).

d) *Instinto del Espíritu Santo.*

La razón de la distinción específica entre las virtudes y dones es la moción llamada instinto del Espíritu Santo.

La razón de ser de los dones no puede ser simplemente para dar facilidad en seguir la inspiración del Espíritu Santo. La facilidad o prontitud para seguir la moción divina no es suficiente para poner nuevos hábitos. Vázquez tiene razón cuando objeta que para una mayor prontitud o docilidad en seguir la moción divina no es necesario recurrir a nuevos hábitos infusos (21). Pero Santo Tomás no habla solamente de facilidad de los actos de las virtudes sino de disposición para una nueva clase o especie de acciones humanas. Poniendo el acento sobre la mayor o menor prontitud en el ejercicio de virtudes, nada adelantamos, ya que se trata de una nueva estructura en la acción; la mayor o menor facilidad no cambia la especie. Sin embargo el mismo Vázquez al tratar de los dones en Cristo les pone como hábitos (22).

Entre los tomistas no han tenido los dones la fortuna de otros asuntos que han sido objeto de extensos comentarios. Los Salmanticenses, Gonet, Billuart, etc., nada o muy poco traen sobre dones; Capreolo al comentar la distinción correspondiente a los dones en *Las Sentencias* (23) transcribe casi íntegro el artículo primero de la cuestión 68 de la Iª-IIª. Debemos llegar a Juan de Santo Tomás para encontrar expuesto y desarrollado el pensamiento del Angélico en un comentario fidedigno. Es siguiendo al último gran comentarista de Santo Tomás que

(19) IIIª pars q. 62, a. 4.

(20) Iª pars, q. 45, a. 5.

(21) "Contra hanc tamen differentiam —entre dones y virtudes— objicere posset quispiam quia omnis virtus infusa imo etiam acquisita habet ut reddat homini habilem ad hoc ut inspirationes divina respondeat et ei consentiens efficiat suum opus". In Iam-IIam, d. 89, c. 20.

(22) In IIIam, d. 44, c. 1. DE GUIBERT afirma que, según VÁZQUEZ, los dones son mociones actuales, *Theologia Spiritualis Ascetico-Mystica*, p. 136.

(23) *Defensiones Theologiæ Divi Thomæ*, vol. V, p. 592.

vamos a determinar cuál es esa moción especial del Espíritu Santo, y cómo es base suficiente para distinguir los dones de las virtudes. El instinto del Espíritu Santo ha sido concebido por Santo Tomás como una moción. Moción significa impele; mover a la ejecución de un acto. La moción se refiere en este caso a la acción de una causa eficiente que impele a la ejecución. Como lo hemos dicho, en nuestro caso sin dejar de existir una moción en el orden eficiente, debemos contar con otra previa en el orden de la causalidad final. Tenemos: 1º) la caracterización formal del acto; 2º) su ejecución.

Santo Tomás explica esta moción del instinto por analogía como mueve la razón en el orden natural. De la misma manera que podemos decir que el hombre es movido por su razón, es movido también por el Espíritu Santo. La razón mueve en cuanto "est imperans et movens" (24). Impera determinando la estructura de la acción por el juicio práctico que inmediatamente realiza la ejecución. Hay en el movimiento de la razón una prioridad de naturaleza y de tiempo en la esfera intencional, que precede a la acción. Por se movimiento la razón es regla de acción; es regla próxima y homogénea, dice Santo Tomás (25); su movimiento propio es regular, conferir las dimensiones normales de la acción, determinando su plan de estructura. La moción en el orden ejecutivo, aquello que es la realización del acto en sentido propio, es algo subsiguiente, efecto de la gracia actual.

Luego en el modo de mover la razón, o sea en la promoción del orden ejecutivo humano, tenemos que poner dos movimientos correlativos, íntimamente ligados entre sí: el primero que mueve a la especificación del acto; el segundo que mueve a la ejecución propiamente dicha.

El instinto posee pues una doble función: 1º) mueve en el orden de la causalidad final: moción metafórica, objetiva, que tiende de suyo a la especificación del acto; 2º) la acción propiamente dicha. Es el movimiento propio de la voluntad que así especificada en la ejecución produce nuevas acciones humanas, elícitas de nuevos principios operativos, adaptados a la nueva razón objetiva específicamente. Por lo tanto podemos decir que:

d) *La moción del instinto debe concebirse analógicamente con respecto a aquélla de la razón recta.*

En el texto que hemos citado anteriormente dice el Angélico: en aquello en que no es suficiente el instinto de la razón, es necesario el don.

Decimos que hay analogía entre el modo de mover el ins-

(24) "Manifestum est autem quod in moralibus ratio est sicut imperans et movens", Iª-IIª, q. 60, a. 1.

(25) Iª-IIª, q. 71, a. 6.

tinto y la razón. El instinto eleva la razón, modifica el contenido de la misma, introduce nuevos elementos en el esquema intencional de la conciencia, modificando el criterio de la razón práctica: en esa forma decimos que mueve de modo análogo a la moción de la razón.

El instinto del Espíritu Santo, dice Santo Tomás, reemplaza a la razón y no le podría reemplazar si no fuera algo análogo a la misma, vale decir, si no se encontrara en él la misma razón formal de regla de las acciones humanas que se encuentra en la razón. Claro está que no la reemplaza en sentido material, sino que perfecciona su dictamen práctico agregando una mayor capacidad operativa correlativa a aquella perfección.

Confirma la analogía el hecho obvio que la regla remota también es regla en sentido propio de la actividad humana. Regla se dice con respecto a su acción de regular. Dios es regla, porque efectivamente la ley eterna regula la ley natural y la ley humana positiva. Es regla en cuanto autor del orden sobrenatural, en cuanto regula el ejercicio de las virtudes en orden a este fin. Hay, en síntesis, una verdadera modificación del principio activo por una reactualización práctica de los principios del Evangelio y de la fe, efectos de la gracia divina.

Dadas las dos reglas, estamos en presencia de una doble razón formal de bien especificante de la actividad moral. El bien y el mal moral, dice Santo Tomás, se realiza según relación de conveniencia o inconveniencia a la razón<sup>(26)</sup>; no existe ni bien ni mal, ni lo óptimo ni lo peor, si no es con respecto a una regla. El bien es una moción analógica; la bondad toda depende de la regla de las acciones humanas.

Hay un bien que determina los principios naturales de la synderesis (el *bonum* natural de la vida humana); otro bien que es determinado por los postulados prácticos del saber teológico, inspirado en la revelación. El acto humano, dice Santo Tomás, en cuanto regulado por la razón o por Dios es bueno<sup>(27)</sup>. La doble regulación moral es el principio de dos razones formales distintas de bien moral: el bien humano, connatural al hombre en su estructura de ser racional; el bien divino, los valores de la perfección sobrenatural, que dependen de la ley divina positiva. Vale decir que el instinto reemplaza en

(26) "Bonum et malum in moralibus dicitur secundum quod conuenit rationi vel discordat ab ea", I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 34, a. 1. La razón formal de bien se toma de la medida que la prudencia pone en el acto, según los principios de la synderesis. Es el bien humano connatural al hombre. La razón formal de bien sobrenatural, debe tomarse según la razón, pero informada por la fe y los principios de la revelación. La conmensuración de la regla es algo formal al acto: "Omne quod comparatur ad alterum ut ratio ejus se habet ad ipsum sicut forma ad materiam", *De malo*, q. 2, ad 2<sup>um</sup>.

(27) "Et ob hoc omnis actus humanus attingens ad rationem aut ad ipsum Deum est bonus", II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 17, a. 1. La regla determina la razón de bondad: "unumquísque bonum est in quantum attingit ad propriam regulam", I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 19, a. 9.

cierto modo al dictamen práctico de la razón. Con más propiedad, le modifica.

La proposición apuntada dice que el instinto mueve, que la razón mueve, señalando ambos, cada uno por su lado, un modo particular de moción, analógico. El modo peculiar de la razón comienza por la prescripción de una finalidad. El fin, objeto especificante de la acción, mueve y puede mover, porque no es sólo un contenido en estado de mera posibilidad sino que fundamenta estados subjetivos de valorización, tendencia, y todas las formas de la apetibilidad.

La razón práctica busca elevar los contenidos representativos en la esfera de la intencionalidad; por tal elevación, transformados en intenciones actuales, vuélvense fines.

El fin es el objeto, individualizado, como referencia y principio intencional por la misma razón práctica. El fin es en cierto modo realizado, y reconstruido por la razón práctica. La ética kantiana al rechazar los fines suprimió los motivos de determinación práctica en el ejercicio activo de la voluntad.

La apetibilidad objetiva, depende del valor real del contenido que será un fin. Valor real es la capacidad para determinar un bien. La apetibilidad subjetiva, es lo que de hecho se da a nuestra apetencia en presencia de un valor real o aparente.

La razón práctica o juicio práctico mueve suscitando los contenidos representativos que deben transformarse en fines apetecibles. Corresponde al fin suscitar el orden ejecutivo; por eso decimos que es moción, pero moción intencional objetiva.

Al contenido apetecible le llamamos objeto, bien, fin especificativo de la acción.

La acción humana como libre y positiva, posee pues un principio que determina su naturaleza o estructura. La promoción del acto libre, no dependiente de la naturaleza según la expresión de Santo Tomás, requiere ser diseñado y conformado en el esquema intencional de la razón práctica. Tal esquema intencional es regla de la acción y su medida; es el diagrama racional que da el tipo de la acción.

Pero existe otro principio de regulación fuera de la razón que es Dios. El hombre, dice el Angélico, está sujeto a un doble principio regulador: el uno interior que es la razón y el otro exterior que es Dios<sup>(28)</sup>. Estos principios son reglas de las acciones humanas; vale decir que ambos convienen en la misma razón formal de reglas en la estructura de las mismas, y por ellas son reglas en toda la vida moral del hombre. Es eso lo que nos autoriza para hablar de analogía.

El instinto del Espíritu Santo es pues regla de costumbres

(28) II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 17, a. 1; cf. I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 68, a. 1. "Ce sont là deux directions regulatrices, deux règles différentes qui constituent des motifs formels différentes", R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *Les trois âges de la vie intérieure*, t. I, p. 96, ed. Du Cerf, Paris, 1938 (Versión castellana, Desclée, de Brouwer, Buenos Aires, 1945).

en un sistema operativo inspirado por los principios de la fe y el Evangelio. Es pues regla, en sentido propio y formal. La moción divina introduce en el dictamen práctico de la razón otros principios de actividad, inspirados en la revelación positiva de Dios. Actuando la moción divina en el dictamen práctico de la razón comienza a ver y atender las exigencias del último fin sobrenatural.

La vida moral que tiene sus fuentes de inspiración en el Evangelio y en la revelación posee un dinamismo propio que excede los dictados y la regla de la razón. Por eso es justo pensar en la posible coexistencia de dos principios normativos, en los cuales existe la razón formal de medida o regla de la acción; de ambos depende la estructura y el modo de la misma. El apetito racional y animal, enseña Santo Tomás, inclínase hacia lo apetecido por alguna aprehensión preexistente (*De Virt.*, in c., a. 6). Tal aprehensión es dada en "actu exercito" por la prudencia, que perfecciona la razón práctica. Elevado el modo de obrar, permanece intacto en su estructura: siempre preside la aprehensión.

No vamos a encontrar en autores modernos las expresiones regla, regulación, medida de la acción humana; sin embargo tropezamos a cada paso con ella en la Ética de Santo Tomás.

Al juicio práctico que dirige la acción se la llama regla; como este juicio depende de la acción recta, también a ésta se la llama regla. Reglas son: la ley eterna, la ley natural, la ley positiva, interpretadas como normas de acción.

En la jerga filosófica actual, no se habla de regla; se cree que la acción perdería su carácter de autonomía, introduciendo un principio de violencia en la misma. La razón principal de tan lamentable equívoco, débese a que después de Kant se ha perdido la distinción tomista entre los actos formalmente humanos y los que no lo son. Se han perdido las peculiares modalidades que distinguen y estructuran el acto humano y voluntario.

Contra los postulados y apriorismos de un pseudoautonomismo, decimos que la regla es inmanente a la estructura misma de la acción; es el esfuerzo de la razón que humaniza propiamente hablando el elemento instintivo y material de la tendencia, dándole los elementos de razón que suscitan el modo de obrar humano en el orden del bien a realizar. Si heterogéneo significa algo impropio y violento, la regla no es pues un elemento heterogéneo en la esfera de la humana actividad.

La razón es regla, porque la promoción de la actividad humana necesita regulación. Dios es regla, porque sólo Dios, el Bien por esencia, puede ser la norma suprema, desde donde desciende la suficiencia normativa de toda regulación.

Tiene especial importancia para nosotros la contemplación de estos aspectos del obrar moral o humano. La correlación existente entre la regla de la razón y la regla suprema que es Dios. Dios mueve a obrar por la regla de la razón; la razón

es movida por el auxilio divino de la gracia, y mueve en forma connatural a su estructura. Pero Dios puede intervenir en el modo de obrar de la razón; y modificando establecer una nueva razón formal de operación<sup>(29)</sup>.

#### e) *La felicidad y los felices.*

Para corroborar sobre la existencia del divino instinto, Santo Tomás trae un texto de la ética eudémica donde se habla de la inspiración de los poetas homéricos. Dios que está en todas partes, está también en el alma del poeta y le inspira<sup>(29)</sup>.

En la mente de Aristóteles establecido el orden jerárquico y subordinación de las causas segundas al primer motor, se sigue la posibilidad de que el hombre obre no sólo según sus principios naturales de acción, sino fuera del orden natural por el divino instinto. Así explica Santo Tomás la intervención de la inspiración divina en la regulación de la actividad humana. Este principio es la fortuna o felicidad (*εὐτυχία*), que afecta a cierto individuos (*εὐτυχῆς*), los felices.

Evidentemente para el Angélico esto es lo mejor que puede explicar aquella moción del Espíritu Santo. En el contexto del filósofo se habla de un divino instinto o divina inspiración que se reduce como a su causa a la Causa primera del universo<sup>(30)</sup>. En el texto citado por Santo Tomás se lee así: "en aquellos que son movidos por el instinto divino no les es necesario aconsejarse de la razón humana; basta con que sigan el instinto interior, pues son movidos por un principio mejor"<sup>(31)</sup>.

Con elementos de la ética eudémica toma pie el Angélico para explicar una nueva modalidad de la vida humana. El hecho concreto de la inspiración divina explícate en el hecho más general de la intervención de Dios como causa primera y motor del universo. Todo movimiento es reducible al primer motor. Dios es causa, según Aristóteles, del movimiento de todas las esferas, de la generación y corrupción, y del movimiento de los animales. Es causa también, de un modo particular de actividad humana, a lo cual redúcese la moción del instinto del Espíritu Santo.

#### f) *Recta ratio.*

La expresión *recta ratio*, observa el P. Lehú<sup>(32)</sup>, tiene según Santo Tomás diversas acepciones. Significa ya la facultad de razonar, ya la operación de la razón, o en fin lo que

<sup>(29)</sup> *Ethique à Eudème*, l. VIII, c. 14, ed. Didot.

<sup>(30)</sup> "Pater ergo quemadmodum in universo est Deus sic etiam in anima: moventur enim omnia ab inexistente in nobis Numine", *ib.*, n. 21.

<sup>(31)</sup> I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 68, a. 1.

<sup>(32)</sup> *La raison règle de la moralité*, p. 17.

es más común el dictamen o producto de la razón práctica. Es este último dictamen práctico-práctico de la razón el que resuelve en última instancia, alcanzar tal o cual bien concreto, y ordenar la ejecución del acto. El dictamen práctico de la razón es el último elemento normativo y regulador de las acciones humanas. En la obra del P. Lehú que mencionamos, pueden verse numerosos textos que acreditan lo que acabamos de decir.

Como lo hemos dicho anteriormente, la estructura formal del *bonum rationis* depende de la regla. La regla racional otorga la estructura formal a las virtudes<sup>(33)</sup>. A su vez aquélla depende de la ley eterna<sup>(34)</sup>. Hay una íntima trabazón, dice Vladimir Solovief, entre toda virtud dada, la regla de acción correspondiente a ella, y el bien que resulta<sup>(35)</sup>. El objeto solo no es regla de la moralidad; el objeto es una de las fuentes de la moralidad, advierte el mencionado P. Lehú, como lo son las circunstancias. El objeto indica lo que el acto es; la regla lo que debe ser.

La regla es esencialmente normativa, el objeto no; hay una irreductibilidad perfecta entre estos dos conceptos de objeto y regla<sup>(36)</sup>. Aunque el objeto *objective* y *materialiter* sea mensura del acto, sin embargo en *esse moris*, en su calidad ética, la mensura pertenece a la razón. Todo el contenido moral de la acción depende de la regla moral, propuesta por la razón. A causa de esa regulación por parte de la razón tenemos en la realización del bien la reproducción de la forma agente llamada por esto ejemplar: “perfectio autem et forma est quædam similitudo agentis, cum omne agens agat sibi simile”. Por lo mismo, la razón recta al imprimir su forma en la actividad humana actualiza el *bonum rationis*, el bien humano por excelencia que es el bien racional, todo aquello que naturalmente constituye el bien del hombre<sup>(37)</sup>.

*La analogía se establece entre el dictamen de la razón y el fin que objetivamente propone el instinto del Espíritu Santo*

El dictamen de la razón mueve por la proposición del bien en cuanto apetecible. Su intervención en la acción humana se realiza en el orden de la causalidad final y formal extrínseca. Preséntase el objeto al entendimiento, como un bien apetecible; el entendimiento mueve la voluntad “sicut præsen-

(33) “Et talis est divisio virtutum in diversa genera virtutum eo quod bonum rationis non secundum eundem ordinem invenitur in omnibus”. I<sup>a</sup>-II<sup>æ</sup>, q. 61, a. 1.

(34) I<sup>a</sup>-II<sup>æ</sup>, q. 19, a. 4; cf. I<sup>a</sup>-II<sup>æ</sup>, q. 34, a. 1: “Bonum et malum in moralibus dicitur secundum quod convenit rationi vel discordat ab ea.”

(35) *La justification du bien* p. 97; trad. del ruso por D. T. M., 1939, París.

(36) LEHÚ, o. c., p. 40.

(37) I<sup>a</sup> pars, q. 6, a. 4; cf. I<sup>a</sup>-II<sup>æ</sup>, q. 64, a. 1.

tans ei objectum”<sup>(38)</sup>. La presencia del bien apetecible en el orden intencional procede de la ejecución, y es una moción especificativa de la acción. La voluntad mueve al entendimiento a la ejecución del acto; pero el entendimiento mueve en orden a la especificación.

Para mover a la ejecución se requieren tres condiciones:

1º) ser un bien apetecible;

2º) ser fin del movimiento voluntario;

3º) su presencia objetiva actual<sup>(39)</sup>.

Dichas condiciones son reunidas tanto por el dictamen racional como por el instinto del Espíritu Santo. *El instinto mueve en primer lugar por la presencia objetiva actual en concreto de un bien apetecible, que mueve intencionalmente a la voluntad para poner actualmente actos con el fin de conseguirlo.* Por esto podemos afirmar que mueve de modo análogo a la *recta ratio*.

La analogía es expresada por Santo Tomás: así como por las virtudes morales las fuerzas apetitivas se vuelven dóciles y obedientes a la razón, por los dones se disponen las potencias para ser dóciles al Espíritu Santo<sup>(40)</sup>. Las virtudes morales —agrega— perfeccionan al hombre en cuanto movido por el imperio de la razón; los dones en cambio, perfeccionan en cuanto movido por el Espíritu Santo<sup>(41)</sup>. Si el Espíritu Santo, en la moción por el instinto, ocupa el mismo lugar que la razón, se sigue que *servatis servandis*, mueve de una manera análoga, con analogía de proporcionalidad propia.

Confirma lo dicho el estudio de la causalidad divina de los actos humanos. Dicha causalidad divina de los actos sobrenaturales, observan los tomistas, se extiende no sólo a la causalidad eficiente sino a la final y formal extrínseca. Ese es precisamente el pensamiento del Angélico en muchos lugares de sus obras<sup>(42)</sup>. En la moción del instinto tenemos una moción especificativa; después, la ejecución. La intención, dice Santo Tomás, procede *causaliter* a la ejecución, y el acto toma la razón del bien moral, por esa intención. Por ejemplo, agrega, si alguien quiere ayunar por Dios: el ayuno tiene razón de bien por eso mismo que se hace por Dios<sup>(43)</sup>.

(38) “Intellectus movet voluntatem sicut præsentans ei objectum”, I<sup>a</sup>-II<sup>æ</sup>, q. 9, a. 1.

(39) I<sup>a</sup>-II<sup>æ</sup>, q. 1, a. 3.

(40) I<sup>a</sup>-II<sup>æ</sup>, q. 68, a. 5.

(41) *Ib.*, a. 3.

(42) DEL PRADO, o. p., *De gratia et libero arbitrio*, vol. II, p. 235; cf. I<sup>a</sup> pars, q. 105, a. 5.

(43) I<sup>a</sup>-II<sup>æ</sup>, q. 12, a. 1: “Præcedit quidem causaliter intentio voluntatis quando aliquid volumus propter intentionem alicujus finis, et tunc ordo ad finem consideratur ut ratio quædam bonitatis ipsius voliti; puta cum aliquis vult jejunare propter Deum habet enim jejunium rationem boni ex hoc ipso quod fit propter Deum”.



g) *La inspiración.*

La analogía con la recta razón tropieza con una dificultad, y es la de determinar con exactitud qué se entiende por inspiración, cuando decimos que los dones son por "inspiración divina". El mismo Santo Doctor dice que los dones "sunt ab inspiratione divina".

Si la inspiración se identifica con una moción de la gracia actual, la analogía con la razón recta no puede tener lugar. Se hace pues indispensable revisar la noción de inspiración.

Algunos autores consideran la moción del instinto como una gracia actual. Así el esclarecido P. De Guibert<sup>(44)</sup>: "Inspiraciones Spiritus Sancti, instinctus, illustrationes et motiones idem sunt ac gratiæ actuales, ejus quatenus nobis augent vires seu gratiæ medicinales." Igualmente Tanquerrey<sup>(45)</sup> define el don del Espíritu Santo diciendo: "hábitos sobrenaturales que dan a nuestras facultades una tal movilidad (*souplesse*) que obedecen con prontitud a las inspiraciones de la gracia". En estas definiciones la inspiración del Espíritu Santo es una simple moción actual, un efecto transeúnte de la misma. Sin embargo la moción del instinto, o inspiración, debe ser algo habitual, para conservar la analogía de la razón recta.

La raíz de la dificultad parece ser que identificamos sin más el concepto general de inspiración con el de inspiración bíblica.

La inspiración bíblica es una moción actual, transitoria y carismática de nuestras facultades. Defínesela como un influjo físico que obra eficiente y eficazmente, sometiendo las facultades del hagiógrafo a una actividad instrumental en que proceden como instrumentos del Espíritu Santo, según un modo transeúnte. Tal es el concepto de inspiración elaborado por los exegetas para explicar la inspiración bíblica. Ahora veamos qué significa en general, inspiración.

En el primer artículo de la *Suma*<sup>(46)</sup> consagrado a los dones, la inspiración significa, en general, cierta moción venida del exterior. Es ésta la inspiración en general, y no el concepto más elaborado de inspiración bíblica. En sí, inspiración significa una cierta elevación de las potencias; nada nos dice que sea actual o habitual.

Al hablar de inspiración divina en el caso de los dones, nos referimos a una moción actual, aunque importa por parte del que la reciba un efecto permanente. El efecto permanente es, en nuestro caso, la elevación de las potencias operativas, para nuevas modalidades de la acción humana, exigidas por la perfección de la caridad.

<sup>(44)</sup> *Theologia Spiritualis Ascetica et Mystica*, p. 123.

<sup>(45)</sup> *Précis de Théologie Ascétique et Mystique*, p. 285.

<sup>(46)</sup> I<sup>a</sup>-II<sup>æ</sup>, q. 68, a. 1.; cf. II<sup>a</sup>-II<sup>æ</sup>, q. 171, a. 1, ad 4<sup>um</sup>.

La inspiración del Espíritu eleva las potencias para tender a la perfección de la caridad. Por otra parte, no hay ninguna contradicción para que la acción divina termine de un efecto habitual. La conservación y gobierno de las criaturas es *actio* por parte de Dios, que termina en un efecto habitual. Acontece de modo semejante en la inspiración del instinto: "*actio quædam habentis et habiti*"<sup>(47)</sup>.

El instinto del Espíritu Santo es pues una moción o inspiración divina, que termina en la elevación permanente de todas nuestras capacidades de acción; no puede identificarse con la simple gracia actual; posee un efecto habitual, la elevación permanente de las potencias operativas, tanto en la esfera intencional, como en la ejecutiva. La inspiración del Espíritu Santo, por parte de su principio, es actual; por parte de su término, es habitual. A todos los efectos actuales de esa elevación podemos llamar inspiraciones, mociones, ilustraciones, etc. Pero, no debemos identificarlos con lo fundamental que es la inspiración del instinto, que sirve de base a aquéllas.

Debido a este efecto habitual de la inspiración divina, podemos hablar de una regulación del obrar humano por el instinto, y compararlo con el modo de obrar de la razón.

h) *El pensamiento de Juan de Santo Tomás.*

Hasta ahora nos hemos abstenido de exponer el pensamiento de quien es sin duda el mejor comentarista de Santo Tomás en esta materia.

Su punto de partida es el paralelismo entre la razón y el instinto, que ya había señalado el Angélico en el texto mencionado<sup>(48)</sup>. Comentando este paralelismo, dice el mencionado teólogo: "Y para eso sirve aquella disposición de los dones; para que deficiente la razón, seamos sustentados por el Espíritu que es una regla superior"<sup>(49)</sup>. El hombre es movido por el Espíritu como el apetito por la razón.

El instinto es para Juan de Santo Tomás una nueva razón formal operativa. La razón formal operativa ordinaria en el hombre, o sea la razón porque obra, es en el obrar honesto el dictamen de la razón, inspirado en los principios de la sinderesis.

Por la inspiración del instinto tenemos el dictamen de la razón, profundamente modificado, por los principios de la fe, hasta tal punto que podemos contar con una nueva razón formal, que da una nueva estructura a la acción. El dictamen

<sup>(47)</sup> I<sup>a</sup>-II<sup>æ</sup>, q. 49, a. 1.

<sup>(48)</sup> "Et hoc servit dispositio illa donorum ut deficiente humana ratione ab illo spiritu superiore modo regulate sustentemur", *Cursus Theologicus, de Fructibus Spiritus Sancti*, q. 70; d. 18, a. 2, n. 46.

<sup>(49)</sup> "In his quibus non sufficit instinctus rationis, est necessarius instinctus Spiritus Sancti", I<sup>a</sup>-II<sup>æ</sup>, q. 68, a. 2.

de la razón, ha sido elevado para obrar de modo divino, sobre las exigencias de la misma honestidad natural.

En otro texto añade el mismo teólogo: "la inspiración divina y la moción es en nosotros, ya para seguir la dirección de la razón, ya para seguir algo más elevado a la misma razón que es Dios o el instinto divino. Si Dios nos mueve únicamente para seguir el camino de la razón y las reglas de la prudencia adquirida o infusa, resulta, la regulación y moralidad de las virtudes humanas, que reciben su moralidad de la razón. Pero si Dios nos mueve para obrar conforme a una regla más elevada, como es el instinto del Espíritu Santo, entonces son necesarias otras virtudes, que representan una nueva razón de moralidad más elevada que aquellas virtudes naturales" (50). Los dones son pues nuevas virtudes, en sentido propio y formal, requeridas por una nueva moralidad, por una nueva razón formal de honestidad, aquella singular y excelente honestidad de las acciones humanas ordenadas a la perfección de la caridad. En el entendimiento y en la voluntad, contamos con nuevos principios para ver, y con nuevos principios ejecutivos para hacer.

La acción del instinto tiene para Juan de Santo Tomás un efecto inmediato sobre los contenidos de la fe y la revelación. Debe definirse como una reactualización de los principios del Evangelio y de la revelación como normas prácticas en orden a la acción. La promoción de la actividad humana es, o comienza a ser, lo que vemos en todos los santos.

"Por el instinto del Espíritu Santo, dice el maestro lusitano, al ser elevado el entendimiento, ocurre gusto y afecto por el Evangelio y la revelación adquiriendo la perfección de la caridad el carácter de norma suprema, pero norma de hecho, en la humana actividad. Los dones de entendimiento y sabiduría, ocasionan una mejor penetración de los misterios de la fe y cosas divinas. Por esa interior ilustración y gusto experimental de las cosas divinas se inflama el afecto (*inflammatur affectus*), para que de un modo más alto alcance el objeto de las virtudes, en cuanto sigue una regla y medida más elevada, el instinto del Espíritu Santo" (51).

(50) "Inspiratio autem divina et motio, aut est in nobis ad sequendum ductum aut regulationem aut aliquid altius et elevatius ratione nostra, quod est Deus, seu divinus instinctus qui est altior omni rationi et regula humana: et iis quæ humano modo et juxta captum nostrum discernuntur. Si Deus nos movet sequendum ductum rationis et regulas prudentiæ sive acquisitæ sive infusæ, prout a nobis formare possunt, exinde resultat regulatio et moralitas virtutum humanarum quæ juxta illum modum prudentialem induunt moralitatem. Ergo si nos moveat ad sequendum altiorem ductum et regulam, quam sit regulatio prudentiæ, et sola regulatione Spiritu Sancto mensuretur aliquas virtutes postulabit altiorem omni moralitate virtutum humanarum", *Cursus Theologicus*, q. 70, d. 18, a. 2, n. 45.

(51) "Ex ista autem interiori illustrationi et experimentali gustu divinorum et aliorum misteriorum fidei, inflammatur affectus ad hoc ut altiori modo tendat ad objecta virtutum", *l. c.*, n. 47.

La acción inmediata que el instinto tiene sobre los contenidos de la revelación, es hacer que informen los criterios de acción, en la actividad moral del sujeto, promoviendo una forma de actividad peculiar (en cuanto al modo), en todas las esferas a donde puede extenderse la acción del hombre. Por eso tenemos que la razón y el instinto, como lo hemos dicho, son dos reglas, fuente de una doble caracterización moral. Sobre todo en Juan de Santo Tomás tenemos bien en claro el hecho que poco ha llamado la atención de los estudiosos; que: de un modo somos llevados al último fin por la prudencia natural y nuestros medios humanos, y de otro modo, si la regla de nuestro obrar es el instinto del Espíritu Santo.

La necesidad y funcionalidad de los dones como hábitos operativos no está pues vinculada a un mayor o menor ejercicio de las virtudes morales, sino a la presencia de una nueva razón formal objetiva, que tenga razón de fin especificativo. Por eso podemos hablar de doble moralidad y de doble especificación (52). Tal es la moción que ofrece fundamento para distinguir los dones de las virtudes: "non ex parte causæ efficientis sed etiam regulantis et mensurantis" (53).

Podríamos multiplicar los textos en los cuales Juan de Santo Tomás repite, una y mil veces, que el instinto es regla y medida de la acción elícita por los dones. En la solución de objeciones, tenemos que todas ellas se fundan en que ponen la acción del instinto en el orden puramente ejecutivo. Así cuando quiere destruir la posición de Scoto, que cree la virtud infusa suficiente para seguir la moción del Espíritu Santo, opone lo siguiente: los dones son disposiciones no precisamente porque mueven *effective*, sino porque mueven regulando la acción. El instinto mueve como mueve la regla de los actos humanos, con moción objetiva, presentando el Bien sobrenatural, para interesar la intención del agente. Juan de Santo Tomás insiste en la formación de esta nueva regla como una nueva conciencia necesaria para no defecionar en la tendencia hacia la perfección de la caridad.

Por lo expuesto ya es fácil comprender los principios de distinción entre los dones y las virtudes.

(52) "Et sic diversam moralitatem ponit et diversam specificacionem; diverso quippe modo ducimur ad lumen divinum et supernaturalem; ex regulatione formata nostro studio et labore etiam si virtus infusa sit, vel formata et fundata in regulatione et mensuratione Spiritus Sancti", *Cursus Theologicus*, *l. c.*, n. 29.

(53) "Dona non differunt a virtutibus communiter dictis ex parte causæ efficientis et pure moventis sed etiam regulantis et mesurantis", *ib.*, n. 45.

En otro lugar: "Et sic cum dicitur quod est dispositio... non precise movente effective, sed etiam regulante et mesurante", *ib.*, n. 31. En cuanto a los dones intelectuales: "Et quidem in donis pertinentibus ad intellectum non solum est diversa illustratio vel infusio luminis in genere causæ efficientis sed etiam distinctum motivum formale cognoscendi", *ib.*, n. 30.

i) *La distinción.*

Los dones son necesarios por la presencia de una *nueva razón objetiva* que es principio formal de nuevas acciones humanas. La existencia del habitus-don, y su coexistencia con el habitus-virtud, tiene lugar por la coexistencia de dos razones formales de bien, que poseen en sí razón de último fin. Los dones proceden según otro criterio formal, dentro del cual el bien más excelente de la vida humana, es la perfección del supremo precepto de la caridad. Éste se introduce como criterio práctico de acción. La diversidad de los fines distingue las virtudes como la diversidad de sus principios activos<sup>(54)</sup>.

La distinción en general, dice Santo Tomás, es formal o específica, material o numérica. En toda pluralidad es posible alguna división. Una es la división de lo extenso-continuo en partes materiales diversas, que dan origen a la multiplicidad numérica de los individuos. Otra es la distinción por la diversidad de los principios formales opuestos entre sí; es la distinción específica<sup>(55)</sup>. La distinción numérica no es distinción de naturaleza; es distinción de individuos dentro de la misma estructura fundamental<sup>(56)</sup>; la distinción formal no es solamente cuantitativa sino de estructura<sup>(57)</sup>. Toda distinción es o por la cantidad o por la forma<sup>(58)</sup>. Pero la distinción formal admite a su vez grados. La diversidad formal específica es *diversitas per se*<sup>(59)</sup>; la no específica es llamada *per accidens*<sup>(60)</sup>. La distinción numérica es específica, cuando una nueva razón formal incide en el contenido material dándole forma propia. Otro principio de distinción es el siguiente: "Omnia quæ dicuntur secundum ordinem ad aliquid distinguuntur secundum distinctionem eorum ad quæ dicuntur"<sup>(61)</sup>; es la diversificación de los distintos según su orden o finalidades diversas.

A los dones debemos aplicar los principios generales de la distinción, y los particulares de la distinción de los hábitos.

La distinción específica entre los hábitos puede verificarse según Santo Tomás de dos maneras: ya sea el modo común de distinción que tienen las formas entre sí, ya según el modo propio de los hábitos como principios de acción. Las formas, o principios formales se distinguen según la diversidad de sus

(54) "Habitūs specie distinguuntur non solum secundum objecta et principia activa, sed etiam in ordine ad naturam; quod quidem contingit dupliciter: uno modo secundum convenientiam ad naturam vel secundum inconvenientiam ab ipsa, I<sup>a</sup>-II<sup>æ</sup>, q. 54, a. 3.

(55) I<sup>a</sup> pars, q. 30, a. 3.

(56) *Ib.*, q. 47, a. 2.

(57) *De Veritate*, q. 12, a. 13, ad 2<sup>um</sup>.

(58) *De Potentia* q. 9, a. 7.

(59) *In I Sent.*, d. 26, q. 26, q. 2, in c.

(60) *In II Sent.*, d. 32, q. 2, a. 3, ad 1<sup>um</sup>.

(61) I<sup>a</sup>-II<sup>æ</sup>, q. 54, a. 2.

principios activos. Todo agente hace algo similar consigo mismo. Es el principio activo el que determina y distingue la estructura formal. Existe en el hábito un orden a la naturaleza que perfecciona y otro orden a la operación que sigue aquella naturaleza; tenemos tres elementos: 1º) orden de la naturaleza a la operación; 2º) de la operación al objeto (formalmente en cuanto fin); y 3º) del objeto a la naturaleza, perfeccionada por la acción y la posesión objetiva del fin ya alcanzado. "Secundum tria habitus specie distinguuntur: uno quidem modo secundum principia activa; alio vero modo secundum naturam; tertio vero modo secundum objecta specie differentia"<sup>(62)</sup>.

Para la distinción entre dones y virtudes no es suficiente contar con la distinción entre los objetos formales; con la sola distinción entre objetos formales tendríamos *otras virtudes* infusas, pero no los dones. Para los dones es indispensable contemplar el orden de la naturaleza, a aquella naturaleza que como causa final específicamente, preside la teleología interna de la acción<sup>(63)</sup>. La acción de los dones es ordenada a la perfección sobrenatural, a la perfección del supremo precepto del amor, según como es posible alcanzarle *hic et nunc* en la tierra. El fin, que determina la estructura formal de sus principios de actividad es ese bien a alcanzar formalmente en cuanto sobrenatural, y distinto de cualquier razón formal de bien natural.

Las virtudes (morales y teologales) sin la moción del Espíritu Santo, guardan una relación al bien de la naturaleza humana, en cuanto humana; esa conveniencia determina el modo de alcanzar sus objetos formales. Es el modo humano que dice Santo Tomás. Las virtudes, en general, convienen en ese modo de obrar correlativo al bien de la naturaleza, que es el fin general de la vida humana. Esto ocurre aun con las virtudes teologales en cuanto movidas por los principios de la razón. Pero, cuando el Espíritu Santo mueve el bien sobrenatural o perfección de la caridad, entonces aparece una nueva razón formal operativa, tendencia a un nuevo fin, nueva relación de conveniencia a una nueva naturaleza. Los dones, pues, tomados complexivamente, convienen en una razón objetiva superior, ordenándose como principios operativos de un modo de ser (*natura*) más elevado; esto les distingue específicamente de las virtudes.

(62) I<sup>a</sup>-II<sup>æ</sup>, q. 54, a. 2.

(63) I<sup>a</sup> pars, q. 77, a. 3: "Ex his autem duobus actio speciem recipit, scilicet ex principio vel ex fine seu termino". Finis est principium in operativis (el objeto especifica en cuanto tiene razón de fin). "Specificatur autem actus in esse morali per se primo a fine operantis quia actus moralis per se primo est actus elicitedus seu interior ipsius voluntatis cuius proprium objectum motivum est finis intentionis seu operantis; e contra actus exterior specificatur a fine in executione", J. M. RAMÍREZ, *De Hominis Beatitudine*, t. 2, p. 269.

Resumiendo: las virtudes convienen en una razón formal común, por el común principio de su actividad que es el bien de la naturaleza humana (*bonum rationis*). Los dones son otras virtudes, que convienen también en una razón formal común que es la perfección de la caridad, "hic et nunc obtinenda". Por ejemplo tenemos el acto del don de fortaleza y el de la virtud infusa homónima. Poseen idéntica materia; pero el acto de la virtud está reglado inmediatamente por el *bonum naturæ*, el bien de la naturaleza, y sólo mediatamente ordenado al fin de la caridad. El acto del don, reglado por el bien sobrenatural, está inmediatamente ordenado al fin de la caridad. Lo que decimos se puede ilustrar con un texto de Cayetano: "El hombre, dice Tomás de Vio Cayetano, está subordinado a tres motores con relación a sus actos buenos; el primero es la mente humana, dotada de la luz natural de la razón y la prudencia; el segundo es la mente dotada de la luz de la fe y de la gracia; el tercero es la mente humana movida por el instinto del Espíritu Santo (64); para que las fuerzas humanas, agrega, obedezcan el primer motor tenemos las virtudes morales adquiridas; para que la acción humana reciba una estructura adecuada al segundo motor tenemos las virtudes morales infusas; para que obedezcan al supremo motor los dones del Espíritu Santo. Esta moción del instinto en cuanto es moción en el orden de la causalidad final, es moción especificativa, origen de nuevas acciones, y razón de ser de nuevos hábitos (65).

Los dones del Espíritu Santo se distinguen de las demás virtudes en no tener como regla inmediata la satisfacción de la naturaleza humana *ut sic*, sino la perfección sobrenatural.

(64) In Iam-IIam, q. 68, ad 1um.

(65) R. GARRIGOU-LAGRANGE, o. p., en su libro *Les Trois Ages de la vie intérieure*, t. I, p. 96, dice que el instinto del Espíritu Santo y la razón iluminada por la fe son dos reglas diferentes, que constituyen dos motivos formales diferentes. En igual sentido se expresa J. MENÉNDEZ REIGADA, o. p. — "Por otra parte, agrega este último, cuando se obra en virtud de los dones es el Espíritu Santo la regla inmediata de nuestros actos, superior a la regla de la razón." La palabra "regla inmediata" confirma lo que venimos diciendo: si algo puede caracterizar la acción del instinto, es la proposición habitual de todos los preceptos y consejos evangélicos como regla inmediata y próxima de acción. JUAN DE SANTO TOMÁS refuta la opinión de GREGORIO MARTÍNEZ según el cual el don de consejo se distingue de la prudencia en que procede sin discurso e inquisición. Sería caer en la opinión de SCOTO que identifica el don a un acto especial de las virtudes infusas. Tal opinión es rechazada porque los dones perfeccionan el modo connatural que tiene el hombre, en cuanto ser racional cualquiera que sea la *ratio bonitatis* que lo inspira la acción humana meritoria posee la misma estructura. La diferencia entre el consejo y la prudencia es que el primero es un obrar inspirado en la fe viva y en la caridad, contemplando como regla próxima las exigencias de la perfección.

Obran, cuando los principios de la fe y del Evangelio informan el contenido práctico de la razón recta, y el hombre tiende de hecho a la perfección de la caridad. Suprimiendo el orden inmediato de la actividad humana a la perfección de la caridad, se suprime la acción de los dones. Por eso los dones son virtudes especiales, cuya estructura dice relación trascendental a la perfección del supremo precepto.

## CAPÍTULO VI

## INTENCIÓN E INSTINTO

a) *Intención.*

La primera moción del Espíritu Santo, en orden a la perfección sobrenatural, es una moción en el orden de la intención. El hombre se mueve por apetencia del bien; tal apetencia es lo único capaz de suscitar el movimiento de la voluntad. Dios, que nos mueve en el orden natural y sobrenatural, nos mueve como hombres, según el orden que Él mismo ha establecido para la ejecución de acciones humanas.

Moviéndose a la perfección sobrenatural, el hombre se moverá primero a la consideración de un bien o un fin, para hacerlo objeto de su apetencia. Si el bien —dice Santo Tomás— es lo que todas las cosas apetecen, y lo que se apetee tiene razón de fin, es evidente que el bien tiene razón de fin<sup>(1)</sup>. Mover hacia la apetencia del fin sobrenatural, es en cierto modo una moción que concretiza o determina cuál y cómo será el bien o fin subjetivo, que va a suscitar el movimiento de la voluntad. Ese bien, será lo primero en el orden de la intención, en el orden de la causa final, para ser lo último en la ejecución.

Nos interesa pues sobretodo, la intención, o sea ese orden de cosas, o tablas de valores, formado en la inteligencia que va a presidir la acción. El instinto del Espíritu Santo trae las luces a la inteligencia, incitaciones en la voluntad, aun hasta una concepción del mundo, que tiende a suscitar la apetencia de un bien tan elevado como es la perfección sobrenatural. Destacamos pues el valor que posee la intención en la vida espiritual y afirmamos que una intención depurada y perseverante, es un signo certísimo de la moción del instinto, y el primer paso en el camino de Dios. Por eso vamos a ver la intención en sus relaciones con el instinto.

“Intentio —dice Santo Tomás— significat in aliud tendere”; tender hacia algo<sup>(2)</sup>. El Angélico lo coloca como acto de la voluntad, pero presupuesta la ordenación de la razón. Los tomistas la definen como deseo eficaz de un fin, a alcanzarse

(1) I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 5, a. 4.

(2) I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 12, a. 1.

por diversos medios<sup>(3)</sup>. La intención mira al fin según que éste sea término del movimiento voluntario. No siempre la intención será del último fin; pueden darse fines parciales; estos fines parciales son todas las cosas que pueden constituirse en objetivos del movimiento voluntario.

Sólo el agente intelectual posee una tendencia intencional. La naturaleza tiende a su fin que es Dios, pero no se ordena por sí misma. La tendencia intencional, es de una creatura inteligente, que por sí misma anhela y tiende hacia su fin. La intención mira al fin, en cuanto será el término a donde llegue el movimiento voluntario<sup>(4)</sup> la voluntad no se ordena por sí misma; debe seguir el orden de la razón<sup>(5)</sup>.

Esta tendencia de la voluntad al fin depende, por la propia psicología de la acción, de la concepción intelectual que tengamos del fin. El fin no mueve como es en sí objetivamente, sino según como se presenta en la concepción subjetiva del agente. Dicha concepción es la norma o diagrama de la acción. Es importante, pues, en la vida espiritual, acentuar el valor que posee esta concepción subjetiva, y como será una tarea no despreciable, depurarla y perfeccionarla cada vez más. La perfecta razón de fin, objeto de la intencionalidad agente, está integrada por tres elementos: *primero* que sea un bien amable en sí mismo; *segundo*, que no se ordene a otro; *tercero*, que los demás se ordenen a él<sup>(6)</sup>. La perfección de la caridad debe aparecer en la conciencia del sujeto como un bien amable, cuya posesión se desea; Dios y la unión con Él, como el supremo fin al cual se ordenarán todas las cosas. Este ideal supremo no debe subordinarse a ningún otro inferior, y todos los inferiores deben subordinarse a él. Entonces, y recién entonces tenemos la perfección de la caridad en su lugar, constituida como último fin, bien supremo en la vida del hombre.

b) *Intención y último fin.*

La intención es siempre un acto acerca del fin aunque no siempre acerca del último fin. Como lo afirma Santo Tomás, mira el fin, según que es término del movimiento voluntario<sup>(7)</sup>. La intención contempla el fin (cualquier fin), lo elegido como fin, en cuanto es término al que se dispone alcanzar por ciertos medios adaptados. Que este fin sea último o no, poco interesa a la *intentio*, solamente contempla la razón de fin, la amabilidad o apetibilidad de aquello que se propone alcanzar. El fin de la intención, no necesaria-

(3) BILLUART, *Cursus Theologicus*, t. IV, p. 126: “Desiderium efficacis finis per media assequendi.”

(4) I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 12, a. 2.

(5) *Ib.*, a. 1, ad 3<sup>um</sup>.

(6) D. BAÑEZ, In I<sup>am</sup>-II<sup>am</sup>, q. 12, a. 1.

(7) I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 12, a. 1.

mente coincide con el último fin. Ni aun el último fin subjetivo de un sujeto, coincide necesariamente con lo que es el último fin del hombre. En el pecado mortal, por ejemplo, el último fin subjetivo es la creatura. En el régimen de los dones —como lo hemos dicho— el último fin subjetivo, del sujeto, es la perfección de la caridad.

c) *Intención y orden intencional.*

Hay una distinción a hacer entre intención y orden intencional. La intención es acto de la voluntad; presupone la inteligencia. Es el acto de la voluntad, en cuanto tiende a aquello que le señala la inteligencia.

Cuando decimos orden intencional, nos referimos a un orden de conocimientos, juicios, estimaciones, etc., que esclarecen la razón práctica, en orden al fin, a los medios, a la elección, introduciendo diversos elementos de juicio, que van a incidir en la intención. Estos elementos de juicio, son los que dan estructura subjetiva al fin que va a mover la voluntad. Podemos pues afirmar, sin temor a equivocarnos, que toda la actividad voluntaria y humana, descansa en este orden intencional que le rige y determina.

d) *La acción del instinto.*

Al hablar de la intención y el instinto nos referimos al modo cómo éste influye en el orden intencional, esclareciendo la razón en orden al fin, y en orden a los medios para conseguir el fin.

Veamos cómo se realiza dicho esclarecimiento. El hombre posee habitualmente muchas intenciones ineficaces. Un cristiano, tiende habitualmente a prosperar en sus negocios, a procurarse el mayor bienestar temporal que le sea posible. Sin embargo, puede también entrar en la intencionalidad agente, el ideal de seguir a Cristo, la perfección de la caridad. Tal intención, puede ser más o menos explícita, más o menos dominante sobre las demás. Se podría denominar intención, cuando realmente influye en la acción; cuando no influye tenemos *velleitas*, veleidad. El Espíritu Santo puede, mediante la gracia actual, ir transformando esas veleidades, e ir las reduciendo a verdaderas intenciones. Pero las gracias actuales obran *per modum actus*, de modo transeúnte. Mantener habitualmente una intención eficaz, suficiente como para especificar un nuevo tipo de acciones humanas, es obra del instinto del Espíritu Santo.

El instinto del Espíritu Santo como inspiración, tiene por objeto elevar la inteligencia y la voluntad, para que adquieran las luces necesarias de lo que es la perfección de la caridad, y la eficacia de los deseos para adquirirla. Consecuencia de esto es que el modo de obrar humano se

transfigura, según las exigencias de la revelación y trascendencia del orden sobrenatural. Purificar, significa en este caso que el agente excluye, de una manera práctica y en lo concreto de su acción, toda ingerencia de motivos humanos y afectos temporales, por lo menos en la especificidad de su acción. El instinto, al purificar el orden intencional, concibe la trascendencia del amor de Dios, y el anhelo paulatino de ser crucificado con Cristo y morir con Él en la cruz. En cuanto este orden intencional incide en la intención, suscita el movimiento voluntario, la tendencia hacia la perfección. Tenemos una nueva sabiduría práctica en acción, que es la sabiduría de la cruz.

El instinto tiende a que la intención dominante en la actividad moral del sujeto sea la perfección de la caridad. Cuando esta intención es eficaz, capaz de dar especificidad a la misma actividad moral, entonces tenemos ejercicio de los dones del Espíritu Santo, o sea ejercicio de las virtudes auxiliadas por los dones.

Para explicar esto, debemos considerar que puede haber una intención general de salvarse, evitar el infierno, llegar a la gloria de Dios, sin intención de llegar aquí en el tiempo a la perfección de la caridad. Puede haber también, esta intención explícita de llegar a la perfección de la caridad. Claro está que en la intención de salvarse va implícita, más o menos, aquella de la perfección. La moción del instinto está vinculada a la explicitación de esta segunda intención.

Un agente puede ordenarse a su acto con una intención actual, virtual, habitual, o interpretativa. La intención actual realiza la ordenación actual y formal del acto hacia su fin; la intención virtual realiza la ordenación al fin, no por un acto propio sino en virtud de otro anterior que le contiene implícito, como la causa contiene implícito al efecto<sup>(8)</sup>. La ordenación habitual, supone la presencia de un hábito o disposición, una cierta voluntad no retractada<sup>(9)</sup> en el agente. La ordenación habitual del agente a su último fin, lo da el hábito, la caridad. El agente puede obrar *ex caritate*, por la caridad, o simplemente *cum caritate*, con la caridad, pero sin influencia de la misma sobre su acto. "Habitualiter enim refert in Deum et qui nihil agit, nec aliquid actualiter intendit ut dormiens; sed virtualiter aliquid refert in Deum est agentis propter finem ordinantis in Deum." En síntesis, siempre que un agente obra *por* un hábito operativo<sup>(10)</sup>, por la caridad, en este caso, debemos poner una intención por lo menos virtual. La ordenación interpretativa es una intención hipotética que se supone en un acto que de suyo puede ordenarse al último

(8) J. RAMÍREZ, O. P., *De Hominis Beatitudine in Commune*, p. 348. Salamanca, 1942.

(9) V. CATHREIN, S. J., *Philosophia moralis*, p. 54.

(10) *De Caritate*, q. 11, ad 3<sup>m</sup>.

fin. Para el acto humano los moralistas dicen que se requiere intención actual o por lo menos virtual. Las intenciones, habitual o interpretativa, no influyen en el acto humano. Esto es importante en nuestro caso. Puede haber un sujeto, y los hay muchos, con intención de salvarse, en estado de gracia, pero sin intención actual o virtual de la perfección de la caridad, *hic et nunc obtinenda*.

La caridad supone una ordenación habitual a la perfección, a Dios último fin sobrenatural del hombre. Pero en todo acto elícito por la caridad, debemos poner una intención susceptible de variar según se considere el modo humano de esta virtud (sin los dones) o su modo divino (con los dones). En el acto de caridad modo humano, y en el modo divino tenemos intención, actual o virtual de obrar por Dios, último fin sobrenatural. Pero en el primer modo el acto está reglado por la razón; en el segundo por la fe y el Evangelio. En el primer caso tendremos una intención real, pero condicionada por las exigencias de la prudencia humana, y por lo mismo, casi desvirtuada, reducida en su influencia sobre la acción a un mínimo. En el segundo caso, tenemos una intención incondicionada, de carácter absoluto, con una influencia más decisiva sobre la acción.

Los dones modifican la acción de las virtudes; pero éstas son principios operativos que dependen en todo orden intencional. Para una distinta modalidad en el ejercicio de virtudes, es pues indispensable poner diferencias en la intención. Por eso en el ejercicio de las virtudes *modo divino*, debemos quizás poner una intención más efectivamente sobrenatural, más llena, más explícita, más libre de condiciones que la limiten. Podemos ensayar una distinción. Todo hombre en estado de gracia, sin los dones, puede obrar por las solas virtudes teologales en orden a la perfección. Con una intención actual, virtual, condicionada, casi ineficaz, con influencia mínima en la acción, *concedo*. Con una intención, actual o virtual, no condicionada, eficaz, con influencia próxima sobre la acción, *niego*. Para esto es necesario el instinto, y las virtudes auxiliadas por los dones.

El instinto interviene no por insuficiencia de las virtudes teologales; pero sí por insuficiencia del modo que poseen por el sujeto en que radican. El instinto y los dones hacen posible a las virtudes teologales desplegar todas sus posibilidades de acción. Esta es la doctrina común entre los tomistas. Para probar lo dicho *a posteriori*, no tenemos más que mirar la experiencia cotidiana. En tantos cristianos, que reciben con relativa frecuencia los sacramentos, encontramos ese modo de obrar remiso e imperfecto de la fe, de la caridad, revelando no tener ninguna intención seria de pasar más allá de una dorada mediocridad. Son comunes, los ejemplos de esa fe tibia y floja, que apenas mantiene una cierta honestidad natural. Esto es contrario al régimen de los dones, que están como

talentos ociosos para ser un día nuestros acusadores.

La acción humana tiene infinitos matices de intención y ejecución. Intenciones diversas pueden subordinarse, o pueden concurrir a integrar, como partes materiales, un solo término intencional formal: "quando quis multa simul intendit, semper illa multa accipiuntur ut unus terminus intentionis, prout sunt unum secundum rationem, quatenus concurrunt ad integrandum aliquod unum vel quatenus sub aliquo uno communi continentur" (11). La acción del instinto en el orden intencional, conduce a la intención eficaz de alcanzar la perfección de la caridad; es la intención que triunfa habitualmente sobre las demás, subordinándolas enérgicamente a todas.

(11) D. BAÑEZ, In Iam-IIam, q. 12, a. 3, p. 213.

## CAPÍTULO VII

## GÉNESIS DEL ACTO DEL DON

No es posible una preparación para las gracias *gratis datae*, pues no tienen conexión ninguna con la gracia habitual. En cambio una preparación es posible, para todo aquello que según el orden actual de la Providencia, pertenece a la esfera de la misma gracia habitual. Así, es posible hablar de una preparación para la fe, pues aunque don gratuito, guarda relación con la gracia habitual. En el mismo sentido, podemos también hablar de una verdadera preparación, para la acción de los dones del Espíritu Santo. No creemos esto temerario, si se piensa que los dones son hábitos infusos por Dios, con la misma gracia habitual<sup>(1)</sup> Santo Tomás, en su comentario al Evangelio de San Juan, habla de una preparación para recibir el Espíritu Santo: "Præparatio ad receptionem Spiritus Sancti, una quidem est necessaria ex parte discipulorum; alia ex parte Christi. Ex parte quidem discipulorum est duplex præparatio, scilicet, amor cordis et obædientia operis"<sup>(2)</sup>.

El amor del corazón y la obediencia en la acción son las condiciones que predisponen al ejercicio de los dones. No es que exijan el ejercicio de los dones; simplemente dan una aptitud, a la cual no es ajena la misma acción del Espíritu. ¿Quién no ve que la acción del Espíritu Santo es progresiva, y que responde perfectamente a la estructura psicológica y moral, de la acción humana? El es el señor de la voluntad, y el señor del término a que quiere llevarla.

Las gracias actuales —dice el Angélico— facilitan el ejercicio de las virtudes: esto es ya un don de Dios. Pero —añade— a quien usa bien el don concedido, merece más gracia y nuevos dones; al que usa mal de ellos se le quitan. Vallgornera, interpreta ese y otros textos del Angélico, como preparación para el ejercicio mismo de los dones. Ya sabemos que toda preparación a la gracia, viene por la misma gracia; "non enim

(1) CONCILIIUM TRIDENTINUM, *Decretum de justificatione*, ss. VI, c. 7.

(2) *Lectura super Joannem*, cap. XIV: "La preparación para recibir al Espíritu Santo, una es necesaria por parte de los discípulos, otra por parte de Cristo. Por parte de los discípulos se requiere doble preparación: amor del corazón y obediencia."

prevenimus gratiam Dei sed ipsa prevenit nos". Los apóstoles, dice el mismo Vallgornera, primero recibieron el Espíritu Santo para amar a Dios y obedecer sus mandamientos; pero para recibir una mayor plenitud del Espíritu Santo, fué necesario que utilizaran bien el don recibido antes"<sup>(3)</sup>. La génesis del acto del don supone ya la intervención del mismo Espíritu Santificador, actuando en el alma mediante gracias actuales, que obran profundamente en la persona humana, en el orden intencional y en el ejecutivo, disponiéndola al ejercicio formal de la perfección. La "preparatio" que Santo Tomás sintetiza en esas dos cosas capitales, supone en la voluntad, como se ve en la vida de los santos, todo un proceso de interna transformación y depuración que termina por adaptarle desde el punto de vista de la especificidad para moverse según el instinto del Espíritu Santo.

Si hablamos de una génesis, no es por hacer salir lo más de lo menos; es simplemente diseñar el camino que el hombre recorre por la moción e impulso del Espíritu Santificador. Es posible, pues, hablar de una génesis del acto del don, y que se describan las diversas fases de ese proceso. Hablamos de un proceso, y en realidad lo es: tiene lugar una verdadera acomodación de todo lo que pertenece a la esfera del hacer; que da aptitud tanto en lo psíquico como en lo moral para el acto del don. Es una predisposición del principio *quod*, que puede usar libremente sus principios *quo* operativos, instrumentos de una acción de altísimo valor, trascendente del orden humano. ¿Cómo se verifica esa disposición? Respondemos: el proceso de esa disposición es paralelo o análogo al de la preparación para fe en el incrédulo, y en sus líneas generales, común al de todo acto voluntario elícito de un hábito sobrenatural.

Igualmente que para la fe es necesario la *intentio fidei*, para la acción de los dones es necesario tener la intención del fin que es la perfección sobrenatural<sup>(4)</sup>.

El acto de fe es sobrenatural, elícito de la virtud de la fe, que es infusa por Dios con la gracia habitual. El incrédulo no podría llegar nunca a la fe si no es por una serie de actos previos, que le disponen a la misma.

Comparamos con el incrédulo, porque así como éste es movido por una serie de actos previos que marcan la génesis psicológica del acto de fe, así también en nuestro caso ocurren una serie de actos que marcan la génesis psicológica del acto de los dones.

(3) TOMÁS A. VALLGORNERA, o. p., *Mystica Theologia*, 11, 451.

(4) Sobre la intención y deseo dice TAULERO: "El cual (Dios) no mira tanto a las obras cuanto al amor, intención y fin de ellas", *Instituciones Divinas*, p. 41, ed. Getino, Madrid, 1922.— "La perfección consiste en conformar la voluntad con la de Dios", SANTA TERESA, *Vida*, 31, 16: *Obras*; ed. Silverio de Santa Teresa; Burgos, 1930.



La fe como los hábitos de sabiduría y temor, son hábitos infusos; sus modos y posibilidades de obrar están sujetos a ciertas normas comunes, impuestas por la misma estructura psicológica del obrar humano. Tanto la fe como el don en cuanto actos, son actos humanos. Santo Tomás, como lo hemos dicho, ubica los dones entre los principios operativos habituales del hombre. Es por eso que cabe en ambos el esquema general de los actos humanos. Para el estudio de los dones es necesario tomar como punto de partida lo siguiente: el acto del don es un acto humano, aunque modo divino. Es un acto humano, y en ningún grado de la vida espiritual que se suponga, podríamos alterar este carácter sin caer en lo fantástico y desnaturalizar su carácter de acto libre y meritorio. Por eso podemos estudiar su génesis psicológica como la de todo acto voluntario.

Dentro de la estructura psicológica del acto voluntario, podemos distinguir con Santo Tomás dos especies de actos: los del orden intencional y los del ejecutivo. Al orden intencional y ejecutivo pertenecen los jalones principales que señalan la ruta del acontecer voluntario, provenga de hábitos infusos o adquiridos. Inicia el movimiento hacia la acción elícita según lo dicho anteriormente la preparación del entendimiento en el orden intencional. En el orden de intención mira al fin, más aún significa, por etapas sucesivas, una determinación del fin. Toda la estructura nocional o intencional del quehacer humano, no es más que una selección de finalidades que se proponen como objetivos de la acción. Nos referimos desde luego a los diversos actos del orden intencional, en los cuales el fin se concreta cada vez más, constituyendo la forma específica que debe proporcionar la razón de ser y medida de la acción. En el caso propuesto de los dones, esa selección en el campo de las finalidades, dispone a obrar según aquel fin, propuesto por el instinto del Espíritu Santo. El instinto propone la perfección de la caridad. Y decimos simplemente "propone", aludiendo a la moción objetiva, en el orden de la causalidad final, que es la primera. Después se da la disposición orgánica de la voluntad, por la acción de la gracia; ésta es progresiva hasta volverse capaz de poner el acto del don.

En los actos humanos tenemos alternativamente actos del orden intencional y del ejecutivo. Abre la marcha la moción objetiva, que dispone en el orden intencional. Vamos a empezar por los actos que corresponden a la intención del fin, siguiendo por la elección y la ejecución. Ante todo tiene lugar la simple aprehensión, simple aprehensión del bien a realizar. En nuestro caso, la idea de la perfección cristiana aparece en el campo de la conciencia como un ideal posible a realizar; no como algo extraño, sino como algo posible, algo que diríamos vital, que imprime carácter a la concepción del mundo, de la vida y de las cosas. La idea de la perfección es aún confusa, sin contornos definidos, pero es realmente ya un propósito de

conformarse a las exigencias del último fin sobrenatural. Prácticamente por una lectura, por un amigo, por un sermón, la lectura del Santo Evangelio, en fin, por una gracia actual, puede aparecer, como decimos, en la conciencia la idea de tender a la santidad en concreto, a la perfección de la caridad, como último fin apetecible y apetecido en acto. La inteligencia experimenta fácilmente por el influjo de gracias actuales cada vez más eficaces, un profundo sentimiento de paz, de armonía, de amor por la Iglesia, contemplación de los grandes misterios de fe, admiración por las grandes cimas de belleza moral del cristianismo. La voluntad puede consentir o no consentir. Si no consiente, ya hemos terminado. Se puede quedar en un vano sentimentalismo religioso más o menos estético, que desnaturaliza el objeto de la contemplación. Dicho sentimentalismo puede tomar formas muy variadas desnaturalizando el ejercicio de la caridad y la práctica de las demás virtudes. Si consiente, entonces tenemos el segundo momento, que se llama la *simplex volitio boni*: el deseo de aquel bien que es la perfección de la caridad. La simple volición de aquel bien, análogo al *pious credulitatis affectus*, es un sentimiento afectuoso, sobrenatural que aparece como apetito ineficaz e irresoluto. El apetito sigue naturalmente al conocimiento, y el conocimiento de aquel bien, precede a su vez, moviendo objetivamente a la voluntad. La volición simple es definida por los tomistas como la simple complacencia de la voluntad en el bien que le presenta el entendimiento. Esta complacencia es gusto o gozo por el bien que propone para realizar, el entendimiento. La simple volición, no se refiere a la totalidad de los sentimientos o deseos que entran en la esfera de la voluntad. Es un deseo primordial, simple, aún rudimentario, tendencia, inclinación primaria de la voluntad hacia formas de acontecer determinadas por el atractivo de aquel bien. En nuestro caso, el bien objeto de la complacencia voluntaria adviene sobre una base de ejercicio de virtudes, principalmente la fe y la caridad. Es pues volición simple, pero con respecto a ese bien que es la perfección. Es un movimiento rudimentario de la voluntad, pero que tiende ya a exceder el modo humano de la vida del hombre, para ser en propiedad hijo de Dios, aunque no tiene aún en cuenta los medios para realizarle.

Si vamos a una caracterización más exacta de esta etapa, tenemos que fijarnos en este aspecto primerizo y elemental de la tendencia voluntaria. Es una etapa de deseos, que puede durar más o menos tiempo, una etapa en que las gracias actuales tienden a reafirmar el orden de la intención. La simple volición puede alcanzar un grado de mayor o menor intensidad. Si es de una intensidad adecuada, el entendimiento a su vez es movido a una mayor penetración del objeto, propuesto como un bien. Éste a su vez despierta las energías profundas del espíritu, que vigorizadas por la gracia concurren a desear este bien. Continúa el proceso de maduración del acto volun-

tario cuando la vivacidad intelectual y el deseo elícito de la voluntad adquieren la suficiente densidad para desembocar en el juicio práctico del entendimiento, que propone el fin. A menudo, dice el P. Lehú, las aprehensiones y volición simples pasan sin dejar rastros en el hombre, es el caso del hombre que se entretiene con lecturas y deseos ineficaces de perfección.

El juicio teóricopráctico propone en nuestro caso el obrar conforme a las exigencias del último fin sobrenatural, aunque no de una manera concreta. Los actos de las virtudes de fe y caridad son más intensos, y apuntan una nueva concepción del mundo y las verdades de la fe. La gracia cooperante suscita el ejercicio de estas virtudes, que aun se mueven según el modo humano, pero dentro de una profunda insatisfacción.

Esta docilidad intelectual va seguida del acto de la voluntad que es la intención del fin: *intentio finis*. El deseo anterior la *simplex volitio*, puesta la intención del fin, transfórmase en un propósito, en algo que va a ser intentado en la ejecución de los actos voluntarios subsiguientes. La palabra "propósito" quiere indicar la eficacia del deseo anteriormente expresado. El propósito o *intentio*, es un deseo eficaz del fin, como dice Santo Tomás<sup>(5)</sup>. Este deseo es apetencia del fin y de los medios. Es ya una voluntad robusta que apetece positivamente la acción. Tal es el acto que cierra el orden intencional. La perfección de la caridad ha sido algo conocido, reconocido como posible y deseado. La intención significa este mismo deseo robustecido y hecho eficaz. No hay duda que en este proceso del orden intencional, ha intervenido muchas veces la gracia actual, ya como gracia suficiente, ya como gracia eficaz, cooperando en la libre determinación voluntaria, y obrando eficazmente en ella. El orden de la intención ha sufrido todo un proceso de depuración o maduración en que se dispone a obrar bajo aquella norma divina que hemos dicho es el instinto del Espíritu Santo. Es un proceso que afecta rigurosamente el orden especificativo: desde el momento en que se ha consolidado el propósito eficaz de tender a la perfección; esto dice ya el carácter específico que tendrán las acciones elicidas bajo la apetencia de aquel último fin. Es una nueva especificidad de la acción. Prácticamente puede hablarse de una nueva vida. La voluntad, que antes no tenía otro objetivo que seguir más o menos una cierta rectitud natural, bajo la norma de la razón recta, ilustrada por la fe, pone ahora su intención en el contenido mismo de la fe y la revelación. Es eso lo que modifica la estructura en la acción, por el cambio en lo específico o formal. Este cambio en el orden de los fines o razones objetivas de acción, determinan una profunda transmutación en los valores a realizar del acontecer anímico. Señalamos en este momento en que ha cambiado o se tiende a cambiar la estructura formal de la acción humana, el comienzo de la

(5) I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 12, a. 1.

vida espiritual en su sentido más propio. Cuando la facultad volitiva ha cumplido este proceso interno, concretando en esa forma la intencionalidad de la acción, entonces los actos humanos comienzan a diseñar un nuevo modo de obrar, distinto del modo de las virtudes, lo cual revela ya la presencia de otros principios elicitivos de la acción, que son los dones. El nuevo fin propuesto por el instinto y asentado por el principio ejecutivo bajo la razón de bien apetecible, y actualmente apetecido, es lo que caracteriza la formalidad de la nueva acción.

Este movimiento en la caracterización formal del acto se efectúa bajo la acción de gracias actuales que mueven la ejecución voluntaria hasta hacer posible el acto, según su nueva modalidad. La voluntad determinase ante un propósito, que aún no puede realizar, pero que espera poderlo; tiene ya una eficacia de intención, aunque no posea la de ejecución. El hombre no puede por sus propios medios realizar el acto del don; éste es un efecto de la gracia operante actual; pero pone las condiciones morales y psíquicas en que este acto dura, va a obrar por su mismo desarrollo normal en el alma, la ejecución. La forma de desarrollarse la gracia en el alma, es haciendo posibles los actos humanos en orden a la santidad. La gracia —como lo dicen los tomistas— en su desarrollo normal, pone en movimiento los dones para completar la perfección del acto humano, a la altura del nuevo objeto, el último fin sobrenatural.

Tenemos pues todo un proceso evolutivo en el modo de obrar humano; el termino *a quo*, o punto de partida lo constituyen los principios naturales de la razón, el bien común de la naturaleza humana, aunque ilustrado por la fe; pero que también se adapta a este modo de obrar humano. El término *ad quem* es el bien divino, la santidad, la perfección de la caridad. Entre ambos términos se realiza un proceso de depuración intencional que precede al orden ejecutivo.

En el término *a quo* las exigencias morales de la fe están reducidas a un mínimo, las virtudes poseen un modo humano, la concepción de la vida y del mundo está medida por el propio yo; el sentido y orientación de la actividad humana es radicalmente antropocéntrica. En las formas de vida que representan los ciclos culturales afines a esta concepción, reaparece la primacía de los económico y humano sobre los valores morales más altos que unen al hombre con Dios.

Por el contrario, cuando las fuerzas morales del individuo se organizan en orden al último fin sobrenatural, la concepción del mundo y de la vida se traduce en formas culturales más elevadas y de mayor envergadura ética, en que la tendencia hacia Dios impone la valoración estimativa en todas las cosas del hombre. En este caso la fe aparece con más vigor, poseyendo sus principios propios, e imponiéndolos como normas del obrar del hombre en un grado cada vez mayor.

Al hablar de un cambio en la especificidad en la acción, queremos solamente indicar lo que precede al acto formal elícito del don. Tal especificidad más elevada comienza a influir poco a poco sobre el acto mismo elícito desde la virtud, y a medida que aquella influencia es más intensa, éste va quedando insuficiente, dando lugar al nuevo principio operativo que es el don. El cambio, pues, se verifica en forma gradual y progresiva, y no por saltos violentos, lo cual sería absurdo.

Se podría ahondar más en el fenómeno psicológico que se origina en esta radical transmutación. Lo que aparece "a la vista" es que el alma adquiere una mayor comprensión del Evangelio y de los misterios de fe. Si algo puede caracterizar este estado es la primacía de los valores divinos, del orden sobrenatural.

Fuera de estos actos ya enumerados, que conducen a la determinación formal del fin, existen otros acerca de los medios para realizarle. Tales actos son cuatro: consejo, consentimiento, juicio práctico-práctico y elección.

El consejo es acto del entendimiento práctico acerca de los medios (6). La materia del consejo pertenece a la voluntad; es algo que el ENTENDIMIENTO SUGIERE HACER. El consejo está siempre en los actos humanos; se refiere no a lo universal sino a lo particular. Su objeto formal es la determinación de los medios en orden al fin. En la génesis del acto del don como en la fe hay consejo. El bien determinado como apetecible, suscita la inquisición de los medios, la forma de realizar aquel bien. Nos referimos al consejo previo para el acto elícito de los dones, y no al acto del don de consejo, que veremos más adelante. Al consejo acompaña el consentimiento de la voluntad con respecto a los medios para llegar al fin. El consentimiento *acceptat bonum*, acepta el fin y los medios propuestos, y da lugar a los dos actos correlativos que se suceden: el juicio práctico-práctico por parte del entendimiento, y la elección por parte de la voluntad (7).

Toda la parte intencional se ordena según las exigencias del instinto del Espíritu Santo, y toda la parte ejecutiva se realiza por efecto de la gracia actual. La moción especificativa, acompaña a los primeros movimientos mientras que la ejecutiva acompaña y ejecuta estos últimos. Los místicos nos hablan a menudo de una docilidad al Espíritu Santo. Esta docilidad se va adquiriendo paulatinamente desde la *simplex volitio*, hasta llegar a la intención del fin, explícita, clara y eficaz. La moción de los dones, aunque del Espíritu Santo, supone un cierto trabajo humano, dentro de las posibilidades humanas, con todas las limitaciones humanas que se quiera, pero que es real. Es ese trabajo humano el que hemos querido

(6) I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 14, a. 2.

(7) I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 15, a. 1.

poner de manifiesto, aunque no queremos decir que haya aquí nada que dependa totalmente del hombre.

Podemos afirmar que ya desde la *intentio finis* los dones como hábitos comienzan a obrar. En tal caso los actos ejecutivos acerca de los medios ya de hechos son vigorizados por la influencia del ejercicio de los dones. Es aún un modo latente de operar que facilita el acierto en el consejo y la elección.

Existe un paralelo real, entre el ascetismo, las formas todas de la vida espiritual, y este orden psicológico del obrar humano. El orden ejecutivo, cualquiera que él sea, es algo que sigue al orden de la razón. El acto esencial de la ejecución en nuestro caso es la elección. La elección que significa la reiterada aceptación y preferencia de medios en orden a un fin. El fin está siempre como condicionado a la preferencia de unos medios, y postergación de otros. El fin puede especificar, y de hecho caracteriza la posición del acto humano, pero no interfiere en la ejecución. "*Perficitur enim electio in motu quodam animæ ad bonum quod eligitur*" (8).

En el caso nuestro el bien *quod eligitur*, es el bien sobrenatural, la unión con Dios. Es un bien; no el bien actual que persigue la naturaleza, sino en cuanto elevada por la gracia a una condición superior. Naturalmente la elección está ordenada para ejecutar la selección de medios que debe terminar con la consecución del fin propuesto. Pero, en la esfera de la gracia y del orden sobrenatural, esa elección se refiere al fin sobrenatural, actualmente propuesto por el instinto, y a los medios que la economía de la redención, señala.

Al llegar al "imperium", ya tenemos la posibilidad del acto del don bien constituido. El imperio es acto del entendimiento que manda a obrar conforme a aquel fin (9). Aquella finalidad es norma: como hemos dicho, principio regulativo de la acción. Al imperio sigue el "usus" por parte de la voluntad; es la aplicación de la voluntad y potencias ejecutivas a la acción. Tenemos ya la ejecución formal del acto humano, que en nuestro caso será modo divino, ordenado a aquella altísima finalidad, para la cual mueve al instinto del Espíritu Santo.

El acto elícito por los dones, no es pues algo esporádico o repentino, sino que tiene un período más o menos largo de gestación, en que se hace física y moralmente posible. Supone, como dijimos, toda una concepción de la vida, y el ejercicio de la actividad humana en una "esfera" teologal, bajo la luz del Evangelio, y la revelación. Este período de gestación, en que asistimos a la génesis del acto del don, significa una como toma de posesión paulatina por parte del Espíritu Santo, por la afluencia de gracias cada vez más eficaces. La persona humana, como principio *quod* operativo, libre, debe petitionar reiteradamente este orden de cosas, que le excede. Todos estos

(8) I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 13, a. 1.

(9) I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 17, a. 1.

actos, que hemos mencionado, son actos humanos, vitalmente procedentes de principios operativos que el hombre posee como suyos. Su elevación, no les hace perder su carácter de instrumentos para ejecutar la acción, dependientes de la persona humana, en cuanto al hecho de la ejecución; dependientes del Espíritu Santo, en cuanto al modo y al acto de la ejecución, así como a la estructura objetiva del bien a alcanzar.

Es difícil encontrar entre los autores cuándo tiene lugar la iniciación del acto del don. El mayor o menor ejercicio de virtudes morales, no puede ser razón suficiente, pues no puede cambiar el orden de especificación del acto del don, y la caracterización moral del acto humano permanece invariable. A pesar de no tener relación necesaria, el ejercicio de virtudes es sin embargo una buena disposición para el ejercicio de los dones y prácticamente le precede. Tanquerey habla de una flexibilidad producida por la virtud en la potencia, que facilitaría la acción de los dones. No se ve sin embargo cómo una flexibilidad mayor o menor pueda modificar la especie del acto, cuando éste es especificado por el fin. Es más plausible hablar de una nueva especificidad de la acción, una renovación total del orden intencional, a lo que seguirá una nueva estructura de la acción. Esto es lo que hemos pretendido diseñar, al proponernos explicar la génesis del acto del don.

## II

## EL ESPÍRITU SANTIFICADOR Y SUS DONES

## CAPÍTULO VIII

### EL ESPÍRITU SANTIFICADOR

#### a) *Introducción.*

1. — Según los Padres de la Iglesia, el Espíritu Santo es el santificador, y la santificación es obra principalísima de los dones del Espíritu Santo. Todo el proceso de la donación o procesión en el tiempo del divino Espíritu va encaminada a la tarea de realizar la unión de la creatura con el principio indeficiente de su ser.

Basta recordar los textos que hemos mencionado de los santos Padres, para comprender la íntima ligazón de los dones con la función santificadora del Espíritu Santo.

Por los textos mencionados, y por lo que hemos dicho del instinto y dones, en cuanto virtudes especiales, ya podemos colegir la íntima conexión que existe entre los dones y los objetivos de la procesión temporal de las divinas personas. Es esta unión tan íntima y tan perfecta que un tratado de los dones resultaría trunco e incompleto si no presentara los dones en su carácter propio de efectos de la misión temporal del Espíritu Santo y ordenados al fin de la misión. La razón de ser de los dones aparece así más natural y evidente. Todos los autores están de acuerdo sobre la necesidad de los dones en la vida espiritual, pero dicha necesidad aparece mejor si se les considera como productos de la misión temporal del Espíritu Santificador, como factores que deben realizar el fin de la misión.

Los dones, auxiliando las virtudes, realizan el ideal de una unión lo más perfecta posible con Dios. A este respecto dice el Cardenal Billot: como la creatura racional sea naturalmente incapaz de gozar de Dios como es en sí, y de tener sociedad con Él, y como Dios por su infinita bondad la ha ordenado al último fin sobrenatural, es necesario que le infunda principios operativos capaces de la bienaventuranza sobrenatural; estos principios van conexos con el don de la gracia habitual <sup>(1)</sup>.

<sup>(1)</sup> "Cum enim creatura rationalis sit naturaliter incapax fruendi Deo ut est in se habendique societatem cum Ipso, ex hoc quod Deus infinita bonitate sua ordinat eam ad dictum supernaturalem finem necesse est ut infundat ei intrinseca quædam principia operationis et beatitudinis supernaturalis, quæ quidem principia pertinent ad donum gratiæ habitualis", *De Deo Uno et Trino*, p. 533.

Para llegar a aquella bienaventuranza es necesaria una operación que en cierto modo esté por encima de las condiciones ordinarias de la acción humana; para aquella operación son insuficientes aún las virtudes infusas, por eso Santo Tomás después de su tratado de las Virtudes, se pregunta aun para qué son los dones necesarios, respondiendo: son necesarios porque a la heredad de los bienaventurados ninguno puede llegar si no es movido por el Espíritu Santo (2).

Lo que nosotros queremos es mostrar claramente la razón de ser de los dones incluidos en los objetivos de la misión temporal del Espíritu Santo. La finalidad específica de perfeccionar la obra de las virtudes en orden a este fin es el objeto de los dones.

2. — El concepto de procesión temporal del Espíritu Santo envuelve especial complejidad. Una cosa es proceder *in alterum*, dice Santo Tomás, y otra cosa es proceder *ab alio* (3). El primer caso se refiere a la procesión temporal, el segundo a la eterna. Proceder *ab alio* es comunicar el ser: *esse ab alio habere*. Proceder *in alterum* es comunicar su similitud. En el primer caso no se da diversidad numérica y específica entre la naturaleza que comunica a la comunicada. En el segundo caso hay eficiencia, relación de causa a efecto, y causalidad ejemplar formal extrínseca, determinante de la similitud. Evidentemente, la alteridad substancial es un hecho. En este texto distingue Santo Tomás la procesión eterna, de la procesión temporal de las divinas personas. La procesión de las creaturas que encierra el concepto de procesión temporal se distingue de la eterna en que en ésta hay una comunicación no causal de la naturaleza, mientras en aquélla hay una relación de causalidad con respecto a los efectos temporales especiales que llevan impresa la similitud del agente que ha obrado en ellos. Mientras el concepto de procesión eterna es así intratrinitario, el concepto de procesión temporal significa más bien los efectos que podríamos decir externos por los cuales se dice que procede *ad extra*. Tenemos, pues, en síntesis tres cosas que distinguir: la procesión eterna, la misión de una divina persona, y los efectos temporales que siguen a la misión, como son la gracia, las virtudes infusas, los dones propiamente dichos. Acompaña a la misión, no sólo el ser sobrenatural de la gracia, sino aun los principios de todo un sistema operativo destinado a influir profundamente en la nervadura misma del acontecer anímico para realizar el fin de la misión. Al hablar de la procesión temporal del Espíritu Santo nuestro tema se circunscribe a preguntar qué es la misión de una divina persona; cómo puede decirse enviada, cuáles son los efectos tem-

(2) "Quia scilicet in hæreditatem illius terræ beatorum nullus potest pervenire nisi moveatur et deducatur a Spiritu Sancto", I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. 68, a. 2.

(3) *De Potentia*, q. 10, a. 2, ad 3<sup>um</sup>.

porales de esa misión, cuál es el fin, y cómo la procesión temporal se distingue de la eterna. Santo Tomás con su habitual claridad nos dice lo que la misión importa: 1<sup>o</sup>) Distinción del que envía y del enviado; 2<sup>o</sup>) dependencia del uno al otro; 3<sup>o</sup>) relación a un término donde concluye la misión. Siendo éstos los caracteres formales para la noción de misión, debe también figurar en la misión de las divinas personas (4).

3. — La literatura neotestamentaria y de los Padres apostólicos refiérese a menudo a la misión temporal del Espíritu Santo. El Espíritu Santo descendió sobre los apóstoles en el día de Pentecostés (5). Jesús promete el Espíritu "que yo enviaré a mi Padre" (6). No hay más que un solo Espíritu de Dios; Espíritu del Padre y del Hijo que opera todo en todos: el Espíritu Santo enviado, es espíritu de fe y de sabiduría, a quien se debe la santificación (7). Principalmente por las Actas de los Apóstoles, conocemos el papel que el Espíritu Santo tiene en la vida y desarrollo de la Iglesia. La distribución de los dones y carismas, el sugerir y mandar acciones determinadas, el disponer de los apóstoles, todo esto es acción del Espíritu Santo en el gobierno y régimen de la Iglesia. Por ejemplo en Actas 10, 9 el Espíritu Santo manda San Pedro al centurión Cornelio; Saulo y Bernabé son separados por el Espíritu Santo para una misión especial (8). Allí veis al Espíritu vivo que llama y envía con autoridad, comenta este pasaje San Cirilo de Jerusalén (9). No vamos a mencionar todos los pasajes, pero es indudable el papel que el Espíritu Santo tiene tanto en el gobierno de la Iglesia como en el régimen interior de las almas. Son notables las operaciones que ya vamos a ver extensamente comentadas por los Padres de la Iglesia y por Santo Tomás. La distribución de los carismas y dones, la diversidad de oficios en la Iglesia, el gobierno de la misma Iglesia, la santificación de los fieles que es como la realización de la Iglesia viviente en la unidad vital del Cuerpo Místico, etc. Son todas estas operaciones a que se alude a todo lo largo del Nuevo Testamento, y que se atribuyen al Espíritu Santo. Esto nos dice ya algo, el núcleo *revelatum*, acerca de los caracteres generales de la procesión temporal, la razón de ser de su incidencia temporaria, en que rompe

(4) FRANZELIN, *De Deo Trino*, p. 620; cf. CAYETANO "Missio includit duo: scilicet habitudo processionis a mittente vel secundum imperium vel secundum consilium, vel secundum originem: et habitudinem ad id quo mittitur inceptionis essendi simpliciter vel novo modo", In Iam partem, q. 43; ad 1<sup>um</sup>.

(5) *Act.* 2, 4.

(6) *Joan.* 15, 26.

(7) *I Cor.* 12, 6; 4, 8-31.

(8) *Act.* 13, 2-4.

(9) *Catechesis XVI*, p. 255, ed. P. Restrepo, S. J. — Pueden verse otros textos explicados según su valor exegético en P. GRUPPENS, *De Deo Trino*, Roma.

la corteza de temporalidad del quehacer humano para elevar al hombre y su historia a una experiencia o vivencia de participación de lo eterno.

Si tratamos de la procesión temporal del Espíritu Santo nos referimos a su influencia en lo que el Pseudo Dionisio llama deificación de las almas. Es para mostrar que en su más auténtico sentido, el cristiano debe romper la estructura cerrada del marco espacio-temporal de su existencia, rompiendo con la vida "de los acontecimientos" y del tiempo, para entregarse a una realidad más honda. La honestidad natural, es obra de las virtudes; la santificación es obra de la procesión temporal del divino Espíritu. Como quien debe obrar, siempre es el hombre, los dones son hábitos, y por medio de ellos el hombre puede realizar el fin de la misión, su incorporación en cuanto redimido, a un modo de ser, sobre las huellas del Hijo de Dios.

4. — Al intentar distribuir en forma ordenada los temas del presente artículo nos encontramos con una dificultad, y es que la distribución de tópicos bien diferenciada aparece tarde en los grandes sistemáticos de la escolástica. La procesión temporal en los Padres aparece tratada incidentalmente al hablar en general de la Tercera Persona, al tratar de la santificación del cristiano, etc. El don es para ellos ya el mismo Espíritu Santo, ya los dones que nosotros conocemos. Es indispensable exponer lo que la tradición trae del Espíritu Santificador, para hacer inteligible lo que Santo Tomás escribe acerca de los dones. En los tratados de teología sistemática se omite frecuentemente todo el amplio capítulo del Espíritu Santificador, haciendo por eso ininteligible la teología de los dones. Ésa es la razón porqué la teología de los dones haya sido poco menos que desnaturalizada. En esto podemos ver también la influencia del nominalismo que ha reducido la teología a un tipo de concepción natural-mecanicista, que hace imposible concebir la personalidad en Dios, la libertad del acto creador, y la santificación de sus creaturas. Este defecto se subsana cuando la especulación está atenta a los datos de la Escritura y de la Tradición. Entonces las fórmulas, cobran un nuevo sentido vital, se reintegran a su primitivo significado, del que quizás estábamos alejados. No obstante, vamos a procurar encauzarnos en la teología del Espíritu Santificador, para seguir el desarrollo de las diversas etapas por donde la labor especulativa ha pasado, y poder apresar el sentido auténtico de una doctrina que dada su trascendencia en el dinamismo de la vida espiritual no debió desaparecer jamás.

#### b) *Anotaciones patristicas.*

Es imposible encontrar separados en los Padres de la Iglesia, la misión del Espíritu Santo y los dones. Al tratar del Espíritu Santo, refiérense casi siempre a la función de Santificador

que en la Iglesia le corresponde. El amor sobrenatural, es efecto de la procesión temporal del Espíritu. Su influencia trae consigo la necesidad de desplegar en el hombre las virtualidades insitas en el energía divina. Los dones son los principales instrumentos de esta operación, ya que realizan el misterio de que las virtualidades funcionales del amor se desarrollen mediante acciones humanas. El amor sobrenatural es conductor; es fuerza viva que mueve. Conducir pertenece intrínsecamente a todas las formas de la afectividad. Amor es peso, energía, espíritu. La creatura es conducida por el amor. Los Padres griegos vieron inmediatamente en la Escritura, la creatura conducida por la fuerza divina del Amor. La creatura —dice San Gregorio de Nisa— es conducida y dirigida por el Espíritu de Dios<sup>(10)</sup>. Sin pensar en el dualismo platónico, alma-cuerpo, la naturaleza aparece como unidad sometida al régimen del Espíritu de quien recibe el beneficio de su dirección. Gravitan sobre la naturaleza, su limitación, su infirmitad por el pecado, y el peso ontológico de la parvedad de su ser.

El Espíritu viene como liberador; debe hacerle romper el marco de su propia limitación: infundirle el amor y la sabiduría.

La función santificadora del Espíritu Santo es concebida por los Padres griegos en general como el acabamiento y perfección de la creación. La creación, obra de la potencia del Padre, manifestada en el Verbo "por el cual se han hecho todas las cosas".

Al Espíritu Santo pertenece la consumación de la obra trinitaria: el retorno de la creación hacia su primer principio. Este retorno de la creación, se verifica de manera eminente en el hombre, creado a la imagen de Dios. En eso consiste, según San Ireneo, la santificación. El obispo de Lyon, San Ireneo, fué de los más cercanos a la primitiva tradición apostólica, discípulo de Policarpo, que lo fué a su vez de San Juan Evangelista. Ireneo concibe la santificación como una restauración de la imagen de Dios, borrada por el pecado. Al referirse a la obra santificadora del Espíritu Santo, dice textualmente: "El Espíritu Santo restaura en nosotros la imagen de Dios"<sup>(11)</sup>.

Es interesante destacar que Ireneo es uno de los primeros que por motivos de controversia inicia la especulación en materia trinitaria. Sus palabras por eso tienen el encanto de lo inicial, de lo que está aún palpitante sin haber encontrado su fórmula definitiva. Los Padres griegos subsiguientes desarrollan su teología del Espíritu Santo, sobre esta base de

<sup>(10)</sup> "Creatura dirigitur ac deducitur a Spiritu Dei, Spiritus vero beneficium deductionis ac directionis largitur natura subdita est, spiritus vero proest; natura consolationem et exhortationem accipit; spiritus vero consolatur et exhortatur; natura servit, spiritus vero liberat; natura sapientiam docetur, spiritus vero beneficium sapientiae largitur", *De Fide ad Simplicium*, ed. Colon, *Opera omnia*, p. 367.

<sup>(11)</sup> Textos de las *Catequesis*, ed. P. Restrepo, S. J., Madrid.

Ireneo. La restauración de la imagen de Dios en el alma, recuperar una similitud divina, cae siempre bajo las plumas de Gregorio de Nisa, el Nacianceno, San Basilio, etc., cada vez que se refieren a la acción del Espíritu Santo en el alma. La santificación es la obra del Espíritu Santo. El Espíritu es el don que el Padre confiere por el Hijo. Ésta es la fórmula más antigua, que expresa la acción de la Trinidad en la santificación del alma. Madurada por las controversias contra los arrianos y macedonios, encontramos esta fórmula en Gregorio de Nisa y San Agustín.

San Cirilo de Jerusalén expone con más detalles la misión santificadora del Espíritu Santo. Ocuparse de ella era para el obispo de Jerusalén algo esencial de su labor episcopal. En sus *Catequesis* comenta aquellas palabras de la Epístola a los Corintios en la cual el Apóstol hace alusión a la distribución de los dones en la unidad del Espíritu (I Cor. 12, 1-4). San Pablo afirma que los bienes que Dios comunica al hombre son dones del Espíritu Santo. "El Espíritu, dice Cirilo, vive y es racional, santificador de todas las cosas hechas por Dios mediante Jesucristo." Él es el que ilumina las almas de los justos, Él habla por los profetas y apóstoles del Nuevo Testamento, Hijo único de Dios único y uno el Espíritu Santo que todo lo santifica y deifica. La palabra deificación había sido empleada por el Pseudo-Dionisio como participación de la vida divina traída por el Espíritu. Encuéntrasela para expresar la similitud con Dios, la imagen de Dios que trae la gracia.

Al Espíritu Santo debe atribuírse, según Cirilo, tanto la revelación del Antiguo Testamento como la del Nuevo. Debe atribuírsele la dirección y gobierno de la Iglesia, y la santificación de las almas. La *Catequesis XVI* está destinada a enseñar a los fieles cuál es la obra del Espíritu Santo. Al hacer al alma partícipe de los beneficios divinos, el Espíritu deja su huella en el alma, elevándola e incorporándola a la vida de Dios. "Mueve a bien y a hacer obras de salvación. Viene con entrañas de bienhechor, agrega, porque viene a salvar y a curar, enseñar, corregir, fortalecer, aconsejar, iluminar la mente, primero del que la recibe después de otros muchos por su medio" (12). La moción del Espíritu Santo, hace que los cristianos destierren la avaricia y practiquen la pobreza voluntaria. No hay más que abrirles las puertas, pues anda buscando a los dignos a quienes conceder sus dones."

La obra del Espíritu Santo es para Cirilo toda ordenada a la santificación de los fieles. Es ése como el fin de la vida de la Iglesia. La Iglesia tiene la misión de transformar a las naturalezas caídas, dándoles el ser nuevo de la gracia. "El Espíritu santifica toda naturaleza." Recoge San Cirilo los nombres que según la Escritura se atribuyen al Espíritu Santo: Espíritu

(12) *Ibidem*.

de verdad... Espíritu del Padre... Espíritu de Dios... Espíritu de santificación... Espíritu de sabiduría... Espíritu de inteligencia, consejo, fortaleza, ciencia, piedad y temor de Dios.

La nueva vida cristiana, a cuyo nacimiento y maravillosa maduración en el seno del paganismo asiste San Cirilo, es, en síntesis, la obra santificadora del Espíritu Santo. Decimos "obra" porque significa acción y moción; decimos "santificadora", porque significa la nueva vida que es vida de Dios, vida santa por excelencia.

De este modo San Cirilo exponía en sus intrucciones catequísticas una doctrina que debería actualizarse más en la enseñanza de hoy. La acción santificadora y vivificante del Espíritu Santo en la Iglesia, y en los individuos es algo que apenas merece una ligera mención en nuestra enseñanza de catecismo, siendo que de ello depende todo el progreso y desarrollo de la vida y conciencia cristianas.

Esta doctrina de Cirilo, hállasela también en Gregorio de Nisa, a quien hemos citado, en Ireneo, Basilio, etc.

Sobre todo los Padres griegos insisten en el ejemplarismo de la Trinidad, en los efectos formales de la santidad.

Los Padres latinos recibieron esta doctrina, transmitiendo al Occidente los principios fundamentales de la vigorosa espiritualidad de las primeras comunidades cristianas.

Según San Agustín somos santificados por el don de Dios. ¿Hay necesidad de probar, dice, que el Espíritu Santo es el don de Dios en los libros Santos? Si se cree necesario —agrega— tenemos las palabras del Señor en el Evangelio según San Juan: "si alguno tiene sed, venga a Mí y beba. Pues el que cree en Mí verá salir de su corazón ríos de aguas vivas" (13). "Por eso el Evangelista, añade, esto dijo del Espíritu que recibirían los creyentes en él." "Por lo que dijo San Pablo: todos beberemos de un solo Espíritu." En este pasaje se ocupa Agustín de probar que el Espíritu Santo es el don de Dios. El Señor había dicho a la Samaritana: "si conociéreis el don de Dios". El pasaje es una explicación de los efectos que el don de Dios iba a causar en las almas. La razón de don conviene al Espíritu Santo porque es el don en el cual se dan todos los otros dones. Esta razón de don explica por qué la Escritura llama a Dios caridad. Don se dice, añade, por significar un beneficio gratuito, que es dado sin retribución, que no obedece a ninguna exigencia natural. Es algo que está por encima de lo que la naturaleza puede exigir.

Y con esto damos por terminado lo que al pensamiento patristico se refiere, para pasar al problema de la misión temporal. Trataremos de esto sobre todo desde el punto de vista de su efecto formal que es la santidad.

(13) SAN AGUSTÍN, *In Joannem*, l. c.



## c) Misión temporal del Espíritu Santo.

No nos interesa tratar *in extenso* de todos los aspectos de la misión temporal del Espíritu Santo. Solamente anhelamos destacar el fin o causa final de la misión, y la función específica de los dones como ejecutores de aquello que es el fin de la misión. El fin de la misión temporal de las divinas personas es la unión con Dios; *conjungere Deo*, dice Santo Tomás (14). Unión ésta que se verifica en el orden de la inteligencia y de la acción, según el modo propio de la creatura racional, por actos de conocimiento y amor. "El Espíritu Santo, —agrega el Angélico— procede en el tiempo a santificar la creatura racional" (15). Si la causa formal de la inhabitación de las divinas personas, es la gracia santificante (16) por razón de las operaciones de conocimiento y amor, la causa final es la santificación o unión del alma con Dios; si la inhabitación se hace *según* el don de la gracia santificante, se hace *para* la santificación del alma. Causa final significa aquel bien apetecible a donde tiende todo el esfuerzo de conocer y amar a Dios, que se realiza por las virtudes teologales e infusas en general. En este esfuerzo, colaboran los dones como auxiliares de las virtudes, depurándolas en el modo de alcanzar su propio objeto formal.

Por sus operaciones de conocimiento y amor el hombre se consagra a Dios. Dios, objetivamente poseído por el conocimiento y el amor, representa o mejor dicho es, la consagración del hombre a Dios. Esta consagración es la santidad. Santidad significa el carácter de lo consagrado a Dios, y el correlativo alejamiento de lo que no es Dios. Cuando decimos que el fin de la misión temporal es la santificación, queremos decir que la creatura se consagra cada vez más al servicio y culto de Dios; ésta es la perfección sobrenatural de las virtudes y la función de los dones.

Explicado así podemos decir que los actos practicados por las virtudes inspiradas por la caridad, en orden al servicio y culto de Dios, esencialmente actos de conocimiento y amor, constituyen el proceso de la santificación o consagración a Dios. Esto tiene su fuente en el amor de Dios; por eso dice Platón: lo amado de los dioses, es santo: y lo que no es de

(14) "Utraque missio (Fili et Spiritus Sancti) ordinatur ad finem unum ultimum, scilicet *conjungere Deo*; sed affectus utriusque missionis differt secundum duo qua invenitur in rationali creatura, quibus Deo conjungitur, scilicet intellectus et affectus", *In I Sent.*, d. 15, a. 4, a. 2, ad 5<sup>um</sup>.

(15) "Spiritus Sanctus procedit temporaliter ad santificandam creaturam", I pars, q. 43, a. 3.

(16) MANUEL CUERVO, O. P., Introducción al Tratado de la Santísima Trinidad (*Suma Teológica*, B. A. C., t. II, p. 612).

ellos amado es nefando (17). El amor de Dios es la causa eficiente de la santificación; aquello que la ejecuta *in actu exercito*. Así como la posesión objetiva de Dios, como término de conocimiento y amor, es la causa final, así también el amor sobrenatural de Dios, que es acción, fuerza ejecutiva de realización, es la causa eficiente principal. Ya veremos cómo obra realizando el proceso que termina en su efecto propio, la unión del alma con Dios. Todo este proceso que denominamos santificación, unión con Dios, es formalmente desarrollo de la gracia santificante. Por el don de la gracia, Dios está en la creatura racional, "sicut in cognoscente et amatum in amante". La palabra "está" significa la presencia beatificante de Dios como término de los actos de conocimiento y amor. Dios está también en el mundo y en el infierno, pero no es bajo su razón formal de deidad beatificante. En el mundo como creador y conservador; en el infierno como justicia punitiva de los pecados del ángel y del hombre. En el alma en estado de gracia, Dios *está*, siendo objetivamente poseído por los actos de conocimiento y amor. Estos actos, son actos u operaciones de las potencias naturales, entendimiento y voluntad, elícitos de los hábitos infusos: virtudes teologales, dones, virtudes intelectuales y morales. Conocimiento, por el ejercicio de las virtudes intelectuales, (fe, sabiduría, ciencia); amor, por el ejercicio activo de las virtudes morales. Al decir en síntesis, conocimiento y amor, hácese referencia a lo sustancial de los actos humanos adonde confluyen todas las virtudes.

La misión temporal de las divinas personas tiene sus fuentes escriturarias en los conocidos pasajes del Evangelio de San Juan: no estoy yo solo, sino yo y el Padre que me ha enviado. "...ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus" (18); y en otros igualmente clásicos: "cum venit plenitudo temporis misit Deus Filium suum" (19). En estos y otros pasajes se habla a menudo en la Escritura de la misión del Hijo y del Espíritu Santo. En la Trinidad todo es inmutable. La naturaleza divina, las relaciones, los atributos, la infinita actividad que es la vida misma trinitaria, todo es perfecto, eterno, inmutable; Dios no puede estar donde antes no estuviere, porque está en todas partes. Tal es la doctrina de la Iglesia, y la común de todos los teólogos (20).

Si hablamos de misión del Espíritu Santo, no nos referimos

(17) "Ἔστι τοίνυν τὸ μὲν τοῖς θεοῖς προσφιλὲς οἶον, τὸ δὲ μὴ προσφιλὲς ἀνθρώπων". *Eutifrón*, ed. García Bacca, p. 17.

(18) Joan. 8, 16.

(19) *Ib.*, 14: "Et ideo —agrega SANTO TOMÁS— qui eum sigillatim utriusque manifestationem meretur", *In Joan.*, lectio 6<sup>a</sup>, cf. *Ad Gal.* 4, 4.

(20) "Y además sostengan firmemente y con toda certeza que en estas cosas todo es común a la Santísima Trinidad, puesto que todo se refiere a Dios como a suprema causa eficiente", Pío XII, *Encíclica Corporis Mystici*.

a algo propio del mismo, sino de algo que se le atribuye por *apropiación*. En cuanto a la misión temporal de Espíritu Santo, sabemos que es enviado al alma en estado de gracia. Tres cosas, dice el Angélico, hace el Espíritu Santo. Tres son sus principales efectos, que el santo encuentra expresados en sus nombres propios: Paraclitus, Spiritus, y Sanctus<sup>(21)</sup>. Paráclito significa consolador. Consolador tiene el sentido de pacificador, en cuanto restituye a la actividad humana el orden y la paz perdida por el pecado.

Consolador significa abogado, que ayuda. Esto hace —agrega Santo Tomás— en cuanto es amor, haciéndonos amar a Dios. El amor, como ya veremos, es actividad espiritual. Paracletos significa el Consolador, o actividad divina subsistente, en cuanto tiende a espiritualizar la actividad humana, ordenándola a su principio y último fin. Por eso es consolador, al rectificar la actividad humana y ponerla en su orden primitivo para el que fuera creado por Dios.

Spiritus, es otro nombre que significa otra función. Mover, es esta función, que estaba implícita en la anterior denominación de παράκλητος. Sin embargo era conveniente ponerla bien de relieve. Espíritu —dice Santo Tomás, comentando este lugar—, porque mueve los corazones para obedecer a Dios. Por último se le llama Santo, porque nos consagra a Dios. Consecuencia natural de lo que antecede es la consagración del alma para Dios. Ya hemos dicho lo que consagración significa. Son éstas las tres operaciones que por apropiación corresponden al Espíritu Santo; constituyen las tres formas en que se canalizan los modos de su actividad. Son otros tantos modos de la actividad divina en la consumación de la perfección sobrenatural, la más alta perfección del hombre. El Paracletos será causa de la sabiduría y causa de la paz en el hombre. La paz que es “serenidad de la mente, tranquilidad del alma, simplicidad del corazón, vínculo de amor, consorcio de la caridad”<sup>(22)</sup>. La sabiduría que se expresa en aquellas palabras “ille vos docebit omnia” (Él os enseñará todas las cosas).

Santo Tomás se refiere también a estos efectos cuando dice “Spiritus Sanctus configurat nos in Filio in quantum adoptat nos in Filio Dei”<sup>(23)</sup>. El efecto, la misión del Hijo, dice en el mismo contexto, es llevar a los hombres al conocimiento de la verdad y participación de la divina sabiduría. El Hijo es el

(21) “Tria facit circa Spiritum Santum. Primo describit ipsum: secundum ejus missionem; tertio ejus effectum. Ipsum describit multipliciter: quia Paraclitum, Spiritum et Sanctum. Paraclitus quidem est quia consolatur nos, . . . et hoc facit in quantum est amor faciens nos amare Deum. . . etc.; Spiritus quidem est, quia movet corda ad obediendum Deo. . . etc., Sanctus. . . quia consecrat nos Deo”, *In Joan.*, rap. XV, n. 5.

(22) SAN AGUSTÍN, *De Verbis Domini*, citado por SANTO TOMÁS.

(23) *Ib.*, *In Joan.* XIV, l. c., 6; nos configura con su Hijo en cuanto nos adopta como Hijos de Dios.

Verbo, nos entrega su doctrina; pero el Espíritu Santo nos hace capaces de ella. El Espíritu Santo es así principio dinámico o activo de la santificación. Esta verdad de la intervención activa de las Divinas Personas en la obra de la perfección fué puesta de manifiesto por el gran místico dominicano que fué el P. Chardon. La íntima correlación entre inhabitación de la Trinidad y santificación, las Personas divinas como principio dinámico y ejecutor de ésta, es puesto bien en claro en las admirables páginas de *La Croix de Jésus*. Las personas divinas, dice el P. Chardon, siendo principio de operaciones en nosotros, hacen que avancemos continuamente y que evolucionemos hasta los más elevados grados de la perfección. Las personas divinas son, como lo afirma el mencionado teólogo, principio de operaciones sobrenaturales; siendo el principio por excelencia de la actividad y aumento de la gracia. “Se ve pues —añade— cómo las misiones invisibles de las Divinas Personas, conformándose a las dos visibles, la una en el misterio de la Encarnación, la otra en el día de Pentecostés, hacen en nosotros dos admirables producciones (*productions*), que nos unen a nuestro principio y a nuestro fin”<sup>(24)</sup>.

Según el texto que hemos citado de Santo Tomás, que recuerda otros de Alberto de Colonia, hay una relación entre cada una de las misiones invisibles del Hijo y del Espíritu Santo, y el modo de obrar de los dones del Espíritu Santo. Los dones intelectuales serían realizaciones correlativas a la misión del Hijo, como los dones ejecutivos, tendrían a su cargo las producciones correlativas al mismo Espíritu Santo. La misión del Hijo lleva correlativa la sabiduría, la del Espíritu Santo la ejecución, el amor. Por el conocimiento y el amor el Espíritu Santo es: “fons vitæ nunquam deficiens”, fuente de vida inagotable<sup>(25)</sup>. Vida, en su acepción más elevada y perfecta. Vida formalmente, vida intelectual, de la mente humana, de conocimiento y amor. Es, el Espíritu Santo, principio activo, de las dos formas de actividad como dice el P. Chardon; es un principio activo y dinámico; esa actividad es la ejecutada por los dones, que perfeccionan el modo de obrar de las virtudes. Queremos destacar con nitidez cómo, según Santo Tomás, el Espíritu Santo con sus dones hace nuestra santificación. El Espíritu guía, y los hijos de Dios le siguen (*Ad Rom.*, VIII, l. c., 5); siguiendo al Espíritu como a doctor y director consiguen la herencia eterna” (l. c., 3).

Aquel que es elevado —agrega— ese no obra por sus propios medios. El hombre espiritual no sólo es enseñado por el Espíritu Santo sobre qué debe hacer, sino que su corazón es movido por el Espíritu Santo. Así debe entenderse: “Quicumque Spiritus Dei aguntur. . . etc.” “Es movido” quiere decir

(24) LOUIS CHARDON, *La Croix de Jésus*, III<sup>me</sup>. Entretien, c. 5, p. 417, ed. Florand.

(25) *In Joan.*, c. XV, l. c., 2.

que no por sí mismo, sino que se mueve por un instinto superior. El hombre espiritual se mueve no por el impulso de su propia voluntad, sino por el instinto del Espíritu Santo (*Ad Rom.*, VIII, l. c., 3).

El Espíritu Santo es por eso principio activo de perfección en el alma. La infusión de la gracia, admirable imitación de la esencia increada de Dios, como dice hermosamente el mencionado P. Chardon, trae consigo la elevación de los principios operativos para un modo de obrar que imite y participe de aquel que se realiza en la inmanencia de la Trinidad. Y como este modo de obrar es esencialmente conocimiento y amor, conocimiento del Verbo, y amor de Espíritu Santo, es esto lo que desarrollan y actualizan en el alma los dones del Espíritu Santo: conocimiento y amor sobrenatural de Dios, realización en la tierra, de la bienaventuranza eterna. El Espíritu Santo es el Santificador porque nos proporciona los objetos y los principios de nuestras operaciones; principios elicitorios y objetos que modifican profundamente el modo humano de obrar.

#### d) Más sobre la misión.

El concepto de misión importa según Santo Tomás el origen de quien es enviado con respecto a quien envía, y el término o efecto temporal por el cual aquello se dice enviado. En la divinidad no puede darse movimiento de traslación en el enviado; la misión se dice con respecto o con referencia al efecto temporal de la misma en cuanto efecto creado lo es de toda la Trinidad. "Ser enviada la persona divina a alguien por la gracia invisible significa por un lado el nuevo modo de inhabilitar de aquella persona y por otro su origen de otra" (26).

La procesión temporal del Espíritu Santo no es una nueva procesión en la Trinidad. Para caracterizarla debidamente debemos decir que connota un nuevo efecto en la creatura racional. No hay mutación en Dios; hay mutación en la creatura. Debemos excluir de Dios todo lo que sea cambio, mutabilidad, alteración, potencialidad. La operación en Dios es eterna; solamente podemos poner en el término *ad quem* un nuevo efecto producido en el tiempo (27). Cuando decimos que Dios está en todas partes, explica el Angélico, quiere decir que hay cierta relación de Dios a la creatura, que no existe realmente en Dios sino en la creatura (28). La procesión temporal enton-

(26) I pars, q. 42, a. 3.

(27) "Dicendum quod divinam personam esse novo modo in aliquo vel ab aliquo haberi temporaliter non est propter mutationem divinæ personæ sed propter mutationem creaturæ", *ib.*, ad 2<sup>um</sup>.

(28) "Cum dicitur Deus esse ubique, importatur quædam relatio Dei ad creaturam, quæ quidem realiter non est in ipso sed in creatura", *In I Sent.*, d. 14, q. 2, a. 1, ad 1<sup>um</sup>.

ces, no es otra más que la procesión eterna añadiendo "alguna relación" al efecto temporal (29). Esto lo dice Santo Tomás siempre que se refiere a la procesión temporal: "Ninguna procesión del Espíritu Santo existe que no sea la eterna; pero puede agregarse alguna relación por parte de aquéllos, que es su término temporal. Por esto se dice procesión temporal" (30).

Toda acción *ad extra* pertenece a la Trinidad y se reduce a los efectos temporales de la misma, como ser la infusión de las virtudes y dones. Pero si el Espíritu Santo no está de una manera distinta le tenemos de una manera especial.

Por su presencia de inmensidad Dios está presente en el alma. Decir Dios es decir la Trinidad, pues no hay más Dios que la Santísima Trinidad. Por la misma presencia de inmensidad el Espíritu Santo está también presente en el alma; sin embargo no le tenemos de aquella manera especial que le tenemos en la inhabitación.

La diferencia consiste en que por su inhabitación la presencia del Espíritu Santo hácese vital en el alma que le conoce poseyéndole por el conocimiento y el amor. El hombre desarrolla los actos por los cuales es capaz de la posesión de Dios en el sentido indicado en cuanto término objetivo de su actividad propia de ser racional. Tal posesión es para el hombre su propia bienaventuranza, en cuanto el objeto conocido es Dios, y Dios es el objeto amado, término de sus actos de amor sobrenatural, que tienen su principio en la caridad. El conocer y amar hacen posible la mutua convivencia, la amistad, la mutua unión.

La presencia de Dios para el pagano o incrédulo no es algo vital. Ninguno de sus actos hace referencia a la misma. La presencia del tesoro es para el avaro un hecho verdaderamente vital; desde que le posee y reconoce como tal, refiere a él todas sus acciones humanas; todo un sistema de actos sucesivos de reconocimiento y amor le unen al mismo. La totalidad de su existencia entra como en una relación orgánica con él; él vive para su tesoro, y es por sus actos de conocimiento y amor que vive una especie de bienaventuranza, no sólo por la presencia real del tesoro, sino por su posesión objetiva.

Lo que el tesoro es para el avaro, es la presencia de Dios para el cristiano que vive en estado de gracia, y cultiva el estado de gracia. Por el conocimiento y el amor el alma entra en posesión objetiva de Dios, su bienaventuranza eterna. Dios conocido y amado, conocido por el ejercicio de la fe in-

(29) "Sicut processio temporalis non est alia quam processio æterna essentialiter, sed aliquem addit respectum ad effectum temporalem...". *In I Sent.*, d. 6, q. 1, a. 1.

(30) "Et ideo cum dicitur Spiritus Sanctus mitti includitur in significatione missionis uterque respectus, scilicet, temporalis et æternus... temporalis prout significatur in habitudinem ad creaturam", *In I Sent.*, d. 15, q. 1, a. 1.

formado por la caridad y por la acción progresiva de los dones del Espíritu Santo. Dios amado por la caridad; poseído por el amor, que tiende a la unión con su objeto. De modo progresivo crece el don de Dios por el ejercicio de virtudes, o sea por el despliegue en el alma de todas las virtualidades de la actividad sobrenatural participada en la caridad. Todo el ser humano entra en relación con Dios; toda la actividad humana —esencialmente conocimiento y amor— se refiere a Él como a su último fin. La presencia de Dios se transforma en algo vital en la vida del cristiano; la presencia de Dios, amado y conocido, es una presencia beatificante, que santifica el alma, separándola del mundo, llevándola a la más excelente perfección. El hombre posee el divino tesoro, entrando por sus actos de conocimiento y amor, en su posesión objetiva y real. Y puesto que la creatura racional, conociendo y amando, alcanza por su operación hasta el mismo Dios, según este modo especial no solamente se dice que Dios está en la creatura racional sino también que habita en ella como en su templo <sup>(31)</sup>.

e) *Procedit Ipse in nos et dona.*

El don de la gracia determina una nueva actitud del hombre ante el hecho de la presencia de Dios. El Espíritu Santo procede en nosotros con sus dones: “procedit ipse in nos et dona ipsius; quia et dona ejus recipimus et per eadem ad ipsum nos aliter habemus, in quantum per dona ejus ipsi Spiritu Sancto conjungimur vel ille nobis, per donum nos sibi assimilans <sup>(32)</sup>. Tenemos en este texto la procesión y su efecto, que es una asimilación de la creatura al don de divino Espíritu.

La procesión se realiza en la forma que hemos indicado anteriormente, no significando un nuevo estar del Espíritu Santo en el alma, sino en cuanto objeto del conocimiento y amor sobrenaturales. La procesión tiene, además, un carácter dinámico, que es el dinamismo de la vida espiritual. La vida se realiza y desarrolla por la acción; la vida espiritual es acción del Espíritu Santo. La misión del Espíritu Santo tiene por finalidad dar al alma capacidad vital, de una vida más elevada por ser la vida misma de Dios. En este sentido, se asimila, o se renueva por el don del Espíritu Santo. Somos asimilados al Espíritu Santo, por el don que nos asemeja a Él. Semejanza, asimilación, “regiratio”, son expresiones que vuelven bajo la pluma de Santo Tomás para dar a entender, cómo en el don de gracia, participamos de la vida divina. Cuando Santo Tomás

<sup>(31)</sup> I pars, q. 43, a. .: “Et quia cognoscendo et amando creatura rationalis sua operatione attingit ad ipsum Deum, secundum istum specialem modum Deus non solum dicitur esse in creatura rationali sed etiam inhabitare.”

<sup>(32)</sup> *In I Sent.*, d. 14, q. 2, a. 1.

afirma, “Ipsemet in nos procedere, vel nobis dari” <sup>(33)</sup>, ¿cómo interpretar estas expresiones?

San Alberto Magno llega a decir que el Espíritu Santo obra en el don <sup>(34)</sup>. Santo Tomás excluye definitivamente todo lo que rompa la unidad del principio trinitario en las operaciones ad *extra*. Sólo por *apropiación*, puede decirse que los efectos temporales sean de una persona y no de otra.

*Ratione appropriationis*. Tenemos: 1º) la gracia, los dones, efectos temporales, eficientemente producidos por toda la Trinidad; 2º) esos efectos pertenecen por apropiación al Espíritu Santo; 3º) por dichos efectos temporales somos asimilados, adquirimos una semejanza con la vida divina, participándola más íntimamente.

La gracia, participación formal analógica de la vida divina, es algo creado por Dios. Eficientemente procede de toda la Trinidad.

Todo agente produce un efecto que le es semejante, vale decir que, le participa en cierto modo de sus propias perfecciones: “omne agens agit sibi simile”.

La similitud significa comunicación en la misma forma. Según los modos de comunicar en la forma, se realiza la similitud; la similitud del agente va siempre en el efecto.

Por otra parte tenemos que si el efecto es de la misma especie del agente, la similitud es mayor; la comunicación es por idéntica específica aunque difieren numéricamente. Si el efecto es fuera de la especie del agente, la similitud es menor, comunicando sólo en alguna razón genérica. Si por el contrario el efecto es infinitamente alejado, como la creatura con respecto a Dios, entonces es más la desemejanza que la similitud. La misma creatura es pues semejante y desemejante a Dios. Semejante en cuanto puede imitarlo, dentro de sus escasas posibilidades de imitarla. Desemejante como efecto que no es adecuado a su causa <sup>(35)</sup>. Dios, en la creación como en la colación de sus dones gratuitos, obra como causa eficiente, final y ejemplar; obra toda la Trinidad. En las creaturas es dado apreciar el vestigio y la imagen de la Trinidad, en cuanto causa ejemplar. No hay ningún efecto que pueda decirse propiamente de una persona y no de otra. Si todo efecto reproduce a su causa, los efectos superiores la reproducen mejor asimilándose mejor todos los rasgos de estructura de la causalidad agente.

Los efectos superiores, gracia, virtudes, dones, reproducen o se asimilan mejor la causalidad divina. Pero, son efectos deficientes de su causa: “deficiunt a sua causa” <sup>(36)</sup>. No pueden reproducir más que parcialmente la causa principal. Tenemos

<sup>(33)</sup> *Ib.*, q. 1, a. 1, ad 2um.

<sup>(34)</sup> *In III Sent.*, d. 15, q. 2, ad 4um.

<sup>(35)</sup> I pars, q. 4, a. 3.

<sup>(36)</sup> *Ib.*, ad 1um.

pues en los dones gratuitos, como en todo efecto creado, una reproducción parcial de la causa principal. Según lo que el efecto reproduzca, imite o asimile es que se predica la apropiación. No es que el Espíritu Santo intervenga como causa ejemplar, con una acción propia y distinta de las demás personas; solamente tenemos que, por parte del efecto deficiente con relación a su causa, no puede reproducir la totalidad de la causalidad agente, que le excede infinitamente. Reproduce o imita algunos rasgos de estructura, según le es posible imitar. Así los dones gratuitos, no son efectos propios de ninguna persona, sino por apropiación del Espíritu Santo. Así *procedit Ipse in nos et dona*.

## CAPÍTULO IX

### EL ESPÍRITU Y SUS DONES

#### a) *Espíritu*.

Espíritu significa sopro, viento. En su estructura física espíritu es impulso inteligente, sopro intelectual, actividad afectiva y efectiva de la mente. El espíritu es movimiento inmaterial, que va hacia algo en cuanto tendencia. El espíritu humano se manifiesta en su movimiento propio, que es conocimiento y amor. Interpretamos como lo característico del espíritu ser un cierto modo de actividad inmaterial, que se traduce en nuestro lenguaje como tendencia, deseo, querer, afecto, moción. Espíritu significa en síntesis, la actividad propia y específica del ser inmaterial, ángel o alma humana, llamado por eso mismo espiritual.

La movilidad del espíritu es amor. Amor, es el modo de existir del espíritu; solamente en Dios, espíritu y amor se identifican; por eso el Espíritu Santo es amor. En las creaturas intelectuales la movilidad en acto existente de las mismas, es amor. En su movimiento inmanente la criatura intelectual, como las inferiores, busca su perfección. Por eso busca su perfección amando, o sea, por el amor. Su movimiento hacia Dios es un movimiento de amor, en el amor: "Cum gressibus amoris" como dice San Gregorio el Grande. Por eso consigue la plena actualización de su ser, no de otra forma que amando, por el amor.

Es sugestivo destacar cómo la forma del movimiento espiritual es el amor. "Amor meus, pondus meus", dice San Agustín. El acto radical del amor, como principio de movilidad propia del ser inmaterial, es llevarlo a la vida, a una participación más intensa del ser, y de Dios.

El amor une el ser a la vida; mejor dicho es la vida del ser. Al surgir de la nada el ser intelectual, posee la autoconciencia de su ser existencial, sobrenadando en los abismos de la nada. Entonces se mueve con su movilidad propia, amándose a sí mismo, amando a Dios, el principio de aquélla, tendiendo hacia Aquel supremo principio donde ha recibido la plenitud del ser.

Todo ser consciente de su vida, y aun inconsciente, tiene horror al vacío y resiste a la muerte; por eso ama su vida y

ama a Dios. De estos caracteres el amor que venimos señalando: el ser un movimiento, la movilidad propia del ser intelectual, que se manifiesta en el hombre con tendencia, afectividad, querer, nace el efecto formal del amor que es la unión (1).

Debemos notar antes de seguir adelante, que si el amor es el movimiento del ser espiritual, los efectos del amor son también del espíritu. Así por ejemplo la unión, será efecto de la actividad espiritual, lo mismo que el éxtasis o el celo.

En cuanto a la unión, Santo Tomás distingue doble unión: la primera "secundum rem", la unión de hecho, cuando lo amado está presente en el que ama. La otra "secundum affectum", según afecto, con ausencia de lo amado. El amor, agrega Santo Tomás, se mueve efectivamente procurando la presencia de la cosa amada; quiere la unión efectiva y real. Formalmente produce la unión afectiva, siendo como nexo de unión moral entre los que se aman "Amans quærit rem amatam", dice Santo Tomás (2); el amor procura la unión real; la unión del ser en su integridad sustancial, y la unión del ser con su principio que es Dios.

Dios es amor, dice San Juan. Los Padres de la Iglesia, han visto en el amor el principio radical de la inexhausta fecundidad del ser divino. El Espíritu Santo es la acción inmanente en la cual el Padre y el Hijo se aman. La mente humana se mueve por el conocimiento del amor, siendo este último el principio fundamental del movimiento, como lo testifica el Angélico cuando dice que todo agente debe obrar por algún amor "unde manifestum est quod omne agens, quodcumque sit agit quancumque actionem ex aliquo amore". Análogamente a la mente humana el ser puramente intelectual, debe obrar por amor; el modo de existir, o existencial de su actividad inmanente debe ser amar; su movilidad intrínseca, no se actualiza sino amando, es acto de amor. Dios, el Ser intelectual por excelencia, Intelección perfectísima infinita, sin mezcla de potencialidad, debe poseer una actividad, no ya que exista como amor, sino que sea amor; en Dios el amor se identifica con la actividad divina.

Los santos Padres han visto en el amor la raíz de la actividad divina; y, esa actividad es amor. Dicha actividad se identifica con el Ser siempre en acto, por lo cual el amor adquiere categoría ontológica, y San Juan puede decir con profunda verdad: Dios es amor.

Así entendemos bien, cómo podemos decir indistintamente que Dios crea o que el amor divino crea, obrando como principal causal *ad extra* en la producción de las creaturas. Por su misma estructura metafísica, actividad, creadora y unitiva, el amor imprime a las creaturas un movimiento que Santo Tomás

(1) I<sup>o</sup>-II<sup>o</sup>, q. 28, a. 1.

(2) "Duplex est unio amantis ad amatum... etc.", I<sup>o</sup>-II<sup>o</sup>, q. 28, a. 1.

llama "circulatio" o "regiratio", en virtud del cual tienden otra vez a volver a su Principio, por una comunicación similitudinaria y formal, en que refleja las perfecciones de aquél. Es en este movimiento circular, donde los seres creados encuentran su perfección. La perfección es buscada en la tendencia hacia la plenitud del ser; esta forma tendencial, delata en el fondo de las estructuras creadas la imanencia del amor.

Esta misteriosa actividad divina, se describe como un "processus". "Processus" es el curso de una realización. El acto del "processus" significase con el verbo "procedere", y de allí tenemos "procedit".

"Procedit" es en nuestro caso comunicación del movimiento; hacer participar en el proceso vital de la existencia y del ser. Por eso el Espíritu Santo procede Él mismo en nosotros y en sus dones; realizándose comunicación con Dios, y participación vital del ser divino. Por Él somos asimilados en lo divino consumando la unión del alma con Dios.

Como actividad formalmente espiritual y divina, como amor personal, el Espíritu Santo procede, haciendo al hombre partícipe de la naturaleza divina en los dones santificantes que como amor participado que son, vuelven al principio, uniéndole con Dios. La actividad divina se comunica en la creación, en una forma lejana, imprimiendo el vestigio de su propia naturaleza; en la santificación, la actividad divina se comunica en jerarquía formal más elevada, participando más de aquella naturaleza, que es su causa ejemplar. Somos asimilados a Dios, dice Santo Tomás: "cum agitur Spiritus Sanctus procedat per modum amoris quo Deus seipsum amat ex hoc quod huic amori assimilamur Deum amantes, Spiritus Sanctus a nobis dari dicitur. Unde Apostolus dicit ad Romanos: Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis" (3).

#### b) La actividad divina.

Proceder según modo de amor, es el modo de la actividad divina, o mejor dicho la misma actividad que vive en el seno de la Trinidad. Al decir que el Espíritu Santo procede, o se da en el tiempo por medio de sus dones, nos referimos a la actividad divina subsistente en la cual el Padre se une al Hijo. Tal actividad subsistente es amor, por eso es el Amor subsistente el Espíritu Santo.

Actividad divina y amor se identifican. Esa misma actividad es la que produce los efectos temporales, que establecen la nueva relación para con Dios "ex novitate effectus consurgit nova relatio creaturæ ad Deum" (4).

Por estos efectos temporales (gracia, virtudes, etc.), el Es-

(3) *In IV Contra Gentiles*, cap. 21.

(4) *In Sent.*, d. 14, q. 1, a. 1.

íritu Santo nos da la capacidad de amar a Dios, y la facultad de contemplarle aquí en la tierra, aun en la oscuridad de la fe (5). La capacidad de amar por las virtudes infusas y dones, lo mismo que las gracias actuales para el ejercicio activo de las mismas, todo debe atribuirse al Espíritu Santo, a la actividad divina, que vive en el seno de la Trinidad Beatísima, y que se comunica *ad extra* en todas las jerarquías de la creación, y la santificación de sus creaturas. Es por la participación analógica de esta actividad divina que la creatura se vuelve capaz de operaciones que exceden su capacidad natural. El impulso y la moción divina, dice el Ferrariense, son atribuidos al Espíritu Santo, por razón del amor, en cuanto procede como amor (6).

Teniendo en cuenta que siempre que nos referimos a la actividad divina en la creatura, la entendemos participada y analógica con respecto a la increada, podemos decir que los dones son vehículos de aquella actividad, y la reflejan, haciendo a la persona partícipe de la misma.

Debemos entender la palabra "vehículos"; no significa que los dones sirvan de medios de transporte; ni tiene el sentido en que decimos que los sacramentos son canales de la gracia. Los dones son virtudes; son principios operativos humanos; su carácter de infusos no les hace perder su carácter de humanos. Pero los mismos dones, conjuntamente con los demás hábitos infusos, son principios operativos de la gracia. En el mismo sentido que participa la gracia de la vida divina, participan también las virtudes y los dones que le acompañan. Es en este sentido que podemos decir que los dones reflejan la actividad divina siendo vehículos de aquella.

Los dones, perfeccionan las virtudes, purificándolas y llevándolas a formas especiales de conocimiento y amor; penetran la actividad humana en la manera que luego explicaremos, transformándola en realización actual de la vida sobrenatural.

Formas especiales de conocimiento y amor decimos para indicar nuevas modalidades que en el acto de las virtudes introducen los dones. Cada virtud intelectual implica un modo de conocer, como cada virtud moral, ejecutiva, implica un modo de amar. Es ésta una verdad sobre la cual debemos poner la máxima atención, sobre todo para explicar la purificación que en el ejercicio de virtudes efectúa la caridad. "Per virtutem —dice el Angélico— ordinatur amor in nobis" (7). El orden de las virtudes es el orden del amor.

El ejercicio de los dones, como ejercicio de virtudes que es,

(5) *In IV Contra Gentiles*, cap. 22: "Quia igitur Spiritus Sanctus nos amatores Dei facit, consequens est quod per Spiritum Sanctum Dei contemplatores constituamur".

(6) *In IV Contra Gentiles*, cap. 20: "amor autem vim quandam impulsivam et motivam habet".

(7) I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 55, a. 1, ad 4<sup>um</sup>.

es esencialmente amor. Por eso perfeccionando las otras virtudes, perfeccionan en el sujeto el amor de Dios; en definitiva concurren a la perfección de la caridad. Es así que penetran en la actividad humana transformándola en ese amor activo que consume el alma de los santos, y que llamamos vida sobrenatural.

Toda virtud obra en la esfera del conocimiento o en la esfera del amor. Elicitos de las virtudes, dichos actos tienen todas las imperfecciones que se han señalado en el modo humano de obrar. Modo humano de obrar es el movimiento que impulse la actividad espiritual del hombre, compuesto de alma y de cuerpo; es el movimiento que realizan los principios naturales de acción y cuya finalidad es el bienestar humano apetecido en acto. La actividad espiritual originaria de la mente humana es, como lo hemos dicho, amor, y tradúcese en formas de amar. Por eso el hombre al mover sus virtudes aun infusas, lo hace según su propia actividad espiritual, según el amor que actualmente posee.

Cuando lo actualmente amado es sobre todo el bienestar natural de la vida humana, sin excluir el deseo del bien sobrenatural, tenemos el modo humano de las virtudes.

El modo humano es imperfecto en el sentido que no revela la perfección del amor divino participando en el hombre por la caridad. Al obrar el hombre por los principios naturales de acción, actualiza las virtualidades de un amor que nace en sí mismo y termina en sí. Por los dones el hombre obrando según otra regla, desarrolla otra actividad, que tiene sus principios más elevados, actualizando el ejercicio de un amor o de una actividad espiritual superior, cuyo término es la perfección de la caridad.

Dicho modo humano posee una doble imperfección: una le viene por ser actividad espiritual humana, dependiente en cierto modo de lo material. La otra imperfección adviéndole por tratarse de una naturaleza caída en el pecado que lleva en sí, las reliquias del pecado original.

Al recibir la moción del Espíritu Santo, participando de la actividad espiritual divina, el hombre puede modificar su modo humano de obrar, transformando su amor humano por la caridad, que es el principio infuso habitual donde el hombre participa de aquella actividad divina. El modo humano es elevado a modo divino de obrar.

El concepto de elevación se aplica al amor humano —que obra en todas las virtudes— cuando se transforma por el ejercicio de la caridad y otras virtudes en amor de Dios. Es posible tal transformación porque tanto el amor humano como el divino poseen, cada uno en su orden, y guardada la proporción debida, la misma razón formal analógica por la cual se denomina amor. Por la caridad principalmente, que informa todas las demás virtudes, todos los principios operativos, se opera un cambio de energías y de estructuras afectivas en la

actividad del ser espiritual. Dicha transformación es contemplada por los autores espirituales, que describen el proceso de una evolución gradual del amor en el alma, en que el amor humano se purifica transformándose en el amor de Dios. El P. Arintero distingue dos grandes etapas que llama grados de unión conformativa y unión transformativa<sup>(8)</sup>. Los mismos autores espirituales hablan a menudo de grados de oración para significar estos grados en el desarrollo del amor sobrenatural; es en la oración donde aparecen con más claridad los grados en el amor de Dios.

En la actividad espiritual propia del hombre tenemos un conocimiento y un amor de Dios, remisos, imperfectos, cargados de miras humanas. La misión temporal del Espíritu Santo viene a renovar este estado de cosas, ejecutando los dones la actividad espiritual correlativa a dicha misión temporal. Los dones, efectos creados de la procesión temporal, perfeccionan aquella actividad humana en lo contemplativo y en la acción. Por eso decimos que los dones perfeccionan los actos de conocimiento y amor. Ya hemos dicho que el amor penetra toda la actividad humana; es causa en toda la esfera del hacer<sup>(9)</sup>. Las virtudes aun infusas, son disposiciones para una actividad humana a realizar, por eso su regla es la razón. El bien humano conserva toda su fuerza de bien apelecido en acto. Por la moción del instinto del Espíritu Santo, ese bien humano pierde su fuerza, su razón formal de bien especificante, y cede lugar al bien divino, la perfección de la caridad. Entonces tenemos el ejercicio de los dones, para hacer penetrar el amor de Dios, que eleva el amor humano, elemento sustancial en las virtudes.

Nos hemos referido al amor divino participado en las virtudes infusas y dones como actividad o principio de actividad. En Dios, hemos dicho, la actividad divina y el amor se identifican. En Dios la actividad divina es amor. La actividad divina en la cual el Padre y el Hijo se unen. Es el amor subsistente, el Espíritu Santo.

En los seres creados ya no podemos identificarlos. El amor es el modo existencial de la actividad espiritual del hombre. El amor es participado en la creatura como una perfección cualitativa de su actividad; el hombre obra amando o por el amor. En cualquier forma como aquella actividad se desarrolle, despliega una actividad que es amor, o una forma de amar determinada. Lo mismo que se distingue en el hombre la esencia y la existencia, la actualización de su acción se realiza amando. Por eso tenemos que los principios operativos disponen, a la vez, para una operación determinada, y para un grado determinado también en la actualización del amor.

En las virtudes, a medida que son más altas, es más notable

<sup>(8)</sup> P. ARINTERO, O. P., *Grados de Oración*, pp. 141-196.

<sup>(9)</sup> I<sup>o</sup>. II<sup>o</sup>, q. 28, a. 4.

esa forma existencial del amor que es común a todas ellas; la caridad es por excelencia la virtud del amor de Dios. La actividad más elevada que tiene por objeto a Dios, se actualiza como amor de Dios. Las otras virtudes se actualizan como amor a sus propios objetos pero pueden también, según la razón de fin, actualizarse como amor de Dios.

Por eso tenemos que la introducción de un nuevo amor, significa todo un sistema nuevo de tendencias, afectividad, y realizaciones nuevas en el orden de la acción efectiva. Tenemos en cambio el amor mismo de obrar.

Pertenece a los dones y el instinto del Espíritu Santo desarrollar en la actividad espiritual del hombre modificaciones profundas tanto en las estructuras afectivas como de ejecución. Es una actividad nueva, que modifica el acto de las virtudes, por la participación más radical en el amor de Dios.

### c) Resumen.

El Espíritu Santo, en síntesis, modifica la actividad espiritual del hombre (en lo activo y contemplativo), porque es amor. Amor también es el movimiento de la *mens*, mente. Por eso puede elevarse a una nueva forma de amar y de obrar.

Santo Tomás distingue en las creaturas dos formas de actividad: una, por la cual salen de la nada y tienden a la vida y al ser; la otra, por la cual vuelven a la causa primera de su ser. La segunda forma de actividad, se hace por las virtudes y los dones; no es fruto exclusivo de la capacidad de amor del hombre, sino que recibe la moción del Espíritu Santo, recibe el amor divino, que desarrolla el nuevo modo de obrar unitivo o santificante.

Al contemplar esta actividad divina de que el hombre participa decimos que el Espíritu Santo se da. El hombre realiza no lo que es perfección de su naturaleza sino otra especie de perfección, que llama Santo Tomás "perfectio liberalitatis", perfección dada gratuitamente, que modifica el modo de ser natural de la creatura hasta coaptarlo a la unión con Dios.

Esta perfección otorgada por liberalidad, es el fin de la misión temporal del Espíritu Santo, o inhabitación de la Trinidad en el alma. La actividad divina penetra en el modo humano de obrar, en la sustancialidad del acto humano como en sus dimensiones formales. Por el conocimiento y el amor el hombre posee una quasi-experiencia de Dios y de las cosas divinas. En la transformación de la actividad espiritual del individuo, se opera la transformación de la actividad espiritual del individuo, se opera la transformación del conocer y del amar: esta transformación es la que los autores, con Santo Tomás, llaman una quasi-experiencia de las cosas de Dios. Por esta razón el Angélico pone este modo de conocer por connaturalidad, como característico de la misión de las divinas personas: "Non qualiscumque cognitio sufficit ad rationem mis-



sionis, sed solum illa quæ accipitur ex aliquo dono apropiato personæ per quod efficitur in nobis conductio ad Deum secundum illius personæ, scilicet, per amorem, quando Spiritus Sanctus datur; unde cognitio ista est quasi-experimentalis.”

La perfección del modo de conocer u obrar en esta experiencia mística de Dios, se da en el alma por la inhabitación de la Trinidad. Del texto que hemos citado dice el P. Garrigou-Lagrange que es de los más importantes; él afirma que para que haya misión del Espíritu Santo y que el Espíritu Santo sea realmente dado en el alma de una manera nueva, diferente de la presencia general de inmensidad, que se presupone, no basta un conocimiento cualquiera de Dios; sino que hay que poder conocer a Dios, casi experimentalmente <sup>(10)</sup>.

Tal conocimiento es pues correlativo a la nueva presencia de Dios o inhabitación; es el modo propio de conocer de los dones del Espíritu Santo, los efectos temporales de la misión en orden a la realización de su fin.

Existe, pues, una correlación necesaria entre la inhabitación de la Trinidad y los dones del Espíritu Santo. La actividad o amor divino se incorpora participando en el modo de obrar del hombre. Para ello se dispone de hábios especiales, que son los dones. El don de sabiduría abre el camino al ejercicio más excelente de la caridad; ésta, virtud teologal sometida en su ejercicio a las condiciones intelectuales del hombre, y su actividad espiritual, tiene un ejercicio menguado y como raquítico. El don de sabiduría es actividad divina que obra connaturalizando la persona humana con las cosas divinas <sup>(11)</sup>. La actividad espiritual del hombre elevase y se ilumina, adaptándose al modo de obrar de Dios.

Las personas divinas son esencial y objetivamente nuestra bienaventuranza. La visión de Dios sin velos constituye el don de la gloria. En la medida en que una persona divina puede decirse que se da es objeto beatificante para el que la posee. “Persona autem divina, dice Santo Tomás, non potest haberi a nobis nisi vel ad fructum perfectum, et sic habetur per donum gloriæ aut secundum fructum imperfectum et sic habetur per donum gratiæ gratum facientis” <sup>(12)</sup>: La gracia es según esto la posesión anticipada e imperfecta de la gloria. La palabra “fructum” significa objeto de fruición de gozo o de beatitud perfecta o imperfecta. La gracia es la beatitud incoada, dicen los santos Padres.

La presencia de Dios, objeto de nuestra bienaventuranza, o como dice el Angélico, bienaventuranza objetiva, se hace para el sujeto bienaventuranza subjetiva, en cuanto objeto especifi-

<sup>(10)</sup> *L'amour de Dieu et la Croix de Jésus*, t. II, p. 176.

<sup>(11)</sup> II<sup>a</sup>-II<sup>æ</sup>, q. 45, a. 2: “Sed rectum iudicium habere de eis secundum quandam connaturalitatem ad ipsas pertinet ad sapientiam secundum quod est donum Spiritus Sancti.”

<sup>(12)</sup> I pars, q. 43, a. 6: “Per gratiam gratum facientis tota Trinitas inhabitat mentem.”

cante de un nuevo modo de obrar. El hombre tiende participando activamente de la moción del Espíritu Santo; por esta actividad sobreelevada, y reducida en su estructura ontológica a amor divino, el hombre se incorpora en la única e incomprensible beatitud.

Por la perfección de la caridad el hombre se incorpora en Dios. La caridad es amor; la actividad divina es amor; la actividad divina es Dios.

Tal es el misterio de nuestra incorporación en Dios, por la caridad y los dones, principios activos del Espíritu Santificador.

Hay una operación que el Espíritu Santo puede realizar y realiza sin los dones. Son las mociones actuales de la gracia; las llamadas inspiraciones o iluminaciones.

La moción por los dones significa la presencia del Espíritu Santo en el alma como santificador. La presencia activa del mismo, para realizar el fin de la misión. Significa la presencia del amor divino infiltrándose en la actividad espiritual del individuo, actualizándola en esferas superiores de realización ética. Las virtudes están ordenadas para el ejercicio activo de la vida espiritual; los dones para el ejercicio activo de la actividad espiritual del Espíritu Santo, inhabitante en el alma.

Santo Tomás afirma, dice el P. Garrigou-Lagrange, que el amor sobrenatural de Dios debe ser tanto más intenso cuanto más nos aproximamos a Él, y que cuanto más cerca de Él, más somos atraídos por Él.

Santidad, significa consagración a Dios. El hombre no se puede consagrar a Dios si no es atraído por Él. La aproximación y atracción no se verifican con movimiento corporal o local, sino mediante la actividad propia del ser espiritual que es amar. Dios nos aproxima, sanándonos, y comunicando su amor; este amor, no es sentimiento afectivo (que en Dios no puede darse), sin la actividad pura de su ser divino; por esta forma de actividad aproxima al hombre, y le une a sí por el amor.

Como efectos de la misión temporal del Espíritu Santo tenemos la gracia, las virtudes y los dones. En la gracia es donde reside esa actividad divina que se identifica en Dios con el amor. Podemos decir con propiedad que el amor de Dios obra por las virtudes y los dones, porque la gracia obra con ellos. La misión temporal del Espíritu Santo, persigue un objetivo dinámico como lo hace resaltar el P. Chardon, siguiendo el pensamiento de los grandes escolásticos. Esta íntima correlación es lo que principalmente hemos pretendido poner de manifiesto.

III

LA ACCIÓN DE LOS DONES  
DEL ESPÍRITU SANTO

## CAPÍTULO X

### ACCIÓN DE LOS DONES

#### INTRODUCCIÓN.

La acción de los dones del Espíritu Santo ha sido objeto en estos últimos tiempos de estudios muy importantes. Es bueno notar que existe entre los autores deseo de volver por los fueros de la doctrina tradicional de la Iglesia. Basta hojear los trabajos de Saudreau, Arintero y Garrigou-Lagrange para apreciar los esfuerzos siempre renovados para aproximarse a la más sana y auténtica tradición teológica.

La acción santificadora del Espíritu Santo es una verdad viviente de la Iglesia, como la liturgia de Pentecostés lo atestigua;

*Veni Sancte Spiritus et emitte  
cælitus lucis tuæ radium.  
Veni pater pauperum, veni dator  
munerum, veni lumen cordium.  
Consolator optime dulcis hospes  
animæ, dulce refrigerium. etc. etc.*

En la Secreta de la Misa pedimos la purificación del corazón por la ilustración del Espíritu Santo:

*Corda nostra Sancti Spiritus illustratione emunda... etc.*

Debemos llegar al nominalismo para que esta convicción se borrara y los dones quedaran como "inexplicables". Debemos atribuir en primer lugar al positivismo y al conceptualismo teológicos, que la teología de los dones se haya visto disminuída, confundida, sin aquel vigor con que aparece en los teólogos del Medioevo.

David vió "el río caudaloso que alegra la ciudad de Dios" (*Ps. 45, 5*). El mundo moderno, se aleja de la ciudad de Dios, y no puede saciar la sed. Hase perdido la sabiduría por el pecado; para los pecadores —dice el Eclesiástico— la sabiduría es abominación" (*Eccl. 1, 26*). Es esa sabiduría vital "cuyos frutos sacian al hombre" (*ib. 1, 20*), contenida como riqueza de valor incalculable en las obras de San Gre-

gorio, Agustín, etc., lo que se ha pretendido restaurar. De ello depende la reviviscencia de nuestro espiritualismo agónico:

*Veni dator munerum, veni lumen cordium.*

La acción de los dones ha ido reapareciendo cada vez más con mayor claridad y vigor. El P. Arinterro, que ya hemos mencionado conjuntamente con Saudreau son los restauradores de la doctrina tradicional. Los dones dejan de ser algo extraordinario para ser algo ordinario, en la vía normal de la santidad (1).

Intérprete autorizado de la tradición de la Iglesia, León XIII en su Encíclica "Divinum Illud Munus" afirma la necesidad absoluta de los dones para el pleno desarrollo de la vida de la gracia; el P. Garrigou-Lagrange (2) en diversas de sus obras insiste sobre el ejercicio de los dones como fruto del "desarrollo normal de la vida de la gracia". Igualmente el P. Lallemand, S.J. (3) dice que "el Espíritu Santo eleva y gobierna el alma que a Él se abandona".

#### a) Acción.

En la acción de los dones propiamente dicha tenemos dos cosas: primero la moción o instinto del Espíritu Santo; segundo, el ejercicio mismo del don. Acerca de lo primero ya hemos visto cómo el instinto es regla formal de acción. El ejercicio de los dones depende en primer lugar de esta moción, que da propiamente razón de ser a dicho ejercicio.

En la moción especial del Espíritu Santo existen sus grados y órdenes. Hay una moción antecedente, efecto de la gracia cooperante, que promueve el ejercicio de virtudes. En todo hombre en estado de gracia, que vive con cierta honestidad, se da dicho ejercicio de virtudes.

En el individuo que piensa de vez en cuando en la perfección de la caridad, en los ejemplos de los santos, y que propone algunas veces imitarlos en algo, en estos deseos, propósitos, resoluciones, debemos reconocer la obra del instinto del Espíritu Santo.

En el alma fiel a estas primeras mociones de la gracia, los mencionados deseos se van refirmando, y a medida que se consolidan como deseos, reducen a intenciones más o menos eficaces que llegan a especificar la promoción del movimiento voluntario. El instinto del Espíritu Santo realiza una depuración del orden intencional, que es el orden de los fines de la operación. La depuración consiste en que los motivos de

(1) Cf. *La Evolución Mística*, 3ª ed., Salamanca, 1930.

(2) *Perfection chrétienne et contemplation*, t. I, p. 86; *Les trois âges de la vie intérieure*, t. I, p. 86.

(3) L. LALLEMANT, *Doctrina Espiritual*, p. 225.

acción, aquellos que promueven el ejercicio de los hábitos se reducen cada vez más a la perfección de la caridad. Gradualmente el amor de Dios va quedando como único motivo de acción. Los dones comienzan a actuar por la presencia de una nueva razón objetiva que especifica la actividad del individuo, dándole una nueva caracterización moral. "Pedid y recibiréis" dice el Evangelio. La voluntad debe amar el ideal de la perfección, debe enérgicamente detestar su modo humano de obrar, debe detestar todas aquellas sugerencias de la vida moderna que invitan a la vida de los sentidos, debe detestar y rechazar las llamadas "exigencias de la mentalidad contemporánea". Cuando el hombre ha permanecido más o menos fiel a la gracia de las virtudes, entonces el instinto del Espíritu Santo comienza lo que hemos llamado la depuración de orden intencional. Entonces tenemos la base para una nueva estructura de la vida humana según la regla formal que es el principio regulador del ejercicio de los dones. A la depuración de la intención corresponde una ejecución más perfecta. La ejecución es propiamente el acto de los dones que se pone correlativo y proporcionado al nuevo objetivo a alcanzar, que da nueva especie o nueva caracterización formal a toda la actividad humana.

#### b) Esquema fundamental.

Debemos presentar nuestro problema dentro del siguiente esquema: virtud, bien, perfección.

Para Santo Tomás la virtud significa una disposición conveniente de las potencias para obrar el bien. La virtud es habitus, porque es una cualidad o disposición permanente "difficile mobilis" (4), que implica la perfección de la potencia en orden a la perfección.

Hugo de San Víctor ha dicho que la virtud es la integridad del alma, por oposición al vicio que es corrupción. No es ésta la concepción que ha prevalecido. Aristóteles trata extensamente de la virtud y en ella ha visto el principio de la realización ética. Todo el orden ejecutivo de las acciones humanas obedientes a las exigencias naturales del bien descansa, según el Estagirita, en la virtud. En las definiciones tan conocidas del mismo, la virtud es la última disposición de la potencia, o capacidad de las facultades humanas para realizar el bien moral (5). El efecto formal de la virtud es habituar el apetito al acto rodeado de todos los requisitos para que sea acto bueno y conforme a la razón. Cuando Aristóteles dice que las virtudes son *ad aliquid* explica que son disposiciones "perfecti ad optimum", esto es, el acto y la operación. Luego la relación al objeto es *secundum dici*, vale decir trascendental, no fuera

(4) Ia-IIª, q. 49, a. 1.

(5) *De virtutibus in communi*, a. 1.

del género *qualitas*. Esta relación es constitutiva e intrínseca a la moralidad del hábito, y nos dice de algo que pertenece propiamente a su formalidad más íntima y específica. Hay una relación estrecha entre el bien concreto y el hábito que materializa su tendencia en el acto de poseer aquél.

Los dones son virtudes especiales; y al llamarlos especiales no queremos pensar en despojarles de su carácter de virtudes. Lo que les constituye en virtudes es su carácter de hábitos operativos buenos que disponen el sujeto para un bien. Lo que le constituye en "especiales", es la nueva razón formal de moralidad que representan por regularse por un principio superior que les otorga el nuevo constitutivo formal.

El medio donde se constituyen y operan los dones es la perfección del supremo precepto. La virtud aun infusa, regulada por la prudencia y la razón, resulta como disminuída y adaptada al criterio del bien humano temporal. El don procede conforme a otra regla, otro criterio operativo, que significa una moralidad más elevada. El acto humano recibe su ordenación intrínseca al último fin sobrenatural. Si todo hábito mira su conveniencia a la naturaleza, el don mira la conveniencia de la naturaleza modificada por el normal desarrollo de la gracia y la caridad.

Por este modo de obrar suyo los dones modifican el acto sustancia de las virtudes infusas y teologales. Modificanlas perfeccionando su acto propio por la nueva razón formal que les sirve de regla, y les confiere nueva estructura. Toda la vida moral aparece estructurada no sobre la conveniencia de la naturaleza sino sobre las exigencias de la perfección.

Es fundado en esto que dice el P. Garrigou-Lagrange: "Nous tenons donc que les inspirations spéciales du Saint Esprit sont nécessaires pour que l'âme soit purifiée d'une certaine rudesse ou dureté, l'hébétude, de la sottise spirituelle et autres défauts semblables, qui ne sont pas seulement opposés à une certaine pureté psychologique, mais à la pureté morale" (6). Esta pureza psicológica y moral proviene especialmente por la nueva razón formal más alta de la operación.

### c) Auxiliares de las virtudes.

La nueva razón formal de la operación elícita por los dones es la raíz de la purificación de las virtudes en su modo humano de obrar.

El modo humano, es la modalidad operativa que la virtud adquiere por el instinto de la razón que la dirige. Modo humano significa que el contenido intencional que preside la operación es el bien de la naturaleza. Santo Tomás llama a éste el "bonum rationis". El "bonum rationis", o bien de la razón es el bien que corresponde a la perfección de la natura-

(6) *Les trois âges de la vie intérieure*, t. I, p. 111.

leza, según las fuerzas vitales de su propia inmanencia. El bien de la naturaleza, implícito como intención, es explicitado por el ejercicio de las virtudes. La connotación de "bonum", se aplica según la capacidad de integrar la perfección de la naturaleza. El ejercicio de virtudes significa el bien realizado e integrando en acto la plena expansión vital del ser que llamamos la naturaleza.

El instinto de la razón no es suficiente para llenar todas las exigencias de la vida moral del cristiano. Santo Tomás quiere que la moción del instinto del Espíritu Santo sea necesaria *ad salutem* (7).

La acción de los dones debe contemplarse en la totalidad del complejo de todos los principios operativos humanos. El hombre recibe con la gracia las virtudes morales infusas (8). La vida del cristiano posee en verdad los principios o instrumentos que son adecuados para obrar como tal. La virtud moral infusa perdería su razón de ser si no fuera adaptada para el orden sobrenatural.

¿Cómo se comporta el instinto de la razón frente a estas virtudes morales infusas? Santo Tomás señala una diferencia esencial entre la temperancia adquirida y la infusa. Diferencia que proviene sin duda de dos motivos formales diferentes, que da la razón de ser en ambas operaciones. El motivo formal de la temperancia infusa es dado por la prudencia infusa. Las virtudes morales infusas se dan para obrar en el orden sobrenatural. La regla con que obran es la prudencia infusa que rectifica la prudencia adquirida en orden al último fin sobrenatural. Ahora bien, para mover la prudencia y demás virtudes infusas en el modo que pide la perfección de la caridad, el instinto de la razón es suficiente. La virtud infusa es también una virtud humana, que el hombre posee y usa como instrumento operativo propio de su personalidad. Al ser la persona el principio radical de operaciones, siempre las virtudes, aun infusas, reciben el impulso o moción de aquélla, pudiéndose decir por eso reguladas por ella. De ahí que sea posible hablar de un modo humano aun de las virtudes infusas.

Dos dones modifican y transforman este modo humano, como dice Juan de Santo Tomás: "Dona Spiritus Sancti non ponuntur ad operandum juxta regulas humanas, etiam supernaturales, sed juxta regulam et mensuram divinam, etiam supra modum ordinarium humanum" (9). La persona humana, queriendo o sin querer, pone una forma antropomórfica en las cosas divinas; es ése el modo humano que dice Santo Tomás. Los dones vienen a restaurar el sentido auténtico de la vida, y de la cultura cristiana, eliminando esos antropomorfismos, crucificando al hombre, como dice San Pablo, en aras de las exigencias más puras de la Redención.

(7) I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. 68, a. 2.

(8) I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. 68, a. 3.

(9) *Cursus Theologicus*, disp. 70, dist. 18, n. 46.

Las virtudes morales infusas reguladas por la prudencia infusa, ordenan la actividad humana al último fin sobrenatural. Pero siendo la razón la que regula, el motivo formal de esa actividad es el bien de la naturaleza. Tales virtudes infusas ponen el acto sobrenatural *quoad substantiam* cual el fin sobrenatural es alcanzado. Esto hace a las virtudes morales infusas esencialmente adecuadas para la salvación.

Así pues las virtudes morales infusas al alcanzar el bien sobrenatural, tienen suficiencia formal para la salvación en cuanto ponen un acto proporcionado para la vida eterna. Esta suficiencia, que es puramente formal en el modo humano de las mismas, se va haciendo sustancial y práctica por la intervención del don que modifica el acto de virtud. La entidad del acto virtuoso, modo humano aunque especificado por el bien sobrenatural, está como desvirtuado, pues el bien sobrenatural especifica como inmerso en la razón de bien natural de la vida humana.

Debemos decir que el modo humano no es el modo propio de las virtudes morales infusas; es un modo disminuído que les viene por su radicación en un sujeto que no es apropiado para su propia expansión vital. Sólo el don otórgales modo más apropiado, que es el modo divino. Por el don corrigen la insuficiencia sustancial que su acto tiene, por razón del sujeto en que radican. El don y el instinto elevan el acto de virtud; hacen que ésta pase la línea de una simple suficiencia formal, y que se ordene de lleno a la perfección de la caridad. La función de los dones está vinculada a la plenitud de las virtudes morales infusas. El don transforma su suficiencia formal en suficiencia sustancial, por el cual entran de lleno a realizar un acto de validez casi legal y formal en un acto pleno de vida, con la plenitud del amor sobrenatural. Los dones no se dan —dice el P. Menéndez Reigada— sino para la perfección de las virtudes; para darles el modo divino de la operación que les compete según su naturaleza<sup>10</sup>. De manera que el acto de virtud infusa, lejos de verse suplantado por el del don es ratificado, perfeccionado y condicionado para poder obrar con mayor facilidad y perfección según su propia estructura formal. Por ejemplo, un carácter voluble, tornadizo, versátil, recibe con la gracia la fortaleza infusa, con la cual puede llegar a rectificarse, adquiriendo una cierta rectitud, y una cierta estabilidad en sus decisiones.

Esta rectificación del carácter, obra del ejercicio virtuoso, es consecuencia de la labor de la gracia colaborando con la naturaleza. Su resultado es restaurar las energías morales del individuo, canalizándolas en los dictados de la razón;

Es posible que dicho carácter, antes voluble, llegue a entrever y acariciar el ideal de la perfección sobrenatural; en-

<sup>(10)</sup> *Los dones del Espíritu Santo y la Perfección Cristiana*, p. 193, Madrid, 1948.

tonces el don de fortaleza, “dormido” antes, comienza a intervenir rectificando y elevando el modo de obrar de aquella fortaleza infusa, llevándola por grados a la perfección.

El acto de virtud infusa es llevado por el don de una simple suficiencia formal, que es título exigitivo de la salvación, a su plenitud sustancial de acto que tiende a la posesión actual del Bien divino, gozando por eso el individuo de cierto *experimentum* de Dios y de las cosas divinas. De modo que si decimos: la prudencia infusa basta para la salvación y para poner actos sobrenaturales, debemos agregar: basta, porque es suficiente, adquiriendo la actividad humana un título que exige de suyo la salvación y la vida eterna, *concedo*;

Basta como instrumento de la perfección de la caridad,  
*subdistingo*: { con el don de consejo, *Concedo*;  
 { sin el don de consejo, *Niego*.

Los dones responden al concepto de la actividad moral como dinamismo, como realización no contenida sólo en las exigencias del deber ser como fuentes de una acción que regula la caridad, y que se inspira en la actividad moral, que tiende a la unión con lo amado por sobre todas las reglas y dictámenes. Por ello realizan en su plenitud el ideal de una moral dinámica como se ve en los santos y héroes del cristianismo.

Para esta alta perfección decimos que el instinto de la razón es insuficiente y que es necesario el instinto del Espíritu Santo. En el caso que hemos mencionado, el nuevo motivo formal multiplica las ocasiones en que es necesario el ejercicio de la fortaleza. El bien a alcanzar se presenta bajo un nuevo aspecto. Como una superficie tersa puesta al microscopio aparece rugosa y agrietada, así la misma materia al pasar a ser objeto del don de fortaleza presenta una razón de arduidad especial, que solicita la totalidad de las fuerzas espirituales del hombre. El Espíritu Santo mueve para realizar esta perfección; los dones son los principios ejecutivos en el hombre, por los cuales está equipado para obedecer a esta alta moción.

La fórmula “in adiutorium virtutis”, o sea auxiliares de las virtudes, fué introducida por primera vez por San Gregorio, y consagrada por San Alberto Magno y Santo Tomás. Auxiliares de la virtud infusa es en primer lugar el don, porque le vuelve la plenitud de su acción, impedida por la estructuración insuficiente de la acción.

Los dones siguen la distinción de las virtudes, en virtudes intelectuales y morales o ejecutivas. El de fortaleza, que hemos mencionado, es ejecutivo regulado por los intelectuales y la fe. Los de entendimiento, sabiduría, ciencia y consejo son intelectuales. Obrán iluminando la capacidad del sujeto, ilustrando el orden intelectual. Son auxiliares de las virtudes intelectuales, rectificando el conocer, disipando la ignorancia en materia de fe, o aun en las cosas humanas (don de cien-

cia, consejo). Dando una mejor clarividencia abren el camino de la perfección.

d) *Estructura de la acción.*

Según Cayetano <sup>(11)</sup> tres son los motores capaces de mover en el orden especificativo y aptos para la caracterización formal del acto humano. Cada uno de estos motores es norma y regla formal de la acción. Si a estos tres motores del príncipe de los comentaristas, agregamos el pecado, o sea la conversión al bien conmutable, tendremos los cuatro últimos fines concretos que pueden especificar y regular el movimiento de la voluntad. Siendo la presencia objetiva de un bien la raíz del movimiento voluntario, la estructura de la acción resulta condicionada por aquél.

En el caso del primer motor tenemos la acción humana condicionada por los principios de la razón práctica; postulados que tienen su raíz en el bien natural de la vida humana que es lo intentado. La razón natural con sus principios naturales de actividad es el instrumento de regulación formal del hacer, que es connatural al hombre. La acción que resulta puede llamarse formalmente humana.

La estructura de la acción cambia en el segundo motor. La concepción del bien natural de la vida humana cambia con el mismo, pues la razón objetiva especificante modificase por la gracia y por la fe. La persona humana como principio radical del movimiento voluntario, se mueve a una valoración de los contenidos de la revelación aún insuficiente para modificar sustancialmente la razón objetiva que mueve la actividad humana. Es el modo humano de la fe y las virtudes infusas morales.

En su modo humano, la fe presenta a Dios como último fin sobrenatural del hombre. Sabe éste por la fe que no debe buscar en sí mismo su felicidad sino en Dios. Pero si de esta formulación teórica pasamos al orden práctico, el hombre difícilmente abandona su criterio de felicidad terrestre. El último fin sobrenatural se encuentra prácticamente despojado de sus exigencias legítimas, como humanizado, reducido casi a una concepción antropomórfica. Es ésta la fe adaptada a la medida del hombre, no el hombre que crece hasta la medida de la fe. El Bien en sí posee cierta generalidad e indeterminación; por eso dentro del bien se admiten diversas razones formales, que pueden determinar específicamente la estructura de la acción. Pueden admitirse, pues, diversos modos de aprehender a Dios como último fin sobrenatural. En el caso del segundo motor, la razón informada por la gracia, el hombre se mueve por las virtudes infusas pero la regla es la razón.

Cuando la razón formal de bondad que mueve, o "ratio

(11) CAYETANO, en el texto ya mencionado.

bonitatis", es la perfección cristiana, entonces tenemos el tercer motor, instinto del Espíritu Santo y la acción elícita por el don. Estamos en presencia de un tipo de actividad determinada, caracterizada por un tipo de acción especial que es la elícita por los dones.

Entre los tomistas contemporáneos se acentúa, como lo hemos dicho ya, la idea de ver en el instinto la presencia de una razón formal distinta y superior a la razón práctica. Toda la estructura de la acción está como suspendida de la regla. A reglas diferentes, acciones específicamente distintas.

e) *Para que los dones entren en acción es necesario que el movimiento de la voluntad o acto voluntario vaya especificado por el bien o fin propuesto por el instinto del Espíritu Santo.*

Toda acción humana tiene su principio en un fin. Toda nueva acción requiere un nuevo fin.

Por los dones estamos en presencia de una nueva acción humana, elícita por nuevos hábitos. Luego es necesario poner un nuevo objeto especificante que tenga razón de fin. Así explicamos que los dones entran en actividad solamente cuando precede la moción especificante del instinto. En caso contrario, de no haber nueva especificidad en la acción, tendremos un mayor o menor ejercicio de virtudes, pero no los dones.

Explicación: el acto humano recibe, como lo enseña Santo Tomás, la especie del fin <sup>(12)</sup>. Su principio formal, que le constituye como tal recíbelo del fin. En todas las cosas constituidas por materia y forma, la forma constituye la especie. Es precisamente la estructura formal, que depende del principio *a quo* de donde deriva. Este principio *a quo* del movimiento es la causa final. El fin confiere estructura y especificidad a la acción. La causalidad eficiente sigue a la final. La ejecución sigue la idea del fin. La causa eficiente es solamente ejecutiva, y su ejercicio está comandado y estructurado por la final. Por eso debe haber proporción entre la acción y el fin que se persigue. Según el orden de la naturaleza la causa final es la raíz de la eficiente.

El objeto cuando provoca la ejecución del acto, es porque tiene razón de fin; es apetecido como término, finaliza la apetencia, poseyendo él mismo la razón de apetibilidad. El objeto no hace de causa final en la apetencia voluntaria, ni da estructura a la acción, sino por ser aprehendido como fin.

(12) I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. 1, a. 3. "Causalitas tamen finalis secundum ordinem naturæ prior est et radix causalitatis efficientis. Nunquam enim aprehensum obiectum esset ratio efficiendi actus voluntatis, nisi quia finalizat, quia enim finis est bonum... etc.", CONRADUS KOELLIN, In Iam-IIam, p. 1, a. 1. — "Finis est primus in intentione, et hoc modo habet rationem causæ", BAÑEZ, In I<sup>a</sup>m-II<sup>a</sup>m, q. 1, a. 1. Los comentaristas de Santo Tomás son unánimes en este sentido.

El hombre es libre en cuanto a la especificación y en cuanto a la ejecución del acto. No está determinado a conferir a su acto una estructura moral o física señalada de antemano. El hombre puede procurar la especie de su acción. Esto depende del objeto, y del modo de aprehenderla. Según el modo de aprehender el objeto, se constituye una "ratio finalizandi", que confiere estructura a la acción. Luego, como consecuencia lógica de lo dicho, tenemos: para explicar la novedad de una nueva acción, es necesaria pensar en una "ratio finalizandi" especial, que aprehendida como bien apetecido en acto, dé razón de ser a la misma acción.

La perfección del supremo precepto de la caridad, la perfección cristiana eficazmente apetecida como bien sumo de una manera real y efectiva, es lo que confiere razón de ser al ejercicio de los dones. Sólo entonces, el movimiento voluntario antes estructurado por el ideal del bienestar natural de la vida humana, comienza a experimentar una transformación por la nueva especificidad y estructura, originada por el instinto.

En síntesis, para una nueva acción específicamente distinta de las ya existentes, es indispensable una nueva razón de bondad y bien apetecible. Cuando ella está presente, sólo entonces tenemos un nuevo acto voluntario. Por eso, al querer determinar el momento en que los dones entren en ejercicio, debemos señalar la presencia actual de una nueva razón de fin: un nuevo bien que dé especie o estructura a la nueva acción.

Algunos autores como Scaramelli<sup>(13)</sup>, ponían dicha moción de los dones como lo característico del estado místico. La acción del don sería lo sustancial en un grado ya eminente de perfección. Tanquerey<sup>(14)</sup> afirma que un ejercicio prolongado de las virtudes hace "merecer" el ejercicio de los dones. Esto es verdad, pero hay que entenderlo bien. Lo primero no es claro hasta que no se pongan de acuerdo los autores sobre lo qué entienden por estado místico. El ejercicio de los dones, desde el más elemental, ya significa referencia o tendencia a la perfección de la caridad.

Significa el comienzo de la vida espiritual cristiana como tendencia a la perfección. Lo segundo también es cierto, pues aunque un ejercicio prolongado de virtudes morales no siga necesariamente el de los dones, sin embargo es muy difícil que no esté inspirado ya en el deseo de la perfección; ordinariamente, en estos casos, tenemos ya ejercicio de los dones. Para que los dones comiencen a ser capaces de ejecutar acciones es menester reactualizar la consideración práctica del bien divino a alcanzar, bajo la razón formal de bien sobrenatural. Cuando esa razón formal se constituye en bien apetecido en acto, tenemos ejercicio de los dones.

La acción de los dones no está limitada pues solamente al

<sup>(13)</sup> *Directorio*, t. II, p. 129.

<sup>(14)</sup> *Compendio de teología ascética y mística*, n. 1308-11.

ejercicio de la oración, ni se reduce a facilitar la meditación. Esto hacen sobre todo los dones intelectuales (ciencia, entendimiento, etc.). Su acción se extiende a todo el ejercicio de virtudes. Todas las virtudes son elevadas al modo "sobrehumano", del cual ya hemos hablado. Luego veremos la acción de los dones en la vida activa y contemplativa.

f) *La acción de los dones es un acto humano, libre y meritorio.*

El acto del don es un acto humano. El modo divino, o *ultra modum humanum*, que pone el Angélico al acto del don, no le quita su carácter de acto humano. Por eso señalamos sus características de ser un acto humano, libre, realizado con deliberación y meritorio del más alto mérito.

La dificultad se plantea porque muchos autores parecen vacilar frente al acto del don como acto humano, excluyendo las deliberaciones de la voluntad.

Según dichos autores, el acto elícito por los dones: 1º) es efecto de la gracia operante; 2º) excluye toda deliberación de la voluntad.

Tanquerey expone lo siguiente: somos nosotros los que obramos por medio de las virtudes. Pero obra Dios por obra de los dones de un modo superior al humano. Parte de Él la iniciativa; antes de que hayamos tenido tiempo de reflexionar y consultar las reglas de la prudencia nos envía instintos divinos, luces e inspiraciones, que obran en nosotros sin deliberación por parte nuestra, aunque no sin nuestro consentimiento<sup>(15)</sup>. Esta acción impremeditada, instantánea, es según el esclarecido autor efecto de la gracia operante: "no se pone (el don) en ejercicio sino cuando Dios nos concede la gracia actual que se llama operante<sup>(16)</sup>". Según el P. De Guibert los actos de los dones no son libres por ausencia de deliberación: "dicendum erit inspirationes Spiritus Sancti constituti motibus voluntatis indeliberatis, qui præcedunt et præparant motus illos deliberatos, solos liberos et meritorios<sup>(17)</sup>".

En cuanto a esto surgen algunas dificultades: 1º) el mérito es efecto de la gracia cooperante, como enseña Santo Tomás. Si en el ejercicio de los dones interviene la gracia operante con exclusión de la cooperante parece que no hubiera mérito; 2º) en cuanto a la deliberación tenemos que, el acto de los dones es modificar las virtudes, perfeccionándolas. Así el don de consejo perfecciona la prudencia, aun en orden a la deliberación. Excluir la deliberación es asimilar el ejercicio de los dones a las inspiraciones actuales de la gracia, siendo los dones hábitos.

Por otra parte el don de consejo implica deliberación. Los

<sup>(15)</sup> *Compendio de teología ascética y mística*, p. 832.

<sup>(16)</sup> *Ib.*, p. 834.

<sup>(17)</sup> DE GUIBERT, *Theologia Spiritualis*, N° 128, Roma, 1939.



santos han obrado siempre con deliberación; (\*) sin excluir que en ciertos momentos puedan haber recibido iluminaciones especiales de la gracia actual.

La pasividad que los autores ponen bajo el régimen de los dones, no significa quietismo de la voluntad. Es una cosa que debe también ser bien entendida, y que procuraremos explicar.

Veremos sucesivamente: a) la gracia operante y cooperante; b) la deliberación; c) la pasividad bajo el Espíritu Santo.

g) *El don efecto de la gracia. El acto del don es efecto de la gracia operante y cooperante.*

La gracia se distingue, según Santo Tomás, en operante y cooperante. La gracia operante y cooperante es la misma gracia, distinguiéndose según diversos efectos (18). Se llama gracia operante "cum voluntas incipit velle", cuando la voluntad comienza a apetecer el bien; para poner el acto segundo: posesionarse de ese bien, la gracia cooperante.

"In illo ergo effectu in quo mens nostra est mota et non movens, solus autem Deus movens, operatio Deo attribuitur; et secundum hoc dicitur gratia operans effectu in quo mens nostra movet et movetur, operatio non solum attribuitur Deo, sed etiam animæ; et secundum hoc dicitur gratia cooperans (19).

Al reservar la gracia operante para los dones, es porque quizás se ha visto en esta división una jerarquía de grado o de eficacia; por eso se excluye la cooperante como algo inferior. Sin embargo, no es algo inferior; existe sólo una distinción de funciones en el auxilio divino que se adapta según lo que debe auxiliar.

La gracia operante es el auxilio divino en cuanto mueve al acto primo, las potencias humanas; en cuanto pone el acto segundo se llama cooperante. La gracia operante es "Deus movens"; sea en la inicial justificación del impío; sea en los actos elícitos por los hábitos infusos, el *velle inicial*, es por la gracia operante. Para la gracia cooperante reservan los teólogos la ejecución: "cum movemur ad velle —dice Cayetano— est gratia operans; cum vero movemur ad exterius opus est gratia cooperans (20). La gracia operante es pues para el simple apetecer; la cooperante para la acción propiamente dicha.

No es pues la distinción a que aludimos entre lo más y menos fuerte, lo más o menos capaz. Es solamente una diferencia funcional. Son realizaciones diversas de la misma gracia, que procede, ya elevando la capacidad radical de las potencias

(\*) *Nota:* Decimos que los dones no proceden *por* deliberación, sino *con* deliberación. La actuación de los dones por el Espíritu Santo no dependen del libre albedrío.

(18) CAYETANO, In I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. 3, a. 2, ad 4<sup>am</sup>.

(19) I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. 3, a. 2, m. c.

(20) CAYETANO, In I<sup>am</sup>-II<sup>am</sup>, q. 3, a. 2.

poniéndolas en acto *primo*, ya moviendo a la promoción de la actividad sobrenatural, elícita, de las virtudes infusas o de los dones del Espíritu Santo.

No se ve por qué razones vamos a poner gracia cooperante en las virtudes infusas y no en los dones. La promoción de la actividad sobrenatural, elícita por los hábitos infusos (dones o virtudes) pertenece a la misma función ejecutiva de la gracia, por lo que se llama cooperante. La gracia operante perfecciona más como cualidad en la inmanencia de la acción espiritual (conocer, amar); la gracia cooperante, perfecciona en la ejecución, en la posición del acto *segundo*. Perfecciona en la ejecución y puede perfeccionar, tanto en el acto elícito por las virtudes infusas como en el elícito de los dones.

La distinción entre operante y cooperante es bien explícita entre los teólogos. La operante da la elevación de los principios operativos constituyendo la potencia en su última y perfecta actualidad. Da el poseer; no es la operación (21).

En nuestro caso de los dones: a la moción objetiva del instinto, corresponde el *velle* (querer) de la voluntad. Este *velle* es indudablemente efecto de la gracia operante. Por ello el hombre desea la perfección sobrenatural; el deseo de la voluntad endereza a buscar la perfección de la caridad. Tenemos aquí; anterior al ejercicio de los dones —o con un ejercicio latente y rudimentario— la determinación de la voluntad y volición del fin. Con la volición de tal fin y efecto de la gracia operante, tenemos la voluntad constituida en acto *primo* habiendo adquirido la capacidad de querer.

Por la gracia cooperante, la voluntad es movida y se mueve. El secreto de la gracia cooperante es suscitar el movimiento de la voluntad, "in actu exercito". Implica la gracia cooperante una nueva perfección en la misma gracia, que es la capacidad de poner en acto *segundo* la potencia. En los dones, al actuar la gracia cooperante, lo hace después de la elevación producida por la gracia operante. Lo hace ya cuando está asegurada la volición del fin, que es el efecto de aquélla. La gracia cooperante, no significa otra cosa que la aplicación de las potencias ya elevadas a la ejecución de su acto. En esta aplicación de la causa principal es Dios, la instrumental el hombre. En el caso especial de los dones, la acción de la causa principal, posee una razón especialísima de preponderancia, en cuanto suscitan actos que exceden el modo connatural de obrar de las potencias ejecutivas. La instrumentalidad del hombre es mayor en cuanto procede en un terreno a donde se ha visto gratuitamente elevado, y no puede caminar por sus pies.

(21) "...Gratiam cooperantem esse illam per quam applicati a Deo ad opera supernaturalia, nos secundario applicamus nosmetipsos ad eadem opera et consentimus illam... etc." PEDRO DE HERRERA, In I<sup>am</sup>-II<sup>am</sup>, q. 3, ad 2<sup>am</sup>. "Gratia operans sumpta pro auxilio debet esse vis constituens potentiam in ultima et perfecta actualitate actus primi in cuius virtute eliciatur operatio", *ib.*, 1, c.

Ni puede afirmarse que la gracia cooperante que obra en las virtudes infusas, sea igual que la de los dones. En las virtudes infusas, obrando modo humano, la gracia cooperante pone un acto cuyo término especificativo es el bien natural de la vida humana, aunque sin excluir lo sobrenatural. En los dones, mueve a la perfección del supremo precepto del amor. Luego es cooperante, pero en un orden de perfección más elevado.

#### h) *La deliberación.*

Hemos visto que algunos autores ponen como característico de los dones la ausencia de deliberación. Hay aquí otro nudo que se debe procurar desatar.

Deliberar en sentido vulgar, significa buscar las razones para obrar en una u otra forma. En este sentido implica duda, inquisición laboriosa acerca de lo que se debe hacer.

En su significación más formal, deliberación importa un juicio certero sobre aquello a deliberar<sup>(22)</sup>.

Los dones ¿proceden según deliberación de la voluntad o sin ella? El Angélico pone esta deliberación "de agendis", como acto del don de consejo. El don de consejo es auxiliar de la prudencia, según que la prudencia se regule y mueva por el Espíritu Santo. Es necesario al hombre ser dirigido por Dios que comprende todas las cosas en la inquisición del consejo<sup>(23)</sup>. El don de consejo, según esto, amplía las posibilidades de deliberación que tiene la prudencia, pues Dios todo lo abarca: "Deus comprehendit omnia". Juan de Santo Tomás, en un texto ya citado, refuta a Martínez, que pone como acto del don de consejo una iluminación repentina sin deliberación. Por el contrario, el don de consejo recoge más material como elementos de juicio, más de lo que puede recoger la prudencia. El consejo se regula también por don de ciencia<sup>(24)</sup>.

A la pregunta si en el acto del don hay deliberación previa y voluntad de realizar tal obra en concreto o no, respondemos:

Los dones ejecutivos, que son los que realizan "tal obra en concreto" se reglan por la fe y la caridad modificadas por los dones intelectuales, que perfeccionan el orden intencional. La acción de esos dones, no es pues esporádica, sino reflexiva y según el criterio de la perfección sobrenatural.

En el pleno desarrollo del ejercicio de los dones, el sujeto ya ha deliberado y elegido la perfección de la caridad. El sujeto quiere obrar todas las cosas según sea el mejor servicio de Dios.

(22) "Deliberatio duo importat; scilicet, perceptionem rationis cum certitudine iudicii de eo quo fit deliberatio... Potest enim dicere discussionem sive inquisitionem... etc.", *De Ver.*, q. 29, a. 8, ad 1<sup>um</sup>.

(23) *Ia-IIae*, q. 5, a. 1.

(24) *Ib.*, a. 2, ad 2<sup>um</sup>.

En tal estado, todas las acciones humanas de este hombre son elícitas por las virtudes perfeccionadas por los dones. Sin suponer una iluminación repentina e instantánea hay en este sujeto un mejor criterio sobrenatural para juzgar todas las cosas. Habitualmente ve las cosas según el criterio de la perfección sobrenatural, y el bien de las almas. En su obrar práctico se advierte el ejercicio de virtudes: caridad, paciencia, humildad, etc., de modo constante y regular. Los dones purifican las virtudes de modo habitual. Significan un modo de obrar en el hombre también habitual. Es cierto que este hombre que vive en la unión con Dios, recibirá luces especiales sobre lo que debe hacer u omitir. Pero estas luces son inspiraciones actuales de la gracia, con que el Señor premia la constancia en la oración y la fidelidad de todos los días. No pertenecen de suyo al ejercicio de los dones. Pero en realidad pertenecen sí, al régimen del Espíritu Santificador que sopla donde y como le place.

#### i) *Pasividad.*

Lo característico de los dones es el estado de pasividad que el hombre adquiere para seguir la moción del Espíritu Santo.

Pasividad viene de *passio*, pasión, que quiere decir recibir. Estado pasivo es el de recibir; potencia pasiva, capacidad de recepción. Pasivo en este sentido se opone a activo, que significa actividad, ejecución. En los dones se habla de pasividad pero en un sentido especial. Significa que el alma, no tanto se mueve por sí misma, como es movida por el Espíritu Santo: "Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam." Tu Espíritu bueno me conducirá a la tierra santa (*Ps.* 142, 10).

No debemos introducir en esto la imaginación, so pena de caer en el quietismo. Los dones, o mejor el Espíritu Santo, suscita actividad, y gran actividad como se ve en la vida de todos los santos. La pasividad indica más bien un cambio en el modo de dicha actividad.

La gracia cooperante no pone obstáculos a la pasividad. Hemos dicho que no significa disminución en el auxilio divino, sino simplemente la forma del mismo. La operación está ya especificada, y la potencia elevada para alcanzar aquella especificación, por la gracia operante. La gracia cooperante ayuda a poner un acto que es obediencia a la moción del Espíritu Divino. La pasividad no supone quietismo; supone obediencia para un obrar más elevado. Es para esta obediencia que el hombre es perfeccionado por los dones. Esta obediencia le lleva al ejercicio cada vez mejor de todas las virtudes. Le hace trabajar con mayor eficacia en la salvación de sus semejantes, o en sus propias tareas profesionales. Al decir que el hombre es instrumento del Espíritu Santo debe tenerse en cuenta lo que enseña Santo Tomás: "Tale autem instrumentum (inanimatum) non est homo; sed sic agitur a Spiritu Sanc-

to quod etiam in quantum est liberii arbitrii" (25).

La pasividad es gradual, a medida que los dones van purificando y modificando las virtudes. La raíz de la pasividad está en la especificación, en cuando ya no atiende a las reglas humanas, sino a la fe y al Evangelio en su vida y en su acción.

Para esto es elevado por la gracia operante, y así elevado a un nuevo *velle*, que excede las fuerzas de su sola naturaleza, obra con su libre albedrío, el auxilio eficaz de la gracia cooperante, que le mueve a la obediencia del Espíritu Santo.

Sin dejar su modo divino, el acto es humano, libre y meritorio.

**COROLARIO.** *Los dones aparecen raras veces en el hombre en estado de gracia porque la voluntad tiende a la perfección de un modo remiso e imperfecto.*

En la moral tomista toda acción humana está como suspendida del último fin o del fin propuesto como último. El *bonum* que finaliza la acción, es la que le da razón de ser. Si el principio ejecutivo se muestra remiso y no despliega su capacidad de acción, eso depende o por defecto interno o porque la razón de apetibilidad no es bien explícita. La naturaleza nada hace sin razón suficiente de ser; un bien no suficientemente apetecido, cuya razón de bondad no aparece lo suficientemente clara para ser apetecida en acto, no puede promover el orden ejecutivo.

El modo de obrar remiso de los dones, puede ser un indicio de pereza o displicencia por parte de la voluntad. Siempre será verdad que todo lo tenemos de parte de Dios. Lo que falta es la parte nuestra, que practicando un conformismo suicida no cultiva los "talentos que Dios le ha dado".

Sin embargo, ordinariamente los dones obran de un modo latente, más o menos pronunciado, modificando el modo conatural de las virtudes.

Así se explica porqué los autores espirituales han insistido tanto en la importancia de los deseos de perfección.

El hombre debe pedir la gracia de Dios; poniendo de su parte, con el auxilio ordinario de la gracia, todo lo que puede poner, Dios no faltará de darle el *velle* eficaz y los medios para cumplir su vocación sobrenatural de hijo de Dios.

(25) Ia-II<sup>æ</sup>, q. 68, a. 2, ad 2<sup>um</sup>.

## CAPÍTULO XI

### LA GRACIA EN LA ACCIÓN DE LOS DONES

#### a) *La gracia, auxilio divino.*

Los dones, como todos los hábitos infusos, son infundidos por Dios conjuntamente con la gracia santificante. Pertenecen pues al acervo de principios operativos, que son correlativos al estado de gracia. Los teólogos, en los últimos siglos, han fluctuado un poco al incluirlos entre los hábitos operativos que siguen a la gracia habitual pensando que serían más bien gracias *gratis datae*. Hoy ese criterio ha sido definitivamente abandonado. Los dones son hábitos, infusos con la gracia habitual.

La operación de los dones, la más elevada entre las operaciones de que es capaz el hombre, se debe a la acción de la gracia. Los autores la consideran en relación con la gracia operante y cooperante.

Según el Padre Guibert los dones deben recibir mociones indeliberadas (1). El P. Garrigou-Lagrange afirma que el acto de los dones procede por la gracia operante (2). Queda por resolver cómo procede la gracia operante, y si debe ponerse dicha gracia excluyendo la cooperante o no. El acto del don es un acto complejo, y posee diversos momentos en los cuales debemos poner la atención. Precede la moción del instinto que es pre-operativa, precediendo a la ejecución. Esta moción del instinto no presenta dificultades: es efecto de la gracia operante. Después, en un segundo tiempo, tenemos la ejecución propiamente dicha, el acto del don.

Este acto requiere ciertas disposiciones previas: no quiere decir que esas disposiciones exijan el ejercicio de los dones. Es el mismo Espíritu Santo que dispone, da aptitud y mueve. Dichas disposiciones son necesarias, pues no es un acto elícito a la medida del hombre. Es acto de un hábito especial, que no debe confundirse ni con el de las virtudes, ni identificarse con las iluminaciones o mociones actuales de las mismas virtudes, encargado de llevarlas a un modo de obrar más perfecto. No es dicho acto repentino; requiere un período de gesta-

(1) *Theologia Spiritualis*, N° 128, Roma, 1939.

(2) *Perfection chrétienne et contemplation*, t. I, p. 365.

ción, en que se hace posible después de un período de desarrollo, en que la actividad humana entra cada vez más en el régimen del Espíritu Santificador.

En el período de gestación, debemos reconocer la acción de gracias actuales cada vez más eficaces, que van disponiendo hasta hacer posible el ejercicio habitual de lo que es un hábito. Vamos a ver ahora la intervención de la gracia operante y cooperante, en orden a la acción.

La gracia operante y cooperante es la misma gracia distinguiéndose según diversos efectos. Es el mismo Dios el que obra en nosotros *velle et perficere*.

En cuanto a la distinción entre la gracia operante y cooperante se dan diversas sentencias en que todas tienen algo en vigor.

1º La gracia operante es algo extrínseco, el beneplácito divino que nos mueve a la operación (3).

2º La gracia operante es la operación nuestra sobrenatural en cuanto causada por Dios. Cooperante de la misma operación en cuanto producida por nosotros como causa segunda subordinada a Dios (4).

3º La gracia operante es cada una de nuestras buenas acciones sobrenaturales indeliberadas. La cooperante es el principio de las deliberadas (5).

4º Todo buen pensamiento repentino ante toda premeditación es efecto de la gracia operante, y toda volición buena sobrenatural de la gracia cooperante.

5º Santo Tomás: la división entre operante y cooperante se refiere tanto al auxilio actual como al habitual: 1º Si se toma por el auxilio actual operante, en todo acto interior de la voluntad cuando la voluntad es movida. Cooperante: en todo acto exterior cuando la voluntad se mueve (6). 2º Si se toma por el auxilio habitual: operante, en cuanto justifica y sana. Cooperante en cuanto es raíz del acto meritorio.

Gracia operante y cooperante es el mismo auxilio divino que causa físicamente nuestra justificación, da capacidad para el acto meritorio, y nos ayuda a poner la acción. No se trata de dos gracias específicamente diferentes. Operación y cooperación son funciones de la misma gracia habitual o actual.

La gracia habitual se llama operante en cuanto es principio formal de justificación. Cooperante en cuanto es principio radical de acto meritorio. De ella dice Santo Tomás: "non agit in animam effective seu formaliter (7)". Juan de Santo Tomás

(3) DURANDO, *In II Sent.*, d. 26, q. 3.

(4) EGIDIO ROMANO, *In II Sent.*, d. 26, q. 3.

(5) CURIEL, *In tract. de Gratia Actuali*, citado por JUAN DE SANTO TOMÁS.

(6) Ia-IIª, q. 3, a. 2.

(7) Ia-IIª, q. 3, a. 2, ad 1<sup>um</sup>. R. GARRIGOU-LAGRANGE, o. p., *De Gratia*, p. 141.

muestra la operación y la cooperación, como dos oficios del mismo hábito (8).

En el orden de la gracia actual, tenemos también funciones de la misma gracia actual. Los teólogos ponen distinción numérica entre la gracia actual operante y cooperante. En cambio no la ponen en la gracia habitual. La razón estriba en que la distinción de funciones en la gracia actual es una distinción real, entre dos formas de auxilio numéricamente distintas. En el caso de la habitual sólo tenemos distinción de razón entre dos oficios de la misma estructura formal.

Lo formal de la distinción entre ambas, que señalan los tomistas, es que en la operante, la mente es movida por Dios, y no se mueve; en cambio por la cooperante "dicitur illa operatio in qua solum movetur mens a Deo; non autem movet seipsam... gratia autem cooperans dicitur illa operatio seu concursus Dei, in quo voluntas se movet ex deliberatione, et non solum est mota" (9).

Tenemos que operante se dice cuando la mente se tiene como solamente movida; cooperante cuando la mente se mueve y es movida (10). Luego cuando en el orden sobrenatural movémonos *ad velle*, al primer deseo o intención de la voluntad sin otro preexistente, tenemos la gracia operante. Cuando la voluntad sale de su acto inmanente.

Para lanzarse a la acción, tenemos la gracia cooperante.

Agrega el Cardenal Cayetano que la voluntad aun en su *velle* inicial no puede ser solamente movida, pues entonces no sería libre. El *velle* de la voluntad es una perfección inmanente en la misma que le perfecciona como cualidad. La gracia operante enriquece el *velle* de la voluntad (el deseo voluntario) enalteciéndole en su objeto (deseo de la perfección sobrenatural); elevando su eficacia (dándole capacidad especificativa del movimiento voluntario, y perfeccionando de ese modo la inmanencia misma del acto). El *velle* procede pues vitalmente de la voluntad. La gracia operante es un inapreciable obsequio del Padre de las Luces que aumenta notablemente las capacidades de acción.

Con la gracia operante hacemos lo que queremos según dice Cayetano: "Facere ut velimus non contingit uno modo sed duobus; scilicet, ut velimus movendo nos ipsos ad hoc; et ut velimus tantum ab ipso Deo (11)". Hacemos lo que queremos, movidos por nosotros mismos a aquéllo y movidos por Dios.

Esto último corresponde a la gracia operante; lo anterior a la cooperante. La gracia cooperante se distingue de la operante en que no hay una nueva elevación o modalidad en el *velle* inicial de la voluntad. La gracia cooperante acom-

(8) *Cursus Theologicus*, t. VI, p. 815, ed. Vives.

(9) *Ib.*, *De Gratia*, p. 801.

(10) CAYETANO, *In Iam-IIam*, a. 1, q. 3, a. 2, n. 1.

(11) *Ib.*, n. 2.

pañía al ejercicio de la actividad humana pero sin modificar la capacidad radical operativa que actualmente encuentra. Es el obrero que trabaja con el material que actualmente posee. En cambio, por la gracia operante tenemos una nueva elevación en la capacidad radical de acción. Por eso la voluntad se dice *mota a Deo*. Ordinariamente esta elevación viene del hombre en cuanto le ha pedido reiteradas veces en la oración: "petite et accipietis; pulsate, et aperietur vobis". Por tanto en uno y en otro caso la voluntad procede vitalmente a su acto, sea enriquecida de Dios, con favores más excelentes, sea menos, con auxilios más ordinarios. Dios es causa del acto voluntario libre en cuanto libre y procede vitalmente de la voluntad.

En la *volición del fin*. Según Cayetano, dice Gonet, la volición del fin es de la gracia operante. Todo acto libre de la voluntad, aun si es la primera volición del fin, es de la gracia cooperante.

Según Cayetano <sup>(12)</sup> la voluntad no se determina ni aplica a la volición del fin si no es aplicada por Dios. Razón: no se aplica a tal volición del fin por el previo deseo de ese fin, luego es movida por Dios. Y es libre porque puede disentir de tal deseo. Para Gonet la voluntad se mueve en la última volición del fin virtualmente porque quiere desearlo y alcanzarlo <sup>(13)</sup>.

#### b) *Aplicación.*

En nuestro caso (de los dones) hay, por la práctica de virtudes, lecturas, un conocimiento confuso del fin que es la perfección; el hombre de hecho conoce ya aunque de modo genérico e ineficaz este fin. Por la gracia actual ordinaria que acompaña al ejercicio de virtudes (cooperante) el hombre adquiere un conocimiento más o menos teórico de la perfección, y aún puede adquirir un deseo ineficaz de la misma. La volición del fin eficaz y formal es ya efecto de la gracia operante: "Deus movet et voluntas non se movet." Pero la voluntad no pierde su libertad, pues nadie la pierde al aumentar sus posibilidades de acción. No ataco la libertad de un peatón cuando le ofrezco un automóvil para proseguir su camino. Sólo nuestra miopía puede plantear en este caso el problema de la libertad. Dios con la gracia operante, con un socorro gratuito y precioso, acude a la voluntad que se debate en la indigencia. La voluntad puede disentir de tal volición, agrega Cayetano <sup>(14)</sup>. Podemos disentir, como el mendigo puede rechazar una limosna que se le da.

La gracia operante, al dar el *velle*, el deseo eficaz del fin sobrenatural, pone a la voluntad en nuevas condiciones ope-

<sup>(12)</sup> *Ib.*, n. 4.

<sup>(13)</sup> *Clypeus Thomisticus, de Gratia*, disp. 3, a. 2.

<sup>(14)</sup> "Est liberum quia potest dissentire a tale velle" *Ia-IIæ*, q. 3, a. 2, n. 2.

rativas, a donde puede ejercer su libertad con mayor amplitud. Dios mueve *ab intrinseco*, dicen los tomistas, corroborando y aumentando la libertad. Deseo eficaz decimos, para indicar el *velle* que es capaz de especificar el orden ejecutivo y suscitar el ejercicio de los dones.

En síntesis tenemos: *Gracia operante*: a) Cuando la voluntad comienza a desear; en el *velle* inicial. b) Cuando el bien no mueve en virtud de una moción precedente. c) Cuando la voluntad es movida por Dios, y no se mueve por sí misma. d) Cuando las potencias son movidas al acto *primo*. *Gracia cooperante*: a) Cuando la voluntad se mueve en la elección de los medios para el fin. b) Cuando las potencias se mueven por sí mismas al acto. c) Si lo hacen por un acto precedente. d) Cuando se mueven poniendo el acto *segundo*.

La distinción entre gracia operante y cooperante no es distinción entre dos especies de gracia diferentes. Es una *distinción funcional*, de funciones distintas de la misma gracia. Se llama operante, dice el Angélico en las Sentencias, en cuanto causa el ser divino en el alma; cooperante, según que es principio de actos meritorios <sup>(15)</sup>.

La gracia operante no obra efectiva sino formalmente, en cuanto la forma algo hace en el sujeto, como la blancura hace blanco al sujeto <sup>(16)</sup>. Santo Tomás nos dice que la gracia cooperante sea principio de actos exteriores, oponiéndole a la operante *re a re*. Dice que la gracia se dice cooperante en cuanto causa movimiento extrínseco o intrínseco. Y añade, no se dice cooperante por la primacía del libre albedrío con respecto a la misma gracia, sino por su intervención en el acto: "Sic dicitur cooperans non propter principalitatem liberi arbitrii ad gratiam, sed propter principalitatem actus ad actum" <sup>(17)</sup>.

La distinción entre gracia operante y cooperante no es distinción específica entre dos gracias diferentes; no difieren en la esencia sino con distinción de razón (*II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 1): Son dos efectos de la misma gracia (*I<sup>a</sup>-II<sup>æ</sup>*, q. 3, 2, a. 4<sup>um</sup>).

La distinción aludida es simplemente funcional, entre dos funciones diferentes de la misma gracia, que es recibida como perfección formal, y como principio de actos meritorios. Puede valer una comparación: un título honorífico es una perfección formal que se añade al sujeto, y puede ser a la vez principio de actos especiales. La gracia no es sólo título habilitante, sino principio de la capacidad de obrar. Tal perfección formal, eleva la capacidad radical del sujeto en orden a la operación.

<sup>(15)</sup> "Prout esse divinum in anima operatur, secundum quod gratum facit habentem... et per ipsam gratiam cooperantem significatur ipsa gratia secundum quod opus meritorium causat". "Alio modo secundum quod gratia operans prout causat voluntatis actum; et cooperans secundum quod causat exteriorem actum in quo voluntas completur". *In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 5.

<sup>(16)</sup> *II Sent.*, d. 26, 2. 1, a. 5, a. 5, ad 2<sup>um</sup>.

<sup>(17)</sup> *Ib.*, ad 4<sup>um</sup>.

Los teólogos afirman que en esta elevación radical de las potencias el entendimiento y voluntad quedan aplicados en acto *primo* para su operación sobrenatural (18).

Las acciones humanas son de dos clases: immanentes y transeúntes. Conocer, amar, acciones ilícitas del entendimiento y voluntad, son de la primera clase; construir una mesa o escribir son de la segunda. La acción inmanente perfecciona la voluntad *per modum qualitatis*. La acción verdadera es la transeúnte en que hay una verdadera operación. Esta distinción es necesario mantenerla. La acción verdadera que supone movimiento es la transeúnte. La inmanente no posee los elementos de estructura de la acción propiamente dicha (19).

Entre los dones, no todos son ejecutivos en sentido propio. Algunos perfeccionan más la parte inmanencial de la actividad humana; otros por el contrario la ejecución. El don de entendimiento, por ejemplo, perfecciona solamente la acción inmanente de conocer. Tiene sólo una acción virtual; en esto se distingue de la fortaleza que al perfeccionar la virtud homónima posee formalmente acción.

Los dones, unos son intelectuales: entendimiento, sabiduría, ciencia y consejo; perfeccionan los actos immanentes de conocer y amar. Su acción es modificar la inmanencia de aquellas operaciones espirituales que perfeccionan como cualidades.

Los restantes dones: piedad, fortaleza y temor de Dios, perfeccionan una acción transeúnte; la acción predicamental, que fluye del sujeto es extra. Todos los dones obedecen en primer lugar a una moción de la gracia operante. El *velle* inicial de la perfección sobrenatural, y la intención eficaz de la voluntad en efectos de la gracia operante. La moción llamada instinto del Espíritu Santo, es moción especial del Espíritu Divino. Es gracia operante porque la voluntad comienza a desear una cosa nueva, y tiende efectivamente a la perfección del supremo precepto. Los actos de conocimiento y de amor, como perfecciones immanentes, que no son propiamente acciones, basta para ellos la gracia operante. En los dones ejecutivos tenemos acción transeúnte; luego requieren, además de la operante, la gracia cooperante para el ejercicio de su actividad. En las potencias ejecutivas que deben moverse en el plano de la acción predicamental, es indispensable la función cooperante de la gracia actual.

Puede objetarse que lo mismo ocurre en las virtudes intelectuales. Toda virtud intelectual necesitaría gracia operante y no cooperante. Respondemos que no es el mismo caso. En las virtudes intelectuales, como en las virtudes infusas moviéndose

(18) P. HERRERA, In Iam-IIam, *De Gratia*, p. 144.

(19) La acción inmanente es acción por analogía. Formalmente no puede ponerse como acción predicamental, *Cursus Philosophicus*, t. I, p. 626. — En otros lugares agrega: no es formal y físicamente acción; sólo virtualmente puede ser transeúnte, *Cursus Philosophicus*, t. III, p. 195. En sí requiere movimiento en el mismo agente, *ib.*, t. II, p. 308.

modo humano, no hay elevación del acto por la gracia operante. La voluntad procede por el dictamen de la razón, *ex se*. Luego solamente hay una función de cooperación por parte de la gracia, que aplica las potencias a la ejecución. La cooperación se da por parte del ejercicio; pero no modifica o lo hace muy poco, la inmanencia de los actos de conocer y amar. En cambio en los dones, la gracia operante, modifica la inmanencia de los actos susodichos. Después viene la aplicación de las potencias a la operación.

Los autores que hemos mencionado excluyen la gracia cooperante de los dones porque "voluntas movet se ad volendum". Sin embargo, no hay ningún inconveniente, si ya es apta la voluntad por la moción de la operante. Por la gracia operante, la voluntad queda apta para moverse por la moción del Espíritu Santo. El principio de la acción es el Espíritu Santo, la llama de amor viva, que misteriosamente transforma, eleva y enriquece el corazón del hombre. Para la ejecución propiamente dicha, en cuanto el don procede en el género de la acción, es necesario la gracia cooperante, o por lo menos poner en la gracia operante, *formaliter eminenter*, las perfecciones de la gracia cooperante.

Sacando la gracia cooperante de los dones, se ha querido establecer un principio de distinción entre aquéllos y las virtudes infusas. Pero la distinción en las mociones respectivas se salva perfectamente por la perfección de la gracia operante que eleva en los dones, y no en las virtudes infusas.

Resumiendo con Juan de Santo Tomás (20): en el género de la gracia actual, la gracia operante es aquella en que la mente es movida sólo por Dios, y no se mueve a sí misma. Y porque en este acto se constituye en principio activo de los demás, decimos que le pertenece el acto interior. Cooperante es aquella operación o concurso divino en el cual la voluntad se mueve *ex deliberatione*, y no sólo es movida.

En el caso de los dones tenemos: a) en todos los dones: moción de la gracia operante, elevando intrínsecamente el acto interior de la mente (entendimiento y voluntad); b) en los dones ejecutivos: moción de la gracia cooperante, para moverse la voluntad, en un nuevo plano de posibilidades, a que ha sido elevada por la moción anterior.

Hemos insistido en que la operación y cooperación son funciones de la misma gracia, para que se advierta mejor la riqueza de matices del auxilio divino y la forma en que Dios provee a la indigencia del hombre.

En la marcha del hombre en el camino de la perfección todo depende del Espíritu Santo, que es el único capaz de introducirle en la tierra perfecta (*Ps.* 152, 10). La acción de la gracia en la acción humana es un don de Dios muy grande. El hombre debe pedirlo con humildad y confianza.

(20) JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theologicus*, q. CXI, De Divisione Gratiae, t. IV, p. 801.

## CAPÍTULO XII

## LA VIDA ACTIVA

a) *Concepto general.*

La expresión vida activa sirve para caracterizar un género de vida especial. La vida es acción, dicen Aristóteles y Santo Tomás, actividad *ab intrinseco*, que tiene en el mismo sujeto móvil el principio del movimiento. Al distinguir diversos modos o especies de vida, distingo diversos modos o especies de acción. Cuando hablo de vida vegetativa, me refiero a aquel modo de acción que es el movimiento de aumento o disminución, inmanente en el mismo sujeto que lo realiza. Todo movimiento vital, es inmanente. Cuando digo vida sensitiva, me refiero al movimiento de la sensibilidad; cuando hago alusión a la vida espiritual, me refiero a los actos específicamente espirituales, cuyo sujeto es la *mens humana*, de conocer y amar.

Dentro de las diversas formas de actividad la teología reconoce dos formas madres o genéricas de actividad: la contemplativa y la activa. Santo Tomás dice que las dos grandes divisiones que conviene hacer de la vida del hombre son la vida activa y la contemplativa<sup>(1)</sup>. Esta división ya era conocida y vulgarizada en su tiempo, por la predicación oral y los escritos de los Santos Padres. El angélico, en *sed contra*, pone un texto de San Gregorio que fué sin duda el primer maestro de vida espiritual en todo el Medioevo: “*Duæ sunt vitæ in quibus nos Deus omnipotens per sacrum eloquium erudit, activa videlicet et contemplativa*”<sup>(2)</sup>.

Cada una de estas vidas significa, como hemos dicho, un modo de acción especial. En el primer caso tenemos la orientación hacia la contemplación de Dios, de la verdad; en el segundo se orienta hacia la acción exterior, cuyos órganos ejecutivos son las virtudes morales, como lo dice el mismo Santo To-

(1) “*Quia enim homines præcipue intendunt contemplationi veritatis, quidam vero intendunt principaliter exterioribus actionibus, inde est quod vita hominis convenienter dividitur per activam et contemplativam*”, II<sup>a</sup>-II<sup>æ</sup>, q. 179, a. 1.

(2) *Ib.*, y agrega: *Divisio ista datur de vita humana quæ quidem attenditur secundum intellectum. Intellectus autem dividitur per activum et contemplativum... etc.*” ad 2<sup>um</sup>.

más<sup>(3)</sup>. La vida activa es pues en sentido lato, un modo que la actividad humana adquiere, dirigida por la prudencia y ejecutada por las virtudes encargadas de la praxis. Excluimos de su concepto todo voluntarismo irracionalista; es el entendimiento el principio raíz, tanto del conocimiento como de la acción<sup>(4)</sup>.

Este modo de concebir la actividad humana, fuera de todo romanticismo, de todo voluntarismo fundado en el sentimiento, afirma la primacía de la inteligencia en todas las esferas de la vida humana, y tiene su fundamento en el mismo modo de ser, y obrar de la naturaleza humana.

Cada naturaleza, en efecto, desarrolla, en el movimiento inmanente de su evolución, un modo de ser determinado, y su correlativo modo de obrar. Toda naturaleza orgánica se mueve, aunque en una dirección determinada; la naturaleza humana, al exceder el plano de lo orgánico, es libre, y no está determinada *ad unum* en su modo de obrar. La naturaleza intelectual tiene un modo de obrar analógico, poseyendo el privilegio de la libertad. Por esta misma estructura analógica podemos encontrar en la naturaleza humana una múltiple variedad de funciones vitales, pero que culminan en una función llamada específica, la más propia y connatural a dicha naturaleza.

Las direcciones fundamentales de la vida humana esbozadas en las grandes metafísicas de la antigüedad son consignadas con perfecta claridad por Aristóteles: una dirección a lo agradable: *ἡδονή*; otra es la virtud *ἀρετή*; otra la *φρόνησις*; la vida del entendimiento<sup>(5)</sup>. En la ética platónica, la *phronesis* resume todas las formas de actividad racional o intelectual. Aristóteles en cambio separa la actividad puramente contemplativa (*θεωρητικὸς βίος*) reservando la *φρόνησις* para la actividad práctica de la razón.

Éstas son las dos grandes esferas en que se despliega la actividad del hombre en cuanto es racional: la vida contemplativa, que termina en la contemplación de Dios, y la vida activa, que es la vida de la razón práctica, el trabajo del hombre en el mundo. Unidas a las más altas formas del pensamiento helénico está la valoración crítica de estas dos formas-madres de la actividad humana. Debemos consignar que en ambos casos se trata de actividad humana. La práctica es actividad humana, siempre que sea dirigida por la razón.

(3) II<sup>a</sup>-II<sup>æ</sup>, q. 179, a. 2.

(4) “*Proprie dicuntur humanæ quæ ex voluntate deliberata procedunt*”, I<sup>a</sup>-II<sup>æ</sup>, q. 1, a. 1.

(5) JÆGER, *Aristóteles*, pp. 101-103, trad. esp.: Para Sócrates la *phronesis* significaba el poder ético de la razón, sentido modelado sobre el lenguaje ordinario, al que Aristóteles devuelve sus derechos en la *Ética Nicomaquea*, *ib.*, p. 102.

b) *Actividad racional.*

La división entre vida contemplativa es una división que pertenece en propiedad a la acción humana (6), pertenece al hombre en cuanto ser racional. Son acciones humanas, dice Santo Tomás, las que proceden de la voluntad deliberada (7). Voluntad deliberada es la que obra por la razón. Tal género de acciones es lo que podemos caracterizar como racional. El santo separa de las acciones racionales otras que no participan de este carácter, y que denomina acciones del hombre. Vida activa no es pues cualquier género de obrar humano, sino solamente aquél dirigido por la razón práctica y elícito por las virtudes morales. No entra en este concepto la totalidad de las acciones del hombre; solamente le pertenecen aquellas que han pasado por los estadios de la elección e intención.

Cuando hablamos de vida activa en los santos, nos referimos a una acción regida por la prudencia y la caridad. Lo primero nos dice claramente la intervención del elemento racional que dirige.

Lo racional puede ser de dos maneras: una esencial, la otra por participación. Racional por esencia, es el ejercicio de nuestras facultades intelectuales, la actividad dirigida por la razón, es racional por participación. Según Aristóteles este concepto de actividad racional, está íntimamente vinculado a la perfección o felicidad del hombre. La vida activa realiza en cierta esfera la *eudemonia* humana (8), la actividad de la razón no es producir como lo quiere el pragmatismo (Dewey), un conocimiento utilizable; al contrario es un conocimiento que utiliza, porque conoce con claridad la razón de ser y el valor humano de sus realizaciones. El cartesianismo, por su parte, deja la voluntad en una zona oscura donde elabora su moral provisional (9); la dirección de la razón se agota antes de determinar intencionalmente la estructura del acto voluntario. Para Santo Tomás es el principio intelectual el que organiza todas las zonas de la actividad humana, ordenándolas a la contemplación y a la convivencia humana. La actividad racional es una actividad dirigida por la razón, y una actividad autónoma, porque en el mismo sujeto activo están los principios de acción. La autonomía consiste en que

(6) II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 179.

(7) I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 1, a. 1. "Ordinare in finem est ejus quid seipsum agit in finem"; I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 19, a. 2, ad 2<sup>um</sup>.

(8) Rationalis est duplex: unum quidem participative in quantum scilicet persuadetur et regulatur a ratione. Aliud vero est rationale essentialiter quod habet ex se ipso ratiocinari et intellegere", *In I Eth.*, 1. c., 10, n. 126.

(9) *Discours de la Méthode*, cap. 3.

el mismo sujeto activo conozca los fines de su actividad, y posea los principios de la misma. Rousseau y el romanticismo, confunden autonomía de la voluntad con la movilidad de un sujeto irreflexivo capaz de movilidad. El hombre es libre según ellos, cuando la voluntad está desligada de las exigencias intelectuales de la acción. Por eso, decimos, reducen al hombre libre a un simple sujeto capaz de movimiento espontáneo, pero irreflexivo.

Esto entraña la despersonalización del hombre y deshumanización de su obrar.

La autonomía, o el obrar autónomo, requiere y exige el elemento intelectual. La jerarquía del ser autónomo, es conocer su actividad. La actividad autónoma es prerrogativa de la actividad racional; y justamente es la parte racional la que hace la autonomía. "Illa ergo quia rationem habent seipsa movent in finem."

Hay, pues, en esta actividad racional una auto-ordenación de las acciones humanas según una finalidad que se conoce. Este conocimiento práctico es la raíz de la autonomía, por eso es responsable, y tiene la dignidad del mérito.

Los que en nombre de la libertad impugnan el racionalismo de la acción voluntario, no tienen en cuenta la distinción que existe entre autonomía *αὐτόνομος* y *αὐτόματος*. Autónomos significa que tiene en sí mismo su propia ley, que conoce su propio obrar; autómatos significa que se mueve espontáneamente, por sí mismo, pero sin conocimiento de su obrar; el obrar indicado por la palabra autómatos, significa la ausencia del elemento racional en la estructura de la acción. El auto-dominio intelectual de la acción es una perfección de la misma, y debemos rechazar las tendencias voluntaristas que rebajan la acción humana a una mera espontaneidad. Autonomía es una especie de la espontaneidad. El animal es espontáneo; el vegetal posee su espontaneidad; el hombre y el ángel son autónomos, porque poseen la ley de su acción. La ordenación de la acción hacia un fin, vale decir la posesión de aquella ley que hace obrar, es la razón de la autonomía.

Por eso decimos que la actividad dirigida por la razón es perfectamente autónoma, y por lo demás la única que posee autonomía.

La vida humana racional posee pues un contenido de razón que la hace propiamente humana. Es la doctrina constante de Santo Tomás. Tal contenido de razón dirige y da forma a los dos modos específicos de actividad propios del hombre. En la vida contemplativa, orienta racionalmente la vida intelectual, hacia la contemplación; en la vida activa da el modo humano a la actividad del hombre, en toda la esfera de su quehacer mundano; la inteligibilidad del hacer, va ligada a la misma dignidad del obrar que es propio de la persona humana.



c) *Actividad irracional.*

En Erasmo de Rotterdam aparece la apología de la actividad irracional; el *Elogio de la Locura* se reproduce en el romanticismo con la valoración de la actividad espontánea contra la autonomía. Las diatribas contra la razón están en boca de Lutero, y todos los grandes de la Reforma y del Humanismo.

Ya hemos distinguido las dos grandes vertientes en que Santo Tomás distingue la actividad del hombre: la acción humana se distingue de la *actio hominis*, que pertenece más bien a la sensibilidad. Santo Tomás determina el verdadero valor humano de lo que había de enaltecer hipertrofiando el romanticismo. "La actividad irracional escapa al concepto propio de la vida activa. "La vida voluptuosa, —dice Santo Tomás—, no pertenece a la vida activa que es según la razón: secundum rationem" (10). Igual es para el Estagirita, ésta pertenece a un nivel humano inferior; es la vida específicamente animal, que quiere la complacencia sensible. La dignidad de la acción humana, es sacada según el fin; el objeto que incorpora a la esfera de la personalidad, es raíz de su estimación como valor humano y formalmente meritorio. Este objeto o fin a que tiende la actividad humana, es el bien que propone la razón. El bien de la razón especulativa es alcanzado por la vida contemplativa; el bien de la razón práctica por la vida civil o activa; entre las dos consuman la totalidad de bien que es posible en el hombre. La vida voluptuosa pone su finalidad en algo que no pertenece propiamente al hombre, tal es la delectación sensible (11). La delectación de los sentidos sin regulación ni dirección de la razón, hecha a base del ejercicio espontáneo de las facultades naturales es común al hombre y a las bestias; "de donde, —agrega Santo Tomás— en el mismo lugar de la *Ética Nicomaquea*, la multitud de hombres que ponen su fin en tales delectaciones sensibles son absolutamente bestiales: videntur omnino bestiales". Tal es el modo de actividad, que después de romanticismo se identifica

(10) I<sup>o</sup>-II<sup>o</sup>, q. 179, a. 2, ad 3<sup>um</sup>, "Omnia studia humanarum actionum si ordinentur ad necessitatem præsentis vitæ secundum rectam rationem pertinent ad vitam activam, quæ per ordinatas actiones consulit necessitati vitæ præsentis; si autem deserviant concupiscentiæ cuiuscumque, pertinent ad vitam voluptuosam, quæ non continetur sub vita activa".

(11) "Vita ergo voluptuosa dicitur quæ finem constituit in voluptate sensibili. Vita vero civilis dicitur quæ finem constituit in bono pratico rationis; puta in exercitio virtuosorum operum. Vita autem contemplativa quæ constituit finem in bono rationis speculativæ, vel in contemplatione veritatis", *In I Eth.*, l. c., 5, n. 59. La vida contemplativa pertenece al entendimiento especulativo; la activa, teniendo también su raíz en el entendimiento se distingue de la voluptuosa o sensible. Es la vida del entendimiento práctico, l. c., q. 179, a. 1 in corpore.

con la libertad. Es para Santo Tomás un modo de actividad que debe ser superado por la incorporación de todas esas fuerzas de la sensibilidad dispersas al orden de la razón. Igualmente el comentario de las *Sentencias* excluye la vida voluptuosa del concepto de vida activa (12). La vida activa es una actividad racional que excluye la operación *inordinata* como llama el Angélico a la voluptuosidad. Al rechazar de la vida activa el elemento irracional no quiere el Santo Doctor reducir el hombre a una máquina de un solo tipo de actividad, que siempre obre según la perfección que puede pedir la razón. No olvida que el hombre es un ser sensible, y que la misma prudencia pide que se contemple este carácter también. La sensibilidad, sin violencia puede incorporarse a las exigencias de la razón, que armonizan todas las fuerzas del hombre en una auténtica interpretación del humanismo. La razón contempla todas las modalidades del obrar humano en toda su latitud. Hay una moderación necesaria en todas las esferas que expresan el modo de ser del hombre; así por ejemplo no nos debe extrañar si hay una virtud como la eutrapelia que modera la actividad humana en el juego (13). El concepto de vida activa se desarrolla así dentro de un sano humanismo, en que lo excluido es aquello que cae fuera del quehacer que de algún modo es propio del hombre. Al hablar de moderación de la razón, no nos referimos a una cosa rígida, una acción que sería de suyo violenta para la totalidad de las acciones humanas. La regulación de la razón no implica dureza o aspereza en el obrar del hombre; solamente un pseudo-humanismo, que despoja al hombre de sus valores más altos, ha podido soñar esto. La actividad irracional, al caer fuera de la esfera de la razón, no es ordenable al bien honesto, no realiza la honestidad humana, y al no realizarla, no puede incorporarse a la noción de vida activa. Entendamos bien que al excluir la voluptuosidad y lo que depende de la concupiscencia sensible, no se pretenden excluir todas las complacencias sensibles, sino canalizar aquéllas dentro de lo que pide el verdadero desarrollo y perfección de la personalidad. La vida activa por ejemplo, incorpora la liberalidad, pero excluye la prodigalidad; la largueza es la virtud de dar; el dar sin medida ni razón es dilapidar, y pertenece a la segunda.

(12) "... cum enim vita humana ordinata, quia de inordinata non intendimus sicut est voluptuosa quæ nec humana est sed bestialis." *In III Sent.*, d. 35, q. 1, a. 1. — Por el contrario la apología de la vida voluptuosa, irracional, no sujeta al dictamen de la razón, está en boca de los grandes del Renacimiento y de la Ilustración. Por ejemplo Erasmo, Rousseau, etc.

(13) Explicando el texto del Estagirita dice así: "Exemplificat de virtute quæ est circa ludos. Et dicit quæ circa delectationem quæ est in ludis, ille qui medium tenet vocatur eutrapelus... et dispositio vocatur eutrapelia", *Eth. Nic.*, II, l. c., 9, n. 353.

La vida activa excluye por igual motivo la negligencia y la precipitación; dos vicios contrarios a la prudencia y opuestos entre sí. Igualmente en el juego, la eutrapelia modera esa misteriosa actividad, dándole la forma que puede conferir al desarrollo y perfección del ser humano. El juego no está excluido de una dirección y modo de ser racional, y por tanto entra de lleno en los cuadros de la actividad específicamente humana. La actividad racional incluye en sí toda la amplia esfera de la actividad racional, oponiéndose solamente a lo que sale fuera de un humanismo integral.

d) *Ejercicio de las virtudes morales.*

La vida activa está esencialmente constituida por el ejercicio de las virtudes morales. Tal es la doctrina de Santo Tomás<sup>(14)</sup>. El modo de obrar racional, es justamente aquel elícito por los principios operativos buenos o virtudes, que tiende a la realización del bien moral.

Podría preguntarse qué ejercicio de las virtudes morales pertenece a la vida activa. Ejercicio de las virtudes morales, no se refiere a una cierta esfera de actividad, sino a la totalidad del quehacer del hombre. Las virtudes morales son sus principios activos, encargados de la ejecución. En un sentido lato cualquier ejercicio de las virtudes que tenga por objeto algo exterior puede llamarse vida activa. La vida del artesano responde a este concepto amplio de vida activa. Pero este ejercicio de virtudes que supone el diario quehacer entre las cosas del mundo, puede tener una doble finalidad que los escolásticos distinguen por *finis operis* y *finis operantis* (fin de la obra y fin del operador); el primero es la cosa que finaliza la acción; el segundo es el objetivo que persigue el obrero a través de la ejecución realizada. El *finis operis* se refiere a la técnica ejecutiva que termina la obra; el *finis operantis* se refiere al modo de realización moral. Es este último el que otorga su contenido moral a aquél. Toda la substancia ética de la acción le viene del fin del operador. La actividad obra a realizar; por la otra, en el sujeto que obra. El fin de la obra contempla la perfección de la misma; es el arte, objeto del *facere*, la técnica, la industria le mira como su finalidad primordial. El *finis operantis* contempla la finalidad del artífice o sea el que ejecuta la acción; mira el modo de realizar la operación. En la perfección del modo de obrar se contempla sobre todo el recto ejercicio moral, la relación de aquélla a la regla de las costumbres, canalizándose este ejercicio según la exigencias legítimas de la razón. En este caso la perfección de la obra es contemplada más bien en cuanto contribuye a poner de relieve el ejercicio del obrero, y desde un punto de vista ético destacar su bondad.

<sup>(14)</sup> "Unde manifestum est quod virtutes morales pertinent essentialiter ad vitam activam." II<sup>o</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 181, a. 1.

La debida jerarquía de valores en que se despliega la vida activa cristiana afirma la preeminencia del *finis operantis* sobre el *finis operis*; vale decir que la perfección técnica no es tan estimada como la perfección moral. Es dentro de este concepto que se encara la prosecución del *finis operis*, la finalidad del operador. El hacer técnico conserva todo su valor originario, pero está de suyo subordinado al fin del operador. Aun las deficiencias de orden técnico pueden alcanzar un gran valor, sublimadas por aquella intención que las preside, como ha ocurrido en no pocos santos y grandes activos. En la perfección de la vida activa se contempla sobre todo el recto ejercicio moral de la operación; tal rectitud se contempla no ya en orden a la simple honestidad, sino en orden a la regla suprema de la fe, y la perfección sobrenatural.

La vida activa supone esencialmente orden a la perfección sobrenatural. Esta *teleología* interna que va implícita en su estructura, modifica profundamente la actividad humana, elevándola en su jerarquía formal, el mérito y las condiciones objetivas de su realización.

La vida activa no se refiere al *facere*, como lo hemos insinuado ya sino de un modo subordinado y secundario. Principalmente se refiere al *agere*, al hacer, a la estructura ética de la actividad humana. Por eso Santo Tomás refiere la felicidad activa principalmente a la prudencia: *recta ratio agibulum* <sup>(15)</sup>.

La vida activa como ejercicio o función de las virtudes morales, tiene su raíz en la prudencia. *Recta ratio agibulum* significa la rectificación racional de la conducta, o rectificación racional en la conducción racional del modo de obrar humano. Es la prudencia la que da el modo racional a toda la actividad del hombre. La vida activa es un modo de actividad en el hombre; aquel modo que mira la perfección ética, ordenada a lo sobrenatural en cualquier esfera de acción.

Santo Tomás pone la prudencia como la base de las virtudes morales, porque aunque importa conocimiento sin embargo está directamente ordenado al ejercicio de las virtudes morales <sup>(16)</sup>. El conocimiento práctico prudencial, se ordena y rige la justicia, todas las acciones humanas con relación a los demás; rige la templanza, o sea la moderación en los placeres sensibles; ordena el ejercicio de la fortaleza y demás virtudes que de ella dependen. El ejercicio de estas virtudes constituye el esquema fundamental de toda la actividad propia del hombre. Es el obrar canalizado en la razón y en la fe,

<sup>(15)</sup> II<sup>o</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 181, a. 2; cf. X *Eth.*, 12, n. 211: "Sicut enim felicitas speculativa attribuitur sapientiae quae comprehendit in se alios habitus speculativos, tanquam principalior existens, ita etiam felicitas activa quae est secundum operationes moralium virtutum attribuitur prudentiae quae est perfectivae omnium virtutum."

<sup>(16)</sup> II<sup>o</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 181, a. 1.

que cuando condiciones externas le confieren cierta estabilidad, se transforma en vida activa.

Dada su propia estructura en cuanto ejercicio de las virtudes activas o morales, la vida que es llamada también civil, desempeña un doble papel que representa una doble función de sus principios activos: a) disponer a la contemplación; b) ejercitar las virtudes morales.

La vida activa dispone al ejercicio de la contemplación. Considerando complejivamente toda la actividad humana, la acción está antes que la contemplación en el orden de la generación. De modo que aunque la vida contemplativa tenga una preeminencia de naturaleza sobre la activa, pues el orden intencional mueve y dirige la acción, sin embargo la práctica de la contemplación presupone el ejercicio de la acción.

En la respuesta a la primera objeción, Santo Tomás afirma que la vida activa precede a la contemplación como lo que es común a todos, precede en el orden de la generación a lo que es propio de los perfectos (17). Por otro lado la vida activa procede también de la contemplación dirigida por ella. De modo que hay correlación entre ambas, en que la una dispone a la otra, y ésta dirige a aquélla. El ejercicio activo de las virtudes morales, inspirado en la fe e informado en la caridad, dispone al hombre para la contemplación. San Gregorio señala siete grados por los cuales hay que pasar *timendo et operando* para que le sean abiertas al hombre las puertas de la contemplación (18).

Semejante lenguaje es dado encontrar en otros santos doctores, por ejemplo en Dionisio Cartujano: "Así como se ejercite el hombre en la vía purgativa, según la forma prescripta —dice— luego nomás entrará en la vía iluminativa aprovechando en ello" (19). Casi todos los autores espirituales cuando se refieren a la vida activa es para poner de relieve este aspecto suyo, que es preparar para la contemplación. En una etapa de su desarrollo, efectivamente su papel principal es esta preparación para la contemplación; pero esto no es lo único. Hay una actividad que es afilar el cuchillo y otra es cortar con el mismo; así la vida activa: por una parte prepara para la contemplación, y por la otra se encarga de la ejecución de acuerdo con esa actividad contemplativa.

Otra función de la vida activa es el ejercicio mismo de las virtudes morales. El oficio propio de la vida activa es el ejercicio de la justicia, de la religión, de la obediencia, la pacien-

(17) II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 182, a. 4: "Vita contemplativa est prior quam activa in quantum prioribus et melioribus insistit... etc."

(Considerando el orden de la generación "... hoc modo vita activa est prior quam contemplativa quia disponit ad contemplationem").

(18) "Post septem gradus quos timendo et operando atque intellectus sapientiae suae crescendo tenuit octavo gradu interioris portae editum intravit", *Super Ezech. Hom.*, 20.

(19) *De Fonte Lucis et Semitis Vitae*, c. VII].

cia, magnanimidad, la fortaleza, la templanza, etc. Todas estas virtudes, como principios de actividad otorgan una modalidad propia al quehacer del hombre que se llama por eso racional. En la vida activa llegan las virtudes morales a su más alto grado de perfección, auxiliadas por los dones, como veremos inmediatamente. La perfección, se refiere a la jerarquía formal del objeto, al modo de alcanzarle, al fin que se persigue, a la estabilidad y facilidad en la misma operación. La perfección de lo irascible llega o puede llegar, no sólo al acto supremo del martirio, sino al martirio de los sentidos, y a los fenómenos de mortificación interior que se llaman martirio del corazón. San Juan de la Cruz se ha referido a esta perfección moral de la actividad humana cuando habla de las noches del sentido y del espíritu.

El ejercicio de las virtudes activas tiende a la purificación de los sentidos, a la rectificación de las pasiones, limar las asperezas de nuestro modo de ser, ordenando todas las formas de nuestra actividad exterior, y elevándolas según lo pide la perfección de la caridad.

Dada la identidad de sus principios formales podría creerse que la vida activa se identifica absolutamente con el simple ejercicio de las virtudes morales. Desde un punto de vista filosófico cabría tal identidad, agregando la estabilidad en dicho ejercicio. La vida activa *filosófica* es un ejercicio de virtudes morales, que tiende a la realización del *bonum honestum*, o sea el bien aprehendido por la razón práctica, al cual ordena la prudencia toda la actividad moral. La vida activa, dice Santo Tomás (20), obra según el bien aprehendido. Desde un punto de vista teológico no se identifica por ser la vida activa un ejercicio de estructura especial. Por su orden al último fin sobrenatural, y por sus principios elicitorios contamos con una actividad que difiere específicamente de la anterior.

En el ejercicio teológico de la vida activa, las virtudes morales ya no se ordenan al solo bien honesto de la razón, sino a realizar el bien de la caridad. El hombre realiza su perfección humana por el amor humano que le hace tender al pleno desarrollo de su personalidad, por la actividad elícita por las virtudes. Pero realiza su perfección sobrenatural, por el amor divino que se asimila en el ejercicio de las virtudes inspiradas en la caridad. A través del ejercicio de todas las virtudes tenemos el ejercicio de una forma de amor humano, como tendencia a la perfección propia; a través de las virtudes inspiradas por la caridad tenemos un ejercicio del amor divino participado, como tendencia a la perfección sobrenatural. Como el bien honesto excede al bien divino así un ejercicio de virtudes excede al otro.

(20) "Vita vero civilis (o activa) dicitur quæ finem constituit in bono rationis practicæ, puta in exercitio virtuosorum operum", *I Eth.*, 1. c., V, n. 58.

La diversidad entre el ejercicio filosófico de las virtudes morales, y el otro, que podríamos caracterizar como teológico-místico, en cuanto ordenado a la perfección de la caridad, depende: a) del fin a que se ordenan unas y otras: el bien natural, y la perfección cristiana, o de la caridad; b) del medio en que operan, realizar el bien honesto, realizar la perfección; c) de los principios elicitivos, las virtudes, hábitos buenos, y las mismas modificadas por los dones; d) por el modo, el uno humano, el otro divino.

El ejercicio activo de las virtudes morales en orden a la perfección, como algo que pertenece al orden de la ejecución, sigue a lo intencional: el deseo eficaz de la perfección.

Esta perfección de la vida activa, descansa toda en las virtudes morales, y en los dones del Espíritu Santo que perfeccionan *actu* las virtudes. Hay no sólo perfección en el *modo*, sino también en la *extensión*; en el mismo objeto de las virtudes, penetrándose en detalles, que antes pasaban desapercibidos. El ejercicio de la obediencia, por ejemplo, toma por objeto hasta los más mínimos detalles y accidentes que acompañan el diario quehacer en la vida del hombre. Llega a identificar casi la voluntad con lo que aparece como la voluntad de Dios. De igual modo la pobreza, la castidad, la mortificación, encuentran una esfera de acción que se dilata cada vez más. Los dones intelectuales como veremos después, ofrecen al hombre otra perspectiva de su acción temporal.

e) *Qué saber corresponde a la vida activa.*

Siendo la vida activa esencialmente ejecutiva, y refiriéndose a la actuación transitiva de la personalidad en el mundo, requiere efectivamente un saber práctico, que canalice la espontaneidad de la acción según el bien, la verdad, y los valores de que objetivamente depende la perfección de la personalidad. La prudencia<sup>(21)</sup>, es como ya hemos dicho esta sabiduría práctica.

Prudencia significa equilibrio práctico racional, moderación, medio entre los extremos. La prudencia es el principio racional activo que dirige el obrar. La prudencia dirigente en la vida *civilis* tiene su asiento en la razón; desde la razón contempla y dirige el orden práctico.

Fácilmente podría indicarse los elementos que esencialmente constituyen este saber práctico, enumerando los primeros principios de la razón natural. Pero, en la práctica, dada la conexión de virtudes, y las correlaciones recíprocas de todas ellas, tenemos que todas las virtudes intelectuales, cada una en su esfera contribuye a *plasmear* el contenido de este saber práctico de la prudencia. Sin esto la función de la prudencia re-

<sup>(21)</sup> "Unde requiritur ut prudentia proprie sit in ratione", II-II<sup>a</sup>, q. 47, a. 1.

sulta ininteligible. Otras virtudes cognoscitivas como la fe, el don de entendimiento, la ciencia etc., tienen por objeto también algo que debe ser conocido; es éste un conocimiento teórico; permanece en la teoría sin descender a la praxis. Pero este saber teórico, no es algo completamente ajeno al saber práctico. Son hábitos distintos pero que pertenecen al mismo principio *quod* operativo.

La persona humana es el único principio *quod* operativo y procede por todos sus hábitos. Cualquier ejercicio de los hábitos cognoscitivos al ampliar la esfera de conocimientos, amplía el orden intencional, el orden de los fines de la operación<sup>(22)</sup>. La prudencia no establece los fines de la operación; ella es: "consiliativa, iudicativa et præceptiva eorum quæ sunt ad finem"; donde el conocimiento especulativo ve *objetos* el conocimiento práctico ve *fines* del obrar. Por eso la sabiduría práctica que forma *in actu exercito* el contenido práctico preceptivo de la prudencia, no es algo fijo, sino que recibe las aguas de todas las esferas del saber especulativo, que modifican y plasman el contenido intencional, que rige la acción. Debido a ello podemos contar con que la fe puede dirigir la acción, inspirándola desde lo alto; los dones del entendimiento y sabiduría; la ciencia y el don homónimo. Todos ellos, presentan objetos de conocimiento diferentes, que pueden transformarse en materia del conocimiento práctico.

Objeto de la prudencia es el bien apetecible. La expresión "*bien apetecible*" en sí misma tiene una significación genérica; no significa nada concreto que intervenga en la estructura de la acción. Lo concreto es el bien que actualmente se apetece. Ese bien es apetecible en potencia, y apetecido en acto. El objeto de la prudencia es el bien *apetecible*; pero lo que mueve en acto es el bien *apetecido*, rodeado de todas las circunstancias concretas en que tiene lugar el acto de apeteer.

Si nos preguntamos por el contenido, en concreto, del bien apetecible, respondemos que no nos referimos a algo que puede determinarse *a priori*<sup>(23)</sup>, no ser en algunos de sus principios más generales. El bien apetecible, o aprehendido en acto por la prudencia es un complejo lleno de matices diversos que pueden modificarle dándole una configuración especial. Alrededor del núcleo de los primeros principios de razón práctica se agrupan particularidades infinitas, étnicas, históricas, etc., que forman una trama sutil que es la que decide y da sentido al obrar del individuo. El saber práctico fundamental que influye en la acción es el contenido de la *sindéresis*. Pero sobre ellos se incorporan las formas del saber más variadas que le matizan y dan la última forma, ultimando el criterio de realización moral.

<sup>(22)</sup> Y también el orden ejecutivo; la persona obra "secundum bonum aprehensum", I Et. Nic., lect. XII, n. 144.

<sup>(23)</sup> El bien apetecible es determinado por la inteligencia; según esa determinación subjetiva, mueve la voluntad.

El saber supremo que es matriz de la vida activa teológico-espiritual, lo que le confiere estructura y dimensión ética y ontológica, es el saber práctico-teológico que es la sabiduría de Dios en cuanto regla de formas especiales de actividad que el hombre realiza por su incorporación en el orden trascendente. "La teología —dice Santo Tomás—, en cuanto sabiduría es especulativa y práctica." La teología desarrolla una teoría práctica de realización moral, de acuerdo a la incorporación del hombre en el orden trascendente. Es la teoría que refiere la actividad humana hacia el misterio de la vida sobrenatural. El hombre es superado por su propia actividad; ésta se realiza en medida y proporción a una medida divina.

El saber práctico-teológico penetra la prudencia y la transforma dándole un nuevo contenido. Es caso como una segunda naturaleza que penetra plenamente adaptado hasta lo concreto por hacer *hic et nunc*. Es la acción de los santos que lleva el sello de una actividad toda proyectada a la Luz, aunque sus momentos en la tierra sean todos en la Tiniebla: *in caligine*.

La vida activa es la vida del hombre cuya actividad se ordena toda a la perfección; incluye en su concepto una perfección del saber práctico que dirige la acción y, la perfección correlativa de la ejecución. Ambas perfecciones son por los dones del espíritu Santo, por lo cual debemos pasar a tratar de ellos.

#### f) *Los dones y la perfección de las virtudes morales.*

La vida activa es un ejercicio de virtudes morales; no es un ejercicio simplemente estático, sino que se perfecciona cada vez más. Más aún, es en tal ejercicio progresivo ascendente en el que consiste la vida activa teológicamente considerada. Los instrumentos con los cuales se realiza esa perfección del obrar práctico son los dones. Los dones en consecuencia guardan estrecha relación con las virtudes, siendo según la fórmula consagrada en el medioevo, auxiliares de las virtudes.

San Alberto Magno y Santo Tomás son los primeros que han sentado sobre bases científicas la perfección de las virtudes por los dones.

Hay dones que sólo intervienen en el acto de contemplación; Alberto Magno los llama perfectivos *in finem*; son éstos: sabiduría y entendimiento.

La operosidad de la vida activa se refiere a los medios para llegar al fin. Su objeto son los actos de las virtudes que preparan aquí en la tierra el acto de la contemplación, que es acto elícito de los dones anteriormente citados y la fe. La perfección de la vida activa es perfección de los medios para llegar a aquel fin. *Los dones de la vida activa*, dice el maestro de Santo Tomás, *disponen* "circa ea quæ sunt ad finem".

Santo Tomás con un criterio más unitario quizás de la acción humana no hace una distinción muy rigurosa. Acción y con-

templación son funciones diversas de un mismo principio operativo (*quod*). Es la misma persona humana en toda la latitud de su obrar. El ejercicio de los dones se refiere a la contemplación y a la acción. Ya hemos tratado de la contemplación, ahora toca que veamos los consagrados a la acción. La acción es modificada y elevada tanto en sus principios dirigentes como en los ejecutivos; *en todos ellos* tenemos el mismo proceso de adaptación a un orden superior, el último fin sobrenatural. En la vida activa hemos admitido la presencia de un saber dirigente, práctico, hemos admitido también los principios de ejecución, coordinados a aquel saber práctico. Debemos admitir una doble perfección: la *del saber* que rige, y la *del principio ejecutivo que obra*. Para lo primero tenemos los dones de ciencia y consejo; para lo segundo los dones de temor de Dios, fortaleza y piedad. Estos cinco dones comprenden la totalidad de los principios que elevan la acción, en el quehacer humano, adaptándole al orden sobrenatural, según las exigencias de la perfección.

Es mediante esta perfección de los dones como la vida activa se pone en vías de realización. No basta distinguir la vida activa de la contemplativa, si no se la distingue del simple ejercicio de las virtudes morales.

Al principio formal de la vida activa lo señala el ejercicio de la virtud moral auxiliada por el don. Es suficiente la intervención del don para señalar este principio pues cambia el orden especificativo de la acción. Los dones distinguiéndose específicamente de las virtudes, comunican a la acción una modalidad formalmente diferente del acto de simple virtud. La acción humana recibe una ordenación inmediata a la perfección. El principio teológico de la vida activa, o sea cuando comienza la vida ascética ordenada a la perfección sobrenatural, puede determinarse con exactitud.

Tiene importancia poder señalar con exactitud el principio de la vida activa, porque al ser el comienzo obligado del camino de perfección, tenemos determinado el principio formal, el punto inicial de este camino. Así podemos distinguir fácilmente el *principiante* del *no principiante*. Sobre todo cuando no hay una ordenación de nuestros actos al último fin sobrenatural, se hace más evidente, como se hace evidente cuando la hay.

Al modificarse el orden especificativo de la acción, al cambiarse de finalidad, solamente entonces estamos en posesión de una nueva acción, y una nueva vida que es la vida activa. Es el cambio en el principio normativo de la acción lo que modifica su estructura formal.

Vida activa no indica, en síntesis, una nueva acción solamente, sino una acción especial, elícita por hábitos distintos de las virtudes morales, aun infusas. La distinción entre simple vida cristiana y la activa es distinción según la especie. La perfección de las virtudes morales no se refiere tanto a su

facilidad ejecutiva, como lo quiere entre otros Tanqueray, sino a la nueva modalidad en que son introducidas por la nueva regla de acción que es el instinto del Espíritu Santo. Al ser introducidos en un nuevo plan de operaciones, el del instinto, requieren el auxilio del don, pues en sí mismas son insuficientes.

Reduciéndonos a la perfección de las virtudes morales por los dones, tenemos que los dones encargados de esa perfección son: el de consejo para la prudencia; el don de temor para la templanza; el don de piedad para la justicia; el don de fortaleza para la virtud homónima. Las virtudes intelectuales tienen sus dones propios: de ciencia, entendimiento, y el don de sabiduría, que purifica el ejercicio de la caridad, teniendo idéntica extensión y universalidad que la misma.

Los dones propios de las virtudes morales, perfeccionan el ejercicio de éstas, pero con mayor propiedad podríamos decir, que son auxiliares del principio *quod*, la persona que obra. El don al elevar la totalidad del principio operativo, pone mejor de relieve el objeto de la virtud, descomponiéndolo en multitud de aspectos parciales que van a ser a su vez nuevos objetivos para obrar. "Así —dice Santo Tomás—, los dones son fuentes de virtudes"; esto quiere decir únicamente que los dones amplían la esfera del bien que debe obrarse enseñando modalidades nuevas en el ejercicio de una misma virtud, poniendo de relieve nuevas, para nuevas virtudes. Así por ejemplo, el don de temor puede llevar a la mortificación de los apetitos, el abandono de las cosas temporales; mientras que la prudencia sólo aconsejará solamente moderación, dentro de las modalidades propias del bien honesto que debe realizarse. La templanza-virtud aconseja moderación en la bebida y comida; el don de temor puede llevar a la mortificación de los apetitos, para favorecer el crecimiento de la caridad. El don de piedad arrastra la justicia hasta su grado máximo de sacrificarse por los demás viendo en ellos la imagen de Dios. Así en el caso de un San Camilo de Lellis para con los enfermos. Todas las virtudes son así transformadas, y se desarrollan como un arbolillo pequeño y raquíto que trasplantado en la buena tierra crece y se hace un árbol frondoso con muchas ramas, hojas y frutos.

Los dones decía ya la *Summa Sententiarum* son "seminaria virtutum". La esfera del bien que se ha de obrar crece y aumenta en intensidad y en extensión. Por eso nuevas virtudes y nuevas modalidades dentro del mismo principio de acción.

#### g) *Los dones dirigentes de la vida activa.*

Los dones dirigentes de la vida activa son los dones de ciencia y consejo. La vida activa, como hemos dicho, supone una rectificación de todo el obrar humano según una regla superior que es el instinto del Espíritu Santo. Esta rectifica-

ción, depuración, o elevación del humano quehacer, en su totalidad, se refiere especialmente a los motivos que inspiran la acción. Tenemos que contemplar esta perfección de la actividad humana, tanto en lo que tiene de ejecutivo como en la dirección.

La vida moral humana está regulada de suyo o naturalmente, por la prudencia. El bien apetecible de aquélla, que prácticamente tiene la regulación del obrar, se presenta siempre en la forma compleja de una concepción total de la existencia. Los principios naturales de orden práctico jamás se presentan solos y desnudos; siempre tenemos una totalidad perfectamente caracterizada hasta en sus más ínfimos detalles, matizada de circunstancias infinitamente variadas, que significan el modo práctico y actual de concebir el bien honesto, y de aplicarlo en todas las esferas concretas de la vida individual y social. Por eso decimos, aquello que mueve o el bien que mueve, es una concepción de la existencia. Es de esta totalidad de donde vienen como desmenuzadas las ideas, *modos de ver*, y las concepciones parciales adquiridas, que desembocan en el juicio práctico de la razón.

Esta totalidad de saber teórico-práctico que rige la acción, es dada por los dones de ciencia y consejo.

Para explicar la acción de los dones de ciencia y de consejo, podemos decir que ponen el contenido de la prudencia bajo una nueva luz. La metáfora de la luz es apropiada en parte, pero no de una manera total. La prudencia como virtud de conocimiento práctico selecciona en verdad aquellos elementos que van a estructurar el *bonum appetibile*; dicha selección se realiza ahora, no solamente según lo que pide la honestidad natural, sino según lo pide la perfección sobrenatural. La nueva luz se refiere al medio en el cual operan los dones. El nuevo medio efectúa una nueva selección en la materia dada; esta nueva selección da lugar a una nueva estructura en el bien apetecible, más perfecta que la anterior. Bajo la nueva luz reaparece una nueva concepción de la vida que rige la acción.

La acción de los dones no es algo esporádico; no es la repentina idea de poner tal acción determinada; es un modo permanente según una regla superior. Por eso podemos declarar correlativa a su ejercicio toda una concepción de la vida y del mundo, con referencia a la perfección del hombre y con referencia a sus conexiones sociales, la perfección de la cristiandad. Esto que afirmamos lo hacemos a base de que el hombre no obra nunca por un solo motivo determinado, sino que es movido por algo más complejo, cuyos elementos son en realidad imponderables: decimos que es movido por una concepción total del universo y de la vida; eso es lo que da el elemento formal último en cada una de sus acciones.

Esta concepción del mundo hace el oficio de sabiduría, pues significa una ordenación de las cosas con arreglo a una fina-

lidad, y como dice Santo Tomás: *sapientis est ordinare*; al sabio corresponde el ordenar. La sabiduría práctica obtenida en el ejercicio de los dones intelectuales modifica aquella sabiduría, dando una nueva orientación y modalidad a los elementos del orden ejecutivo; este orden nuevo es lo que caracterizamos como una nueva concepción del mundo que inspirará el *obrar* humano del cristiano.

El hombre lleva siempre en su existencia una inquietud que sólo descansa en lo Absoluto: "inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te", dice Agustín. La concepción mundanal del cristiano, comporta un orden en sus acciones que termina en Dios. La fe y la caridad, proyectan todas sus fuerzas intelectuales y afectivas, a la unión con el Ser que es el principio de su beatitud. A medida que aumenta su fe y caridad, la unión con Dios es mayor y más peregrino se siente en la tierra, menos sujeto a los elementos contingentes del mundo que le rodea.

A medida que el hombre enraiza en la fe, su concepción del mundo radica más y más en lo necesario; se hace por decirlo así, más connatural a los contenidos de la fe y a un tipo de concepción metafísica atenta a las estructuras esenciales, sin conceder gran valor a lo histórico y contingente. Esta falta de interés por el mundo en sí, que aparece como hecho individual en la vida de los santos, es debida al conocimiento sobrenatural, cuyos valores se afirman por jerarquía natural sobre las cosas mundanas. En las vidas de todos los santos podemos contemplar la realización histórica de ese saber dirigente de la acción práctica, que rige en orden a la perfección del sujeto. Sobre todo en la vida de los grandes activos, como un Santo Domingo o San Luis Beltrán tenemos manifiesto ese saber práctico dirigente, atento a todas las circunstancias concretas, por encima del modo de la simple prudencia, en orden a la perfección sobrenatural.

Históricamente el hombre medieval ha realizado, en parte, esta concepción vigorosa del mundo cristiano desde el punto de vista de Dios y el destino eterno del hombre. Toda la trama vital de su existencia está penetrada por un principio generador que hunde sus raíces en su comercio con Dios, y en el ideal de la perfección evangélica. En todos los movimientos de su alma, expresados en sus realizaciones históricas, se advierte la presencia de la Revelación. Sus obras, las grandes catedrales, las *Summas*, las grandes abadías las obras de arte, etc., todo denota la presencia actual de los grandes misterios de fe, y la santificación como ideal de la vida mundana.

Esta presencia actual, que sirve para caracterizar el medioevo aun históricamente, es un saber actual, que penetra toda su vida y toda su concepción del mundo; es un saber que reaparece en cada una de sus más pequeñas acciones como se perfila en los grandes complejos que han pasado a ser históricos. El hombre medieval, inquieto por el deseo de Dios, reactualiza

en su existencia las exigencias de la fe y adquiere así el modo de los grandes misterios de la Revelación. La vivencia totalitaria de la gracia y de la fe, hacen de su vida un diálogo con el Infinito, cuyo materia son los grandes motivos de la Caída y la Reparación.

Las hagiografías también nos ofrecen el modelo de una realización histórica en donde podemos contemplar como una re-conformación de la vida cristiana práctica, impregnada de la experiencia vital de los grandes misterios del cristianismo. Cuando esa experiencia divina es recogida en la contemplación, y es reducida a un saber práctico, entonces comenzamos a tener la vida activa en el sentido en que la considera la teología mística, pues entonces comenzamos a experimentar la acción dirigente de los dones de ciencia y consejo.

Los dones de ciencia y consejo, son los dones dirigentes de la acción. Ellos polarizan el contenido de la prudencia, ordenándolo e informándolo por el contenido de la Revelación. La contingencia del mundo creado aparece en una nueva luz. Ante la experiencia de lo necesario, aquéllo deja de ser un mero recurso retórico para referirse al mundo real. En esta forma tenemos dos efectos: un nuevo modo de obrar en el mundo, y un comienzo de lo que llaman los místicos la *desnudez del corazón*, o pureza del corazón.

#### h) Ciencia.

Ciencia significa conocer por las causas próximas; la causa inmediata de una cosa humana y natural es también humana y natural. La ciencia, por eso, implica conocimiento de las cosas naturales; el conocimiento de las cosas humanas, dice Santo Tomás, se llama ciencia. San Agustín fundado en un texto del libro de Job traslada esta noción de ciencia para significar un conocimiento de las cosas naturales en orden a la vida eterna. Esta noción agustiniana del saber científico estaba destinada a perecer; pero va a sobrevivir en parte como lo característico del don de ciencia. El objeto del don de ciencia son las cosas humanas, o las cosas creadas; no se refiere esto únicamente a lo físico natural, sino a todo aquello a donde puede ser extensivo al conocimiento causal, que es lo propio de la ciencia. El don de ciencia, dice Santo Tomás, importa perfección de la razón práctica por la cual el hombre adquiere certidumbre de lo que va a obrar por la presencia del Espíritu (24). El juicio del don de ciencia inspírase en la fe; es juicio de las cosas naturales, pero en orden a la Revelación; el don de ciencia acompaña a la fe (25); ordénase como el

(24) "Donum scientiæ est solum circa res humanas vel solum circa res creatas." II<sup>a</sup>-II<sup>æ</sup>, q. 9, a. 2.

(25) "Qua homo quandam certitudinem concipit de agendis ex præsentia Spiritus." In III Sent., dist. 35, q. 2, a. 3, ed. Marietti, p. 203.

don de entendimiento a la certidumbre de la fe<sup>(26)</sup> “ad certitudinem fidei”; para mayor claridad diremos que como hábito cognoscitivo tiende a explicar y corroborar por razones naturales los contenidos de la fe, “ad hoc quod intellectus humanus perfecte assentiar veritate fidei, duo requiruntur: quorum unum est quomodo sane capiat ea quæ proponuntur, quod pertinet ad donum intellectus... Aliud est ut habeat certum et rectum et iudicium de eis, discernendo scilicet, credenda a non credendis; et ad hoc necessarium est donum scientiæ”<sup>(27)</sup> No pertenece a un objeto formal de los misterios de la fe, que son objetos de los dones de entendimiento y sabiduría, sino el juicio práctico humano que conduce a separar los contenidos de crebilidad, como creíbles. El don de ciencia mira en primer lugar lo especulativo; quiere y procura un saber de las cosas humanas, en cuanto aquellas reflejan un orden de la sabiduría divina; de modo secundario es un saber práctico, que puede dirigir las operaciones. Es necesario que el don de la ciencia mire antes que nada a la especulación. Lo especulativo se refiere “ad quid fide tenere debeat”, vale decir, a lo que debe ser tenido como de fe. Su objeto formal se resuelve en una mayor inteligibilidad humana del misterio de fe. en cuanto por razones humanas reaparece evidentemente creíble. El don de ciencia termina en la evidencia de la crebilidad. Lo práctico se refiere a lo que directamente y como por derivación de aquella actividad especulativa podemos dirigirnos en el obrar: “dirigimur in agendis”.

En el obrar que hemos citado la función del don de ciencia principal es una función eminentemente especulativa; debemos entender que Santo Tomás se refiere a la actividad intelectual propia del conocimiento científico, y no a un vago saber religioso, como algunos autores proponen, para los contenidos de la fe. La fe es virtud intelectual; una virtud humana, a la que hay que asegurar un funcionamiento racional o razonable. El ejercicio de fe como tal, debe ser justificado racionalmente; en cuanto es posible tener sobre la misma un juicio humano, por razones inmediatas al nivel de la “ratio inferior”, en contraposición a la “ratio superior”, que perfecciona el don de entendimiento.

San Alberto Magno pone en el don de ciencia tres actos principales: 1) “Quod fides saluberrima quæ ad veram beatitudinem

(26) II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. 10, a. 2, ad 1<sup>um</sup>: “licet ea de quibus est fides sint res divinæ et æternæ, tamen ipsa fides est quodam temporale in animo credentis”. Es en este sentido, en cuanto lo de fe es algo temporal en el alma del que cree, cómo el don de ciencia incluye a la fe en la esfera de su objeto material.

(27) “Primo et principaliter respicit speculationem, in quantum scilicet homo scit quid fide tenere debeat; secundario autem se extendit etiam ad operationem, secundum quod per scientiam credibili, et eorum quæ ad credibilia consequuntur, dirigimur in agendis”, II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. 9, a. 3.

ducit, generatur, nutritur, defenditur, roboratur, et ita scire quemadmodum et hoc ipsum et contra impios defendatur”. 2) “Abstinere a malis”. 3) “In medio pravæ et perverse nationis conversari”<sup>(28)</sup>. En esta enumeración de objetos pertenecientes al dominio de la ciencia, vamos desde la fe hasta los contenidos del simple conocimiento natural. La fe no es tocada en su contenido intrínseco; no es el objeto del don una mayor inteligencia del misterio sobrenatural, como el objeto del don de entendimiento, sino una nueva y mayor inteligencia de lo natural. Facilita el conocimiento de lo sobrenatural, en sus condiciones extrínsecas, en cuanto al modo del conocimiento. Todas estas condiciones que rodean el ejercicio del acto de fe, son condiciones humanas, por las cuales se muestra la crebilidad, o su capacidad para ser creído. Lo que en el don de ciencia es formal es la inteligencia que produce de las cosas temporales, en orden a la inteligencia de la fe de la vida eterna.

Alberto Magno asigna al don de ciencia el conocimiento de las cosas temporales; el don de ciencia ejecuta una acción allí donde es posible el conocimiento causal.

La definición que da San Alberto del mismo, como los antecedentes consignados más arriba, así lo atestiguan. Tal conocimiento especulativo de las cosas temporales, es acto del don de ciencia. Lo temporal en su materia; proviene de allí según San Alberto, su función práctica; el don de ciencia es “lumen disponens operabilia in tempore”. Estos datos de Alberto de Colonia nos introducen en la inteligencia de Santo Tomás.

El don de ciencia tiene, según Santo Tomás, el mismo objeto material que la virtud de ciencia. Es su objeto propio el conocimiento natural o humano aun en la materia de fe<sup>(30)</sup>. Su objeto es fortalecer el hábito científico que tiende a buscar y explicar las conexiones causales en todas las esferas del humano conocer. Pero si su objeto es conocer, debemos agregar, tratase de un conocimiento que tiende de suyo, a la purificación de la fe. Por eso decimos que la función más excelente de ese conocimiento favorece la perfección de la fe. Santo Tomás explica en qué forma este conocimiento contribuye a la perfección de la fe. La inteligencia de la Revelación, materia de la fe, puede provenir por dos vías; por penetración intelectual, de los contenidos de fe, o bien, por obra del discurso demostrativo de la razón. Para mejor inteligencia de la Revelación según el Angélico, ambas vías son elevadas por los dones de entendimiento y de ciencia: “aliud autem est —dicitur— quot habet certum et rectum iudicium de eis, discernendo scilicet, credenda a non credendis; et hoc est necessarium do-

(28) *Quæstiones Super Evang.*, 767, 123.

(29) II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. 9, a. 1.



num scientiæ" (30). El don de ciencia procura formalmente un juicio; juicio recto y cierto: rectitud cuanto a la forma, certidumbre cuanto a la materia. No es un juicio sentimental, fuera de la esfera de lo especulativo; es un juicio de carácter especulativo, como lo atestigua la exigencia implícita de certidumbre y de rectitud. Juan de Santo Tomás agrega que es juicio discretivo para distinguirlo del analítico, propio del don de entendimiento.

Santo Tomás en el mismo artículo estudia las relaciones del don de ciencia con la virtud homónima de ciencia, con la ciencia *gratis data*, y con la fe. Tiene con ellas de común ser un juicio especulativo: objeto: "judicium veritatis", el juicio de la verdad.

Para distinguir el don de la virtud intelectual de ciencia, debemos tener presente sus objetos formales diferentes. La ciencia humana, dice Santo Tomás, es racional procediendo desde los principios naturales de la razón, por vías de deducción. El don de ciencia sin dejar de ser deductivo, procede por el amor unitivo de la caridad, que une y connaturaliza el hombre con Dios, haciéndole las cosas temporales como cosas de Dios: "Unde affectus ille, dice Juan de Santo Tomás, connaturalizatur atque unitur Deo et experimentalem gustum de Deo habet" (31). No es conocimiento que proceda en sentido estricto del afecto de la caridad, como lo hace notar el teólogo tantas veces citado Juan de Santo Tomás; la caridad, el amor, facilitando, la posición del *medium quo* del conocimiento, coloca el objeto en condiciones especialísimas tales, que puede hablarse de un nuevo conocimiento. El gusto y experiencia del don de ciencia, no sólo de Dios y de las cosas divinas; es también gusto y experiencia de las creaturas, de todo lo que puede caer bajo la denominación de cosa creada. El amor de caridad hacia las creaturas, es amor de Dios. Amando a las creaturas con amor de Dios, las presentamos en la esfera del conocimiento bajo una nueva razón formal, como cosas de Dios, que hablan de Dios, que significan la creación hecha por Dios, y que reflejan los atributos de Dios. Así contemplamos en ellas tanto lo que aproxima y habla de Dios, como lo que aparta de Dios, en cuanto pueden ser impedimento para la unión con Dios.

En este sentido el don de ciencia, suscita una experiencia inefable de las creaturas formando juicio acerca de ellas, "tum ad contennendum, dice Juan de Santo Tomás, ne ab illis inordinate ducatur, tum ad diligendum moderate ordinando illas in Deum". La diversidad que es posible señalar entre el don de ciencia y virtud homónima no es tanto por el contenido material de ambos hábitos cognoscitivos; sino por la diversidad de los motivos formales o medios diversos de cono-

(30) II<sup>o</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 9, a. 1. ad 2<sup>um</sup>.

(31) *Cursus Theologicus*, t. VI, p. 653.

cimiento. No diversifica tanto *quod cognoscitur*, sino *per quod cognoscitur*. Ya hemos dicho que el *medium* es algo así como la luz bajo la cual se conoce el objeto, lo que ilumina el objeto, y por tanto aquello que formalmente le hace conocer, "habitus formaliter respicit medium per quod quid cognoscitur" (32).

En este sentido debemos afirmar que contempla las cosas temporales; en cuanto son cosas de Dios, reflejos de su sabiduría, que ha dejado en ellas el vestigio de la causalidad creadora. El conocimiento y experiencia de las cosas del mundo de un santo como es San Francisco comparado con un Newton o un Galileo, nos muestra la distancia enorme entre este objeto del don de ciencia y la virtud intelectual de ciencia. El juicio sobre la naturaleza en estos dos últimos era el fruto de la enseñanza, era el juicio experimental, deductivo demostrativo. En aquél era el fruto de una experiencia divina. En la visión del mundo de los santos estamos en presencia de un nuevo medio demostrativo en el cual las cosas creadas no sólo en sus elementos constitutivos, sino en otros de sus aspectos formales. Uno de ellos es el vestigio o la imagen que dice referencia a su causa formal extrínseca.

De donde el objeto del don de ciencia no se ha limitado al objeto estricto de la fe, ni a la fe en cuanto es algo temporal, ni ha de distinguir lo creíble de lo que no es digno del asentimiento de fe; sino que se extiende a todo lo creado, entendiéndose esto no solo a lo físico y natural sino también a los hechos y cosas de orden espiritual en todos los órdenes de la actividad humana. Tal es la extensión en que debe entenderse la expresión "cosas creadas". La razón de creatureidad no sólo es aplicable a los físicos, sino a todo el orden temporal de las cosas humanas. A todas ellas llega el don de ciencia (33).

Cómo este conocimiento de las cosas creadas contribuye a la perfección de la fe, lo explica Santo Tomás: para llegar a una perfecta unión de Dios, y experimentar su inmensa bondad, mucho importa renunciar a las creaturas, conocer su propia pobreza, limitación y amargura (34). El don de ciencia importa un nuevo juicio crítico acerca de todo lo que posee la condición de creaturas. La ciencia-virtud ve en la adquisición intelectual de las creaturas algo que podría decirse definitivo; en esta contemplación termina para la ciencia el enriquecimiento de la personalidad. La ciencia acaba en el saber eru-

(32) II<sup>o</sup>-II<sup>ae</sup>, q. a. 1.

(33) II<sup>o</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 9, a. 3.

(34) JUAN DE SANTO TOMÁS, o. c., p. 654. Cf. el artículo IV de la cuestión consagrada al don de ciencia. La bienaventuranza de las lágrimas como consecuencia de la ciencia de lo temporal: "dono autem scientiæ respondet primo luctus de præteritis erratis, et consequenter consolatio, dum homo per rectum iudicium scientiæ creaturas ordinat in bonum divinum" (II<sup>o</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 9, a. 4, ad 1<sup>um</sup>). El hombre goza de la verdad acerca de las cosas; pero puede entristecerse algunas veces de las mismas cosas, en cuanto le separan de Dios (*ib.*, ad 2<sup>um</sup>).

dito; intenta apenas una tímida valoración de ese saber erudito en el saber de la salvación. El don de ciencia robustece esa valoración del saber; la ponderación de la creatura es más total, abarcando mejor la totalidad de sus aspectos parciales y refiriéndolas a Dios, la causa primera del ser. El don de ciencia superando el juicio del saber especulativo natural contempla la "creatureidad" desde el punto de vista de la unión con Dios. Por eso ve en ellas aspectos formales que pone de relieve en las mismas cosas creadas su riqueza y pobreza. Su riqueza, ser obrar de Dios, ser vestigios de la causalidad creadora, representar sus atributos. Su pobreza esto es su limitación, su dependencia, su indigencia immanente en el seno de la creación. El don de ciencia ve el mundo creado como un punto en el océano infinito del Ser, o desde otra perspectiva, contéplale como el conjunto de las maravillosas realizaciones del mismo Ser. Así es como el don de ciencia implica una sabiduría total del orden humano temporal.

Dada esta modalidad característica del don de ciencia, debemos ver en él un conocimiento de las cosas humanas, una peculiar inteligencia de las mismas en orden a la fe.

En materia de fe tenemos dos cosas: 1) la inteligencia de lo sobrenatural, que pertenece al don de entendimiento; 2) el juicio de credibilidad, por el cual explico la racionalidad del acto de fe, distingo lo que he de creer de lo que no he de creer, haciendo un acto de fe, lúcido, razonable y evidente. El don de ciencia ilumina este aspecto de la fe. El don de ciencia es: "discernere credenda a non credendis". Pertenecen al don de ciencia ponderar las exigencias intelectuales en materia de fe. Es la fe situándose en su propio lugar con respecto al orden espacio temporal de las cosas creadas. El hombre de sabiduría es dado al conocimiento que se realiza por las causas más elevadas reservándose el nombre de ciencia para aquél en que el medio cognoscitivo son las cosas creadas. Dada la definición general de los dones debemos concebir al don de ciencia como aquél que juzga de las cosas humanas y temporales según la moción y regulación del instinto del Espíritu Santo. Basta fijar la atención en esta definición para notar tanto el elemento formal, como la amplitud del objeto material de dicho don. "Ad scientiam, afirma Santo Tomás, como resumiendo lo dicho anteriormente, pertinet iudicium creaturarum" a la ciencia pertenece el recto juicio acerca de las creaturas (35). El dominio propio del don de ciencia llega con su influencia, aunque mediata, a las raíces mismas de la prudencia, iluminándola en todo lo que se refiere a una recta estimación de lo temporal. De esta estimación resulta la bienaventuranza de

(35) Y aun el conocimiento natural de Dios, por las creaturas. II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 9, a. 2, ad 3<sup>um</sup>; así como también la dirección de la piedad, *ib.*, a. 3, ad 1<sup>um</sup>.

los que lloran: "beati qui lugent..."; porque las creaturas nos ofrecen ocasión de separarnos de Dios (36).

Queremos destacar cómo el don de ciencia corresponde a una visión total del universo y de las cosas del mundo. Esta visión especulativa del mundo es la que suministra elementos de juicio a la prudencia que manda obrar según lo que en el orden natural llamamos dictamen de la razón y *syndéresis*. En el cosmos aristotélico sólo los elementos especulativos del orden natural dan estos principios. En el cosmos cristiano, la visión del universo es diferente. El mundo es creado por Dios: el último fin del universo es la gloria de Dios; las creaturas ocupan el lugar dado por Dios. En cuanto a la posición del hombre en este mundo de Dios: debe servirse de las creaturas para su propio fin que es Dios. Ésta es la visión cristiana del mundo que el don de ciencia hace práctica, actual, de eficacia efectiva para la perfección. Al poner como objeto del don de ciencia la recta estimación de las cosas temporales, debemos entender esa rectitud como su adecuación para la perfección sobrenatural. La concepción cristiana del universo, en su sentido más propio y excelente, debe estar subordinada a la inteligencia de lo sobrenatural, que proviene de la fe y los dones contemplativos. La última diferencia entre el don de ciencia y la virtud homónima radica principalmente en la estructura misma del *medium cognitionis*, que mira los elementos de la naturaleza simplemente como cosas; el don de ciencia les mira como creaturas. Fijándose bien en esta distinción, aparece la gran distancia que separa a ambos hábitos cognoscitivos. Para la ciencia está presente la naturaleza; para el don está presente la creación. El don de ciencia agrega una nueva modalidad objetiva en la estructura misma del ser; en su condición de creatura el ser es referido a Dios. La vida del ser es contemplada a través de su relación con Dios.

La teología desarrolla toda una antropología teniendo en cuenta todo lo que la Revelación nos dice del hombre. La teología nos enseña acerca de la vida del hombre a través de los grandes monumentos históricos de la caída y Redención. Pero una cosa es la visión humana de estas cosas en nuestro modo humano de concebir, y otra la *visión sobrenatural* donde el hombre contempla el mundo desde el punto de vista de las exigencias de la perfección de la caridad. La ciencia moral enseña el valor de la generosidad y la honestidad; la perfección moral pide la renuncia y mortificación; la ciencia natural describe el lobo, el sol; la ciencia divina me hace ver al "hermano lobo" y al "hermano sol".

El don de ciencia significa nueva inteligencia de lo temporal. Implica verdadera trasmutación de valores, según el orden que aquéllos adquieren respecto de la perfección. En to-

(36) "Sed aequaliter beatitudo hominis consistit in debito uso creaturarum et ordinata affectione circa ipsos", *ib.*, a. 3, ad 3<sup>um</sup>.

do orden de la cosas humanas y naturales es dado formar un juicio de valor estimándolas según son referidas al desarrollo de la personalidad. Todos los factores culturales, sociales, psíquicos o étnicos de la vida humana no se colocan en un plano uniforme y unívoco, existiendo una escala de determinaciones formales según el valor que representen. El don de ciencia modifica profundamente nuestra valoración de lo humano y natural. Lleva la naturaleza a la esfera de lo sobrenatural, contemplando el mundo a través de la fe; distingue por eso, a Dios objeto de fe imposible de ser visto en la tierra, y la naturaleza, objeto de ciencia, cosas creadas a las cuales es posible ver. El don de ciencia aprecia todo el abismo que separa a Dios del universo; excluye vigorosamente todas las identificaciones panteístas, experimentando el vacío de un universo sin Dios. A esta visión del universo, a esta percepción de lo que no es Dios corresponde el don de lágrimas. Las lágrimas son propias del vacío donde no está Dios; el gozo de Dios suscitado por la contemplación de Dios da lugar a las lágrimas en las creaturas, porque no son Dios (37).

El don de ciencia contempla el mundo como algo que puede separar al hombre de Dios. El mundo, las cosas, no son Dios, el hombre entre las cosas, pegado a ellas, se separa de Dios. Esto es lo que Santo Tomás dice acerca del don en cuestión que rectifica nuestro juicio acerca de las creaturas. ¿Cómo tenemos juicio erróneo acerca de las creaturas? Recto juicio de ellas no tienen —responde el Angélico— aquellos que creen que en ellas consiste el bien perfecto; de donde poniendo en ellas su fin pierden el verdadero bien (38). La rectitud del juicio consiste, pues, en juzgar lo creado y su distinción de lo increado; además la tendencia del obrar humano a aquello que es su verdadero bien (39). La bienaventuranza de las lágrimas consistiría en el debido uso de las creaturas y en el ordenado afecto que hacia las mismas debemos tener. Haciendo una síntesis de la extensión del don de ciencia, o sea su radio de acción, tenemos que comprender lo siguiente: en primer lugar el hecho de la fe, en cuanto es algo creado en el espíritu del hombre. Los motivos de credibilidad, que muestran la evidencia de los contenidos de fe y lo razonable que es en ellos creer. Alberto Magno, señala también conocer la humanidad de Cristo. Además es propio de este don la peculiar concepción del mundo donde la vida humana se contempla a través de los grandes hechos históricos de la caída y la reparación. La vida del hombre es considerada en el pecado y en la liberación por la gracia. El don de ciencia penetra en la condición de creaturidad; la caída del ser en el mundo y su salvación en la vida eterna se incorporan también en su ob-

(37) ALBERTO MAGNO, *In III Sent.*, d. 35, a. 4; ed. Borgnet, t. 28, p. 649.

(38) II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup> q. 1, ad 1<sup>am</sup>.

(39) *ib.*, a. 2.

jeto material. El don de ciencia contempla al hombre frente al mundo, elevándose ante el, dominándose, emergiendo del plano de la creación, contemplando en Dios el drama de su ciencia, de su cultura y de su existencia. Es lo que los antiguos escolásticos decían: "regere in operibus sanctitatis in medio pravæ et perversæ nationis" (40), dirigir en obras de santidad, entre la multitud de las cosas que separan de Dios.

Por este conocimiento especulativo y práctico de las cosas del mundo, el don de ciencia es el primer dirigente de la vida activa. Suscita un modo de obrar humano, con relación a la nueva concepción del universo. Éste es un obrar en el mundo, pero no es un obrar mundano. La perfección sobrenatural no excluye el obrar o actuar en el mundo; excluye el obrar mundano poniendo en la realidad mundanal nuestro último fin. La vida activa, por la acción especial del don de ciencia, excluye todo *lapsus* en el mundanismo. El santo es activo, de una gran actividad a veces prodigiosa; pero no mundano; recordemos las aventuras en el mundo de una Santa Catalina de Sena, o de una Santa Teresa. Estamos en presencia de una gran actividad, en contacto con circunstancias diversas, con hombres, con ambiciones, con caprichos, modos diferentes de ver. Sin embargo, esa actividad se desarrolla conservándose intacta, alimentada por la fe y el deseo constante de la perfección. Tales son las raíces principales del nuevo saber teórico-práctico de donde emerge la nueva visión del universo.

#### i) *Don de Consejo.*

A la perfección del saber especulativo y práctico que da el don de ciencia sigue el saber práctico que es propio del don de consejo.

Ciencia y consejo completan la estructura del saber dirigente que inspira la ejecución de la vida activa. Toda forma de actividad y por consiguiente de vida activa, depende de una concepción total del mundo, lo mismo que sobre los grandes misterios de fe. Siendo la persona quien obra, hay una necesaria correlación entre los mismos, donde del orden estrictamente especulativo desciende de la intencionalidad del agente sobre la esfera del saber práctico que suscita inmediatamente la ejecución. Por eso, en la raíz de la vida activa ponemos los dos principios necesarios de la ejecución: ciencia y consejo.

Consejo, define Santo Tomás, "est iudicium rationis de rebus agendis" (41). El don de consejo es juicio de la razón paralelamente al don de ciencia, no obra de acuerdo a la honestidad natural, sino según una nueva modalidad que tiene

(40) ALBERTO MAGNO, l. c., a. 3; ed. Borgnet, t. 28, p. 649.

(41) II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 52, a. 2.

su origen en la contemplación de los grandes misterios de fe y la nueva concepción del mundo que le es correlativa. El don de consejo perfecciona la virtud de la prudencia. La prudencia es la prescripción ordenada de lo que se debe hacer según la regla de la razón. Por la prudencia el hombre se mueve a obrar según la razón; el ejercicio activo del obrar humano supone una verdadera investigación acerca de los motivos de obrar. Tal investigación es el acto de la prudencia. En esta forma el consejo actúa informando directamente el acto de la prudencia.

*Per modum consilii*, dice Santo Tomás, es posible que el Espíritu Santo mueva. El consejo da el modo de obrar a la prudencia; él da el contenido; el don de consejo, es consejo sobrenatural, inspirado en la fe y en la caridad, que da el modo de obrar a la prudencia excediendo la proporción de la naturaleza. Es el consejo el que inspira el seguir la cruz de Cristo, y que da la forma a la prudencia sobrenatural, para obrar en un modo que es "locura" para el mundo. En un modo que es locura para las sabidurías humanas, que no han penetrado en las exigencias de los dones intelectuales del Espíritu Santo; es una sabiduría divina que desciende hasta el obrar práctico, obrando el hombre, dice el Angélico, "quasi consilio a Deo accepto", como habiendo sido aconsejado por Dios (42). El don de consejo significa la instrucción y moción de la razón para obrar como conviene a los hijos de Dios (43). Que el don de consejo perfeccione el obrar de la razón, en cuanto es dirigente inmediato del obrar, se refiere a la forma y contenido de la prudencia. El contenido de la prudencia, su contenido actual, es el juicio práctico, que requiere una nueva estructura moral. Por eso decimos que el don de consejo modifica la prudencia perfectamente.

La perfección del acto de la prudencia es la rectitud en el obrar, o sea transmitir al orden práctico la determinación justa de la razón. La justicia o exactitud de aquella determinación, viene de la fe, de la concepción ética de la honestidad, como valor apetecible en el orden moral; pero hay otros que matizan y lo aplican al caso particular. Es esto lo que mueve; por eso decimos que la razón mueve. En condiciones similares, dice el Angélico, la razón divina también puede mover; "la razón eterna es la regla suprema toda rectitud, aun de la humana". Su actualidad como regla más o menos próxima e inmediata es algo que puede variar. Quiere decir que la regulación de la razón humana permite la introducción de otros principios reguladores y que pueden modificar su estructura formal. Estos principios reguladores se introducen a menudo modificando la estructura de la acción. La vía normal de introducirse es el

(42) *Ib.*, ad 1<sup>um</sup>.

(43) "In quantum ratio a Spiritu Sancto movetur vel instruitur de agendis competit filiis Dei donum consilii", *ib.*, ad 3<sup>um</sup>.

consejo. Así es como el dictamen práctico de la razón es modificado por el don de consejo.

La prudencia es virtud especulativa, pero con finalidad práctica. En la esfera de lo práctico la prudencia es auxiliada por un hábito que tiene por objeto un conocimiento práctico. El auxilio del don de ciencia es mediato porque su objeto es especulativo; el del don de consejo inmediato. El don de consejo elige lo prácticamente útil y mejor para el fin al cual mueve el Espíritu Santo. Su objeto es elegir lo útil para la santificación (44). En ese sentido el don de consejo significa una adaptación del acto formal de la prudencia en orden de la santificación.

La adaptación en el modo de obrar de la prudencia, se refiere a la perfección de la caridad. Es el modo práctico de una acción que tiende a realizar bajo la inspiración afectiva y efectiva del amor sobrenatural. La prudencia obra adaptada al bien humano u honesto si su regla es la razón; la estructura de la acción resulta adaptada y connatural con aquel bien.

Hay una perfección de la prudencia en su propia esfera; hay también defecto de la misma por una adaptación deficiente a la regla de la razón. Temeridad, precipitación, inconsideración, inconstancia, negligencia: son estos los defectos principales de la prudencia que enumera Santo Tomás (45).

Tales defectos se refieren al juicio de la razón dirigente que o bien impera una acción sin contemplar todas las circunstancias, o bien tarda en disponer la misma acción, habiendo defectos más bien de adecuación, de tiempo o de lugar. Dentro de los defectos más ordinarios, que enumeran los moralistas, la precipitación es por falta de consejo, la inconsideración defecto en el juicio, la inconstancia en el acto ya prescripto.

La prudencia incurre a menudo en todas estas deficiencias en el obrar procurando rectificarlas. Pero es verdad que aquellos pueden también darse con respecto a la perfección sobrenatural. Inconstancia, temeridad, precipitación, negligencia pueden considerarse también en orden a las exigencias prácticas de la perfección. Para obrar y tender a la perfección de la caridad, es indispensable que la prudencia vaya armada de una constancia especial. El bien arduo no sólo debe adquirirse; requiere estabilidad en la práctica de las virtudes hasta el heroísmo. Según la simple regla de la razón, muchas veces será menester atender a las exigencias del bienestar humano propio del hombre; el don de consejo está pronto para

(44) "Consilium est de iis quæ sunt utiles ad finem", II<sup>o</sup>-II<sup>æ</sup>, q. 52, a. 4: "Sed quia humana ratio non potest comprehendere singularia et contingentia quæ occurrere possunt, fit quod cogitationes mortaliæ sunt timidæ et incertæ providentiæ nostræ, ut dicitur Sap. IX, 14. Et ideo indiget homo in inquisitione consilii dirigi a Deo, qui omnia comprehendit quod fuit per donum consilii", *ib.*, a. 1, ad 1<sup>um</sup>.

(45) II<sup>o</sup>-II<sup>æ</sup>, q. 53, a. 2-5.

rectificar ese juicio, y mantener la constancia y estabilidad en el obrar atendiendo solamente las exigencias de la perfección de la caridad. La constancia en este caso requiérese no sólo para tender siempre hacia aquello que sea bienestar propio del hombre, sino para la perfección de la caridad. Igualmente la temeridad o la precipitación. El don de consejo dará a la prudencia discreción y tacto especiales para no precipitarse en "fervores" mal entendidos, dañinos para la salud o poco adaptados para las circunstancias actuales del sujeto. En este sentido San Francisco de Sales explica que la piedad de una persona de mundo no puede ser igual a la de un obispo o a la de un religioso contemplativo (46).

La prudencia obrando rectamente en el orden natural de la honestidad natural, no es suficiente en orden a la perfección. Para recordar el ejemplo clásico, el misterio de la cruz es locura para la prudencia natural. La naturaleza tiende de suyo al bienestar natural; el bienestar es para ella principio y camino de su perfección. La crucifixión de la naturaleza, significa la presencia de otra regla superior de acción fuera de la simple honestidad natural. La prudencia es la virtud de la honestidad; de ese bienestar de la naturaleza; su esfera de acción no dá para más. Por eso debemos declarar su insuficiencia radical en orden a la perfección.

Lo "recto" para la prudencia es obrar según los principios naturales de razón; en eso consiste el criterio de honestidad. Es éste un criterio relativo. Si lo recto se pone en la perfección cristiana o en la perfección de la caridad, entonces ya tenemos que atenernos a otro criterio; la prudencia sola para este criterio es insuficiente, y debe ser auxiliada por el don de consejo. Los santos han opuesto, en este sentido, la sabiduría del mundo y la sabiduría de la Cruz. El don de consejo proporciona una nueva sabiduría práctica, que eleva la prudencia ordenando los "agibilia" a la perfección de la caridad.

El don de consejo introduce un nuevo contenido práctico en el dictamen práctico de la misma y, por consiguiente, tenido, señalamos la presencia de una nueva "ratio boni" en el dictamen práctico de la misma y, por consiguiente, un nuevo objeto especial y un nuevo hábito. El dictamen natural de la razón es connatural a nosotros, y por eso le vemos claro, evidente, razonable. El nuevo dictamen, modificado por el don de consejo, nos es connatural; pero perfecciona la naturaleza elevándola. El don de consejo enseña el camino estrecho que es el de la perfección más elevada de la naturaleza; es el camino por el cual la actividad natural adquiere la suficiente plasticidad y energía para seguir las exigencias de la fe viva y el progreso de la caridad.

San Alberto Magno, el inmortal maestro de Santo Tomás, dice que el don de consejo "designat plenitudinem luminis

(46) *Introducción a la vida devota.* — Cf. *In III Sent.*, d. 35, a. 3.

in dirigentis in dubiis"; por los términos de dicha definición confirmamos lo que acabamos de decir: es propio del don de consejo un pleno y habitual dominio de la acción práctica inspirada en la fe guiada por el amor sobrenatural, por el cual el hombre se desprende gozoso de lo humano y natural soltando las amarras de las complacencias sensibles para navegar en el océano del amor de Dios. El don de consejo implica pleno dominio de la fe, y desprendimiento de los motivos humanos en el obrar. El hombre sigue la inspiración del Espíritu Santo; pero esta moción es moción divina, que no entorpece el dominio humano y responsable de la acción. Tenemos inspiración de seguir la *ratio boni* del bien más perfecto en una escala de valores que tiene su cúspide en la pureza del amor a Dios.

En el orden humano del bien natural del hombre, el amor natural reaparece en múltiples tendencias y apetitos; el hombre realiza la perfección de su ser por esta estructura tendencial y afectiva del amor que suscita movimientos destinados a colmar las naturales indigencias del mismo. En el orden sobrenatural, la gran indigencia de Dios, vuelta más apremiante, polariza todas las tendencias parciales espurgándolas en sus defectos, de lo frondoso e innecesario. Bajo este aspecto práctico dice San Juan, los apetitos "cansan al alma, la atormentan y la oscurecen, la ensucian y la enflaquecen" (47). El don de consejo interviene precisamente en esta trama de la estructura tendencial y afectiva del amor. Es el principio que inmediatamente comanda la ejecución, el movimiento pleno del hombre hacia Dios, en quien tiene no sólo su perfección natural sino la sobrenatural. El don de consejo siendo "consilium de agendis" a veces descuida aspectos parciales de la perfección natural, para aprovechar mejor en lo sobrenatural.

La prudencia, aun la infusa regulada por el bien de la razón, resulta inadaptada para moverse en el orden de la fe y responder a los deseos de perfección implícitos en el ejercicio de la caridad. La caridad quiere la perfección afectiva y ejecutiva del movimiento espiritual del hombre inspirándolo en el amor de Dios y refundiéndolos en él. Pero sólo regulada por el bien honesto de la razón, este ejercicio de la caridad que de suyo tiende al bien sobrenatural, se ve como cortado y reducido. Por eso sin el don consejo que subsana estos defectos, la prudencia aparece como negligente en orden de la fe, otras veces temeraria, incierta, vacilante, insegura y torpe. El don de consejo, elevando a la prudencia, le comunica certeza, seguridad, oportunidad, discreción, haciendo al hombre moverse sin vacilar y con firmeza, en la esfera de una nueva sabiduría práctica. En síntesis, como don de la razón que dirige la vida activa, el don de consejo prescribe un nuevo modo práctico de obrar, que rectifica el juicio de la prudencia de acuerdo a

(47) *Subida al Monte Carmelo*, I .I, c. VI, a. 1., ed. B. A. C., Madrid, 1946.

la norma de la perfección. El ejercicio del don de consejo suscita el ejercicio de las virtudes evangélicas, virtudes éstas que pueden considerarse como no incluidas entre las exigencias del bien común de la razón práctica.

A veces el acto del don de consejo aparece como algo repentino lo cual ha hecho pensar que tuviera reservado para las cosas extraordinarias. Así lo pensó Martínez a quien refuta Juan de Santo Tomás. Últimamente ha reaparecido la misma sentencia, pero sin mayor éxito. Después del P. Arintero, los dones son considerados, casi por todos los teólogos, como instrumentos ordinarios en la vía normal de la santidad. Lo cierto es que el acto del don de consejo emerge sobre el plano de la conciencia y sobre todas las modalidades del juicio práctico en tal forma que realmente parece extraordinario. Sin embargo en su propio sentido importa un juicio práctico no infuso, sino formalmente humano (aunque en cuanto al modo divino), y un obrar según regla fija que es la fe, y dones superiores del Espíritu Santo. San Alberto Magno llama al don de consejo prescripción deliberada de algo para hacer u omitir <sup>(48)</sup>.

Con los dones de ciencia y consejo la totalidad de la vida activa cotidiana se ve elevada y depurada en los principios formales que la dirigen. La prudencia es el eje central donde descansa toda la operosidad humana. Toda la actividad del hombre con jerarquía humana y racional. Los dones en cuestión vienen a incidir justamente sobre el juicio *de agendis*. El don de ciencia que tiene por objeto un saber especulativo y, por derivación práctica sobre las cosas del mundo, es el padre de una concepción total del mundo, de la historia y de la cultura. Implica reorganización de la vida del hombre en conformidad con aquellos principios universales del saber especulativo; significa el conocimiento de la esfera de una sabiduría divina. "Las cosas" y entre ellas el hombre con la carga de sus problemas (llamados por eso humanos) son vistas en la luz de la fe y de la revelación. Toda ciencia tiene la misión de decir al hombre que interroga, qué es el mundo. El don de ciencia como saber supremo, dice también no una palabra cualquiera, sino una definitiva, "divina", inspirada por el saber del Espíritu Santo. En la luz de esta sabiduría superior comienza un nuevo diálogo del hombre con las cosas. Este diálogo suscita una nueva posición de los valores que son la trama de la vida humana y el nuevo consejo *de agendis* que ordena la operación. Según los grandes doctores medievales son los dones dirigentes en la vida activa. Significan ejercicio eminente de los principios operativos humanos que miran en primer lugar la regla de la fe y la perfección sobrenatural.

Y terminemos con una digresión. Ciertas tendencias católicas

<sup>(48)</sup> "Excogitata ratio aliquid faciendi vel non faciendi", *In III<sup>o</sup> Sent.*, d. 35, a. 1, m. 2.

modernas anhelan una restauración de la vida espiritual y religiosa, pero sobre las bases de lo que llama las exigencias de la mentalidad contemporánea. No negamos que puede y debe haber alguna adaptación; pero la regla de la razón no es algo absoluto, cuyo fallo sea inapelable. Los dones del Espíritu Santo llevan a un modo de obrar según una regla que no es la razón, y que es superior a ella. No existe un autonomismo de la razón. El cristiano debe dejar la regla intrínseca y seguir la que propone el instinto del Espíritu Santo. Coexisten las dos reglas, pero la razón debe adaptarse al instinto para realizar la perfección cristiana. La perfección cristiana no existe si hay una perfección naturalista; no es aquella perfección que consiste en el bien de lo honesto-racional; la perfección del cristiano consiste en la Cruz. Las exigencias de la Cruz no son las de la razón. La regla del Espíritu Santo es extrínseca, objetiva, independiente de la razón, ante la cual el modo de obrar de la razón debe ceder y adaptarse. Esto es un golpe para la versátil vanidad del hombre caído que gusta ponderar su autonomía e independencia. Pero la perfección cristiana no se hace con los gustos de la vanidad, sino siguiendo a Jesucristo. Las exigencias de la fe y de la Revelación dan el modo de la Cruz de Cristo, ellas tiene la primacía y no debemos dejarnos embaucar con sofismas. Nuestra época enferma ha buscado cómo juntar la autonomía moral y la revelación divina; con eso no hace más que abrir sus heridas. La vida activa, renovando el quehacer humano según un modelo superior, restaura las fuerzas, restaña las heridas, restituye al hombre su verdadera grandeza y perfección.

#### j) *La ejecución.*

Las virtudes morales, lo mismo que los dones que las acompañan, son formalmente ejecutivos. Por ejecutivos se entienden todos aquellos principios de acción que vigorizan las fuerzas operativas de la voluntad. Ejecución significa realización física de la acción. Bajo la dirección de la prudencia, las virtudes morales canalizan las corrientes de afectividad dándoles forma racional. Lo ejecutivo, que hace, se distingue aquí de lo intencional que dirige. La dirección pertenece a las virtudes intelectuales, las virtudes morales no dirigen; ellas son las que están encargadas formalmente de la operación. Las virtudes, además de la prudencia, son justicia, templanza y fortaleza. Muchas otras se agrupan con ellas, que significan disposiciones habituales del apetito voluntario hacia el bien moral.

Los dones de temor de Dios, piedad y fortaleza pertenecen también a la ejecución. San Alberto de Colonia los enumera como propios de las potencias ejecutivas en su tendencia a la perfección. En su enumeración de los dones, el don de temor es para retirar del mal; fortaleza y piedad para tender al bien; el don de fortaleza para lo de precepto, el de piedad para

lo de consejo. En esta forma cada don tiene una zona determinada de acción pero sin distinguir las virtudes de una u otra zona.

Santo Tomás distingue los dones por las virtudes a las cuales acompañan. El don de piedad es asociado a la justicia, el don de temor a la templanza y a la virtud teológica de la esperanza, el de fortaleza a la virtud homónima. La noción de vida activa o ascética en su sentido más estricto puede resumirse en el ejercicio regular y uniforme de virtudes y dones que constituyen la totalidad del orden ejecutivo.

En este esquema de la ejecución o de la vida activa, cada don es principio de operaciones diversas y fuente del ejercicio de muchas virtudes (son las virtudes evangélicas). El ejercicio de los dones está ligado de esa manera a la ejecución de las virtudes morales; ellos elevan este ejercicio de virtudes sobre el modo humano y connatural al hombre hasta su modo divino o perfección. Por esta elevación alcanzan los dones su objeto formal. El nuevo modo de obrar penetra singularmente en sus particularidades y aspectos parciales tales, que escapan a la misma virtud. La fortaleza, por ejemplo, es el hábito o disposición para sostener en los peligros combatiendo los efectos morales de una posible irrupción de lo irascible. Pero esta moderación se efectúa dentro de un criterio de honestidad humana, tal como para asegurar una regular convivencia humana. No se dirá lo mismo acerca del don de fortaleza. El don penetra más en el mismo objeto formal, penetra en lo irascible descubriendo en él multitud de aspectos parciales y nuevos que son un nuevo objeto formal.

Por este ejercicio de las virtudes acompañados por los dones, el espíritu del hombre se va haciendo cada vez más pasivo bajo el influjo del Espíritu Santo. Las virtudes cardinales son en cierto modo como virtudes madres que al ser fecundadas por los dones, afloran en multitud de hijuelas que son las que de ellas dependen.

Para estudiar bien la ejecución de la vida activa, debemos contemplar los dones acompañados con las virtudes, y como fuente de virtudes. La vida activa, por la acción de los dones, significa el ascetismo en la acción práctica. Los dones amplían la zona ejercicio de las virtudes, suscitan nuevos objetos formales que diversifican de nuevo las disposiciones hacia el bien, realizando este bien moral de una manera mucho más plena y perfecta.

Estudiaremos los dones ejecutivos según el orden en que intervienen más o menos en la ejecución. Esto parece ser lo más apropiado. Los dones intervienen en conexión orgánica, elevando armónicamente el obrar del hombre comenzando por lo más connatural del hombre, lo que está más cerca suyo, y van gradualmente realizando la perfección de todo el orden ejecutivo. Esto se denomina vida activa.

### k) *Temor de Dios.*

Para nosotros, "quoad nos", dicen los escolásticos, el primero de los dones es el temor de Dios. Desde el punto de vista subjetivo, de la ejecución, el primer don que entra en acción es el temor de Dios. San Gregorio y los grandes doctores medioevales después de él, ponen en el temor de Dios la raíz y principio de la vida espiritual, y sería un error imaginar que se trata del comienzo esporádico de acciones determinadas. Ya hemos explicado la génesis del acto del don.

Las virtudes son conexas, afirma Santo Tomás, y esta doctrina tiene aquí importantes aplicaciones. La conexión de virtudes nos explica en qué forma el don de temor puede ser el fundamento de las formas superiores de la vida espiritual. Santo Tomás corrobora lo dicho en la *Summa Sententiarum* que los dones son principios de las virtudes<sup>(49)</sup>. El don de temor es principio de la humildad —dice el Angélico—. Como se ha dicho antes, agrega en otro lugar, los dones son principios de las virtudes intelectuales y morales<sup>(50)</sup>.

El temor de Dios como raíz de la vida espiritual, afecta todo el complejo humano apartándolo de los valores negativos para el desarrollo normal de la personalidad. Todos estos valores negativos constituyen una infraestructura que interfiere el desarrollo normal de la vida de la gracia y la santidad. Dicha exclusión apartamiento del mal se realiza reactualizando la presencia de Dios y pasando de la presencia a la confianza filial en el auxilio de Dios.

El temor de Dios, según San Alberto de Colonia, distínguese de la pasión homónima en el modo de temer a Dios. La pasión teme a Dios como de quien depende el castigo del pecado; el don expresa reverencia hacia la majestad divina. Santo Tomás distingue entre temor humano, temor servil y temor filial. Los dos primeros llevan anexa la voluntad de pecar; el tercero excluye dicha voluntad, y hace nuestra sujeción a Dios como fruto de reverencia y amor: "Hoc autem facit timoris filialis vel castus in quantum per ipsum Deum reveremur et refugimus nos ipsi subducere"<sup>(51)</sup>.

El temor filial o sea el temor ilícito del don de temor, va unido a la confianza en el auxilio divino, temiendo sustraernos al mismo<sup>(52)</sup>.

Por el don de temor el hombre huye del vacío, de lo que no es, para incorporarse a la plenitud de lo que es, donde tiene su bienaventuranza eterna. Es un llamado del hombre caído a la plenitud y fuerza de la redención. Es la actitud de la inteligencia humana que pide y espera; por eso

(49) I<sup>o</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 68, a. 4, ad 3<sup>um</sup>.

(50) II<sup>o</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 19, a. 9, ad 4<sup>um</sup>.

(51) *Ib.*, a. 9, in c.

(52) *Ib.*, ad 1<sup>um</sup>.

el don de temor, es para Santo Tomás, el que da forma perfecta a la esperanza sobrenatural.

La esperanza es una virtud teologal que mira a Dios como al Bien sumo a quien debemos alcanzar, pero que aún no se posee. Su objeto es un bien futuro que aún no tiene. El acto de esperanza siendo acerca de un bien futuro y posible, puede estar viciado o bien por la presunción o bien por la desesperación<sup>(54)</sup>. La presunción cree poseer ya el objeto (de la esperanza), la desesperación no cree poderlo alcanzar. La esperanza en el cristiano ordinario, normalmente está afectada en gran parte por estas dos anomalías. La presunción arrastra a la esperanza a no poner totalmente su confianza en el auxilio divino<sup>(55)</sup>; conduce —expone Santo Tomás— a la inmoderación o falta de moderación en la esperanza. La raíz de la presunción es la vanagloria<sup>(56)</sup>. La desesperación importa falsa estimación de Dios; el objeto de la esperanza arduo y posible lo mira como arduo y deseable. El ser supremo es estimado como proveedor eficaz del auxilio necesario para la eterna bienaventuranza.

El ejercicio del don de temor rectifica la virtud teologal de la esperanza en cuanto al modo de alcanzar su propio objeto formal. Las deficiencias en el modo de alcanzarlo se refieren ya a la presunción de que puede acompañarla, va a la desesperación como hemos dicho. El don de temor lleva la segunda virtud teologal a contemplar en Dios al Bien supremo, pero futuro, aún por alcanzar. Expurgado de la presunción, el Bien es mirado como a distancia, en razón de su "futureidad", según lo que separa la criatura finita del bien infinito que es Dios. La insuficiencia de las fuerzas naturales para el bien sobrenatural, es contemplada a la luz de esta distancia, desvaneciéndose todo resto de presunción, mientras crea la adhesión de la esperanza purificada a su objetivo formal, Dios nuestro auxilio y salvador.

En la vida, a pesar de creer en el auxilio sobrenatural, ponemos más o menos la confianza en nuestras propias fuerzas, en nuestra naturaleza. El don de temor, al fijar mejor el criterio de lo sobrenatural, disipa esa pseudo-confianza.

Por otra parte, la esperanza es expurgada de la desesperación. La esperanza no vacila, a pesar de la arduidad bien reconocida debe su objeto formal. La esperanza se reafirma en el auxilio divino y cree en su eficacia a pesar de su reconocida propia insuficiencia.

El don de temor salva a la esperanza de estos dos vicios a que está sometida en su ejercicio humano, mientras va regulada

(54) *Ib.*, q. 20, a. 1. "... ita oppositus motus desperationis, qui se habet conformiter existimationi falsæ de Deo est vitiosus et peccatum"...

(55) *Ib.*, q. 21, a. 1.; cf. *In III Sent.* d. 34, a. 6.

(56) *Ib.*, q. 21, a. 4; "... et ideo signanter Gregorius præsumptionem novitatum posuit filiam inanis gloriæ"...

por la recta razón. El don de temor aparece en la vida espiritual como reverencia hacia Dios, sujeción, deseo de la presencia de Dios, y destestación del pecado. Es el principio en la formación de una superestructura en nuestra vida moral; une en la unidad de su objeto formal el alejamiento del pecado, la presencia de Dios y la reverencia. La presencia de Dios en el mundo, y la especial en el alma, se encuentran como reactualizadas para el sujeto, tomadas si se quiere, con mayor seriedad. La confianza habitual en las creaturas, vese postergada por una reconsideración seria del pecado y los derechos de Dios. El hombre asciende así a nuevas esferas de la vida moral. La confianza en los medios sobrenaturales de acción proviene de esa reconsideración del mundo sobrenatural que pide el don de temor.

Nuestra actitud práctica de diálogo con el mundo se transforma al hacerse diálogo con Dios. Alberto de Colonia, para caracterizar esta acción del don de temor, emplea una fórmula muy sugestiva "resilitio a Majestate in recognitione parvitati propriæ"; reverencia ante la majestad en reconocimiento de la propia pequeñez. Gregorio señala, como efecto propio del don de temor a la humildad<sup>(57)</sup>.

Los autores tomistas siguiendo a Santo Tomás reconocen influencia del don de temor también sobre lo concupiscible; el don de temor modera también indirectamente el ejercicio de la templanza<sup>(58)</sup>. La presencia de Dios, la reverencia, moderan el uso de los sentidos que puede alejar de Dios. Los autores antiguos han reconocido esta acción. Hablan ya sobre la humildad como efecto de dicho don, ya de anonadamiento, o bien de compunción del corazón. De cualquiera de estas tres maneras es posible caracterizar el acto del don de temor en sus efectos sobre la zona de la concupiscible. Ocurre que estamos en una nueva esfera de realización moral. La presencia activa de Dios, la actitud inicial caracterizada como reverencia o reconocimiento de su primacía en el orden del ser y en el orden del obrar, la eminencia de su divinidad, la indigencia humana, redención, etc., todo esto determina una nueva conciencia moral, promueve el ejercicio de nuevas virtudes que dependen de esta incorporación inicial en la esfera de la vida divina de la gracia.

Aquí señalase el principio de la vida espiritual y donde empieza la vida activa. El don de temor comienza por significar una fuerte conciencia de finitud. La presunción quiere estabilidad en la contingencia mundanal y no quiere ver por nada la muerte. En la dialéctica del Progreso, de la Evolución

(57) "Nec tamen sequitur, dice SANTO TOMÁS, quod sit idem cum virtute humilitatis, sed quod sit principium eius", II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. 19, a. 9, ad 4<sup>am</sup>.

(58) II<sup>a</sup>II<sup>a</sup>, q. 19, a. 7.



y de la Ciencia, el hombre nunca muere. Son formas modernas de la presunción que han alejado del hombre el problema de sus limitaciones y de su muerte.

El don de temor vuelve por sus cabales al hombre necio y fatuo. El mundo es limitado, y el hombre debe comprender que es sólo un punto en el océano ilimitado del Ser.

### 1) *Piedad.*

Es el don que da perfección a la justicia. Santo Tomás lo coloca por eso al terminar su tratado sobre la misma. El objeto del don de piedad es obrar en nuestras realizaciones *ad extra* mirando a Dios como Padre, y en los demás hombres la imagen de Dios<sup>(59)</sup>. La justicia como *habitus* es una disposición estable para realizar el bien moral en toda la esfera de nuestras actividades humanas que nos ponen en relación con los demás. A la justicia pertenece la convivencia humana en su sentido más amplio y total. La realización del bien común depende de la justicia; el bien común es realización social, valor indispensable en la mutua convivencia social. El don de piedad eleva este valor de honestidad a perfección en la línea misma de su estimación ética. Por eso decimos que perfecciona la justicia en toda la profundidad y extensión de sus objetos material y formal.

La extensión del don de piedad abarca toda la materia de la virtud de la justicia. Debemos habituarnos a ver en el don de piedad no una cosa restringida a aspectos parciales de la virtud de la justicia, como ser el culto de Dios, sin una elevación total de la virtud de la justicia, una nueva estructuración ética de nuestras relaciones de *vecindad*, inspirada en el motivo sobrenatural de la perfección de la caridad.

Los dones, dice Santo Tomás, son ciertas disposiciones habituales por las cuales el alma se hace dócil para ser movida por el Espíritu Santo. Entre otras funciones diversas, agrega, el Espíritu Santo mueve para que tengamos afecto filial hacia Dios. A esto parecen referirse las palabras de San Pablo: "recibiste Espíritu de adopción filial por el cual clamamos abba pater". Al don de piedad pertenece en primer lugar el culto y reverencia a Dios. Al nombre de piedad recíbelo por analogía con la virtud del mismo nombre que tiene por objeto la reverencia de los padres. El acto principal del don de piedad consiste en el acto de culto filial con respeto a Dios, mirando la relación del hombre para con Dios como una relación de paternidad o de filiación. Es en la estructura de este acto formal suyo donde los distinguimos de la virtud de religión. La reli-

(59) "Inter cetera autem movet nos Spiritus ad hoc quod affectum quemdam filialem habeamus ad Deum", II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 121, a. 1, ad 1<sup>am</sup>. En este último lugar SANTO TOMÁS extiende el don de piedad al hombre en cuanto hecho a la imagen de Dios.

gión exhibe culto a Dios como creador, el don de piedad exhibe culto a Dios como padre. Esto, concluye Santo Tomás, es más excelente que darle culto como creador<sup>(60)</sup>.

Esta mutación en el modo de mirar las relaciones para con Dios viendo en Él el padre por excelencia, en quien la justicia toma el modo de reverencia filial, saturada de intensa y deliberada afectividad, produce un cambio total en el modo de la justicia, estructurando los conceptos de relación y "debitus iustitiæ", desde una esfera más elevada, impregnada de un nuevo contenido sapiencial, en donde las relaciones de la comunidad política son las de los hijos de Dios y hermanos de Cristo.

Al contemplar el mundo, el don de justicia obra como en la casa del Padre donde todos los hombres son nuestros hermanos. El mundo del don de piedad es el mundo de la paternidad de Dios y de la verdadera fraternidad universal en Cristo.

Los Padres griegos consideraban la "eusebeia" como el culto debido a Dios. Esta noción es traída por San Agustín en el *De Civitate Dei*. Pero no se restringía este concepto solamente a Dios sino que era extensivo a los padres y a todos los demás hombres. El don de piedad envuelve un concepto más amplio que el de religión. El modo más alto y perfecto que pone en las relaciones con Dios, lleva a un modo de obrar especialmente en todas las cosas que dependen de la paternidad del hombre.

El don de piedad tiene por objeto las relaciones del hombre para con Dios y también las relaciones humanas entre sí. Alberto de Colonia define "vis benevolentiae in imaginem Dei"<sup>(61)</sup>. Esta definición contempla ese aspecto tan olvidado del don de piedad, como el considerar relaciones para con los demás. Santo Tomás no propone menos extensión a su objeto material. En la respuesta a la tercera objeción de la cuestión que la dedica, contempla este aspecto: así como por la piedad virtud por la cual el hombre da culto no sólo a su padre carnal sino a todos los unidos con él por vínculos de sangre, así también, por la piedad, don del Espíritu Santo, rinde culto no sólo a Dios, sino que honra también a todos los hombres según

(60) "Sed exhibere cultum Deo ut patri est adhuc excellentius quam exhibere cultum Deo ut creatori", II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 121, a. 1, ad 2<sup>am</sup>. JUAN DE SANTO TOMÁS con respecto a la distinción entre la virtud infusa y el don de piedad lo hace distinguiendo las dos razones de débito que crean el derecho paterno y el señorial ("jus paternum et jus dominativum"). "Ad probationem dicitur quod religio infusa respicit in Deo autore supernaturali et non jus paterno formaliter, sed jus dominativum seu supremum dominium in illo ordine. Licet enim idem sit auctor in origine gratiae pater qui adoptat filios per gratiam... tamen fundantur in hac eadem dignitate diversa iura quae formaliter specificant diversas virtutes quae sunt ad alterum in ratione debiti", *Cursus Theologicus*, t. VI, p. 675. Dos hábitos diversos por las diversas razones formales de cada uno de ellos.

(61) *In III Sent.*, d. 34, a. 34, a. 3.

que pertenecen a Dios (62). El don de piedad mira al hombre como cosa de Dios o bien según que lleve la imagen de Dios. Es de notar la importancia ascética y social de tal modo de ver que pone una perfección especialísima en todas las virtudes de la vida de relación. El don de piedad del actuar en toda la materia de la justicia, eleva su modo de obrar en forma correlativa a la perfección de la fe, y del supremo precepto de la caridad.

El modo divino constituye en realidad una superestructura sobre el modo humano de obrar. El modo humano en el ejercicio de la justicia atiende a ese *debitum* natural que es exigencia de la naturaleza en su vida de comunidad. El don de piedad ofrece una nueva conformación a estas relaciones de sociedad. La justicia cumple cuando ha satisfecho ese *debitum* o deuda moral y social que pide de su prójimo la naturaleza humana.

Los juristas católicos han señalado siempre un orden superior a la misma justicia: "existe, más allá de la misma justicia un orden superior" (63), escribe Georges Renard. Este orden superior es casi imposible sin modificar el *debitum justitiae*. Lo que yo debo al hombre es diferente de lo que debo a la imagen de Dios en el hombre. El mismo jurista citado hace notar la distancia que va del Sermón de la Montaña al Decálogo. El Decálogo se satisface con lo que debo al hombre: el Sermón de la Montaña tiene exigencias más profundas: anhela un orden de relaciones sociales que deje penetrar vivificante el soplo del Espíritu Santo. El don de piedad produce en la justicia un modo de obrar superior. La perfección de la justicia se manifiesta en multitud de pequeñas virtudes que la matizan dándole una delicadeza especial. En cuanto a las relaciones con Dios, la piedad perfecciona la oración, la devoción, el culto externo.

La contemplación es fuente de paz, gozo del alma. En los actos de virtud de religión (64) el don de piedad pone un modo de fe y confianza especiales. Al don de piedad pertenece la estructura misma del acto de oración y culto; los grados de la estructura misma del acto de oración y culto; los grados de oración, que los autores proponen, pueden quizás asimilarse a gracias en el ejercicio mismo del don de piedad.

En los actos de las virtudes de piedad (65) y obediencia (66),

(62) "Dicendum quod sicut per pietatem quæ est virtus exhibet homo officium et cultum non solum patri carnali, sed etiam omnibus sanguine conjunctis secundum quod pertinet ad patrem; ita etiam pietas secundum quod est donum, non solum exhibet cultum et officium Deo sed etiam omnibus hominibus in quantum pertinent ad Deum", II-II<sup>æ</sup>, q. 121, a. 1, ad 3<sup>um</sup>.

(63) GEORGES RENARD, O. P., Introducción filosófica al estudio del derecho, t. I, p. 76, Desclée, de Brouwer, Buenos Aires, 1947.

(64) I<sup>ª</sup>-II<sup>æ</sup>, q. 81, a. 1.

(65) II<sup>ª</sup>-II<sup>æ</sup>, q. 101 integra.

(66) *Ib.*, q. 104, a. 1.

el don de piedad robustece los vínculos familiares y sociales limando asperezas, viendo en todo la voluntad de Dios. La justicia toma formas y matices especiales en la veracidad (67) y en la liberalidad (68); pone más de relieve la razón del *debitum* al tomar como punto de mira algo más elevado.

En el hombre caído la ejecución práctica del acto de justicia es torpe por la flaqueza de la voluntad. La veracidad, por ejemplo, va cargada de hipocresía, de jactancia o de ironía; la afabilidad cae en la adulación o aspereza (69), la liberalidad en la prodigalidad o, para evitar esto, en la avaricia (70). El acto de justicia vése combatido poderosamente por la ambición, el interés, etc., y otros vicios que se oponen al hecho de dar. Dar, es para el hombre caído, especialmente arduo y difícil. Sin embargo dar resume en su sentido más excelente, la perfección ética de la personalidad; en el orden de las cosas humanas mayor riqueza es dar que recibir. El don de piedad echando sus raíces en la contemplación de los misterios de la fe y en la caridad, favorece el espíritu de donación elevando la estructura misma de la vida comunitaria en su totalidad. El don de piedad tiene, por tanto, elevado valor social; contempla en el semejante la imagen de Dios y la hermandad de todos en Jesucristo.

## II) Fortaleza.

Es el don por excelencia del ascetismo. Su objeto es depurar las fuerzas afectivas que dependen de lo irascible canalizándolas dentro de lo que pide la perfección de la caridad o perfección cristiana.

La fortaleza, virtud moral, tiene su objetivo en la honestidad de un bien arduo o difícil de alcanzar. Es la virtud del guerrero en el combate. La fortaleza se explica porque la consecución del bien moral tiene necesariamente la forma de agresión, de combate; San Pablo lo compara al combate de los gladiadores en los juegos olímpicos.

Pero existe un bien mayor que es la perfección cristiana y que requiere un combate con mejores armas. La existencia de este bien mayor con su especial arduidad, requiere una forma de agresión también especial; esto es lo que da el don de fortaleza.

Toda virtud debe acometer a su objeto formal: la existencia de la virtud se debe en cierto modo a la oposición del objeto. La virtud de fortaleza tiene su objeto en lo arduo que para el

(67) *Ib.*, q. 109, aa. 1-4.

(68) *Ib.*, q. 117, aa. 1-6.

(69) Traducimos litigio por aspereza: se refiere el Santo a la aspereza en el trato que se opone a la afabilidad, II<sup>ª</sup>-II<sup>æ</sup>, q. 116, a. 1.

(70) Véase la liberalidad y sus vicios contrarios la avaricia y la prodigalidad, II<sup>ª</sup>-II<sup>æ</sup>, qq. 117, 118, 119.

sujeto es matenerse en las exigencias de la honestidad. La fortaleza puede acometer pero lo hace según su propia estructura según lo pide el bien de la razón. El don de fortaleza entra también en liza, pero según la moción especial del Espíritu Santo y según lo pide el bien de la perfección. Esta elevación de la fortaleza por el don a una esfera superior, es lo que pone como nota característica del don el Angélico Doctor: "Sed interioris, dice, a Spiritu Sancto movetur animus hominis ad hoc evadat quæcumque pericula imminetia: quæ quidem excedit naturam humanam" (71). El bien al que mueve el don excede la naturaleza humana; para actuar al nivel de la misma basta la virtud homónima. La unión con Dios, bien que excede las fuerzas naturales, no está en la línea de la perfección natural del hombre. Es un bien extraño a las condiciones actuales de una naturaleza que no cuida la vida de la gracia. Sin embargo, es un bien que puede ser término de la acción humana, dadas las condiciones de la elevación al orden de la gracia por participación en nuevas esferas de la vida moral, la incorporación del hombre a Dios. Según San Alberto Magno el don que tratamos está íntimamente ligado al don de consejo; Santo Tomás dice que el don de fortaleza es rígido por el don de consejo, pues éste importa deliberación y resolución de realizar los bienes mejores (72). Desde el punto de vista de la vida activa no puede considerarse cada uno de los dones aislados, sino en subordinación funcional que le corresponde dentro de la realización de la vida activa. Alberto distingue lo difícil, laborioso y arduo dejando lo arduo para el don de fortaleza como un grado especialísimo de dificultad (73). "La dificultad se distingue en la virtud y en el don." En esta fortaleza —virtud es más bien por las condiciones accidentales que rodean la realización del bien moral; en el don la dificultad es en la estructura misma del bien por alcanzar: "Quandoque enim non subest potestati hominis ut consequatur finem sui operis, vel evadat mala seu pericula." El don de fortaleza significa por el contrario "evasio omnium periculorum" (74) la incorporación del hombre al misterio de la Cruz "salus et vita nostra".

Santo Tomás no trae esta clasificación de Alberto; la esencia del don viénele del grado de perfección específica del bien por alcanzar (75). Hay una razón de peligro en orden a la natural honestidad; peligro de perder el bien moral de dicha

(71) II<sup>a</sup>-II<sup>æ</sup>, q. 139, a. 1.

(72) "Et ideo donum fortitudinis dirigitur a dono consilii quod videtur præcipue esse de melioribus", *ib.*, ad 3<sup>um</sup>.

(73) *In III Sent.*, d. 36 D, a. 12; t. 28, p. 657.

(74) II<sup>a</sup>-II<sup>æ</sup>, q. 139, a. 1.

(75) "Fortitudo quæ est virtus perficit animum ad sustinendum quæcumque pericula, sed non sufficit dare fiduciam evadendi quæcumque pericula", *ib.*, q. 139, a. 1, ad 1<sup>um</sup>.

honestidad; otra es la *ratio periculi* en orden a la perfección cristiana. Agustín mide con claridad el objeto del don de consejo cuando lo define: "morir al mortífero gozo de las cosas perecederas" (76).

En la extensión de su objeto material, el don de fortaleza abarca toda la extensión de materia de la fortaleza-virtud. En dicha materia el don no agrega más en cantidad, pero contempla a la misma materia bajo una nueva luz. Al referirse el don a la misma materia, ahonda en ella en profundidad. La virtud "resiste" lo necesario para el bien honesto natural; el don "resiste" lo necesario para la perfección de la caridad; para el desarrollo normal en el alma de la vida de la gracia y el aumento de la misma caridad. En la misma materia se encuentran diversas posibilidades de ejercer hábitos diversos. La moción del Espíritu Santo penetra en ese material haciendo posible un modo de obrar que se ordene como a su último término a la perfección del supremo precepto. Por vía de explicación diremos que, dada una materia determinada para el ejercicio del don de fortaleza, tenemos que ésta viene incluida en una concepción total del mundo (que da el don de ciencia, principalmente); esta materia es proporcionada por el juicio práctico del don de consejo, que determina sobre el terreno la ejecución a realizar por el don de fortaleza; eleva así el acto de la virtud homónima, y llévala a un modo de obrar que excede su simple capacidad natural. El acto más excelente de la virtud de fortaleza es el martirio (77). Por el martirio el hombre conserva la verdad y la justicia aun a costa de su propia vida, el martirio se pide para conservar el bien racional o propio del hombre. La calidad ética del bien humano natural pide conservarse aun a costa de la existencia temporal. La fortaleza tiene siempre en todos sus actos un modo que puede reducirse al martirio como a su acto más excelente. Hay martirio en el ejercicio de la paciencia, en la magnanimidad, etc. Por eso el don de fortaleza exalta este carácter de la fortaleza haciéndola la virtud del heroísmo por excelencia. El don de fortaleza, aun en las acciones mínimas, pone esta nota de heroísmo y entereza que es característica de la virtud. El quehacer del hombre es llevado desde aquel término medio que pide la honestidad humana, hasta las formas más excelentes y elevadas del ascetismo cristiano; no sólo en sus grandes realizaciones sino también en las formas de actividad más ordinarias y vulgares.

El don de fortaleza interviene haciendo florecer la fortaleza en mil modalidades diversas de la acción humana, donde brotan otras tantas nuevas virtudes. La paciencia, al moderar la tolerancia del dolor, lo hace conforme al fin por alcanzar; el ánimo rehuye el dolor —dice Santo Tomás— y nunca va a

(76) *De Spiritu et Anima*.

(77) II<sup>a</sup>-II<sup>æ</sup>, q. 124, a. 2.

elegir padecer por padecer, sino es por algún fin (78); el dolor es en cierto modo deseado en el ascetismo cristiano, y aumentadas sus posibilidades en orden a la perfección, por la consecución de ese bien. La paciencia llega así al grado heroico de tolerancia y, como la de San Pablo, se goza en las tribulaciones. Lo mismo que la paciencia, la perseverancia, la magnanimidad, el cumplimiento de los consejos evangélicos, la constancia en el surco del quehacer más perfecto, todo pertenece al don de fortaleza.

El don de fortaleza es el don del carácter (79), del dominio de sí mismo, del equilibrio y orden en nuestro modo de ser y proceder. La ciencia, la perseverancia en el camino de la perfección son los actos principales en donde más interviene elevando la fortaleza humana a la plena consecución de sus nuevos fines. La fortaleza reaparece como fuerza del carácter, la firmeza y estabilidad en las resoluciones, la imagen de la Cruz en la vida y operaciones del hombre.

#### m) Conclusión.

La vida activa se distingue de la contemplativa en que tiene por objeto algo exterior por hacer. La vida activa es una forma de actividad humana que consiste en el ejercicio de las virtudes morales en orden a la perfección de la caridad.

Al decir ejercicio de virtudes, la palabra "virtudes" se toma en sentido amplio pues comprende también los dones. "En orden a la perfección de la caridad", es el elemento formal que distingue específicamente la vida activa teológica espiritual de cualquier otra especie de actividad. No cualquier otra actividad humana es vida activa en este sentido de la teología especial. Es la actividad humana modelada en un diagrama que la preside. El ideal de la perfección cristiana polariza en ella toda la intencionalidad que la preside.

Se puede distinguir la vida activa "in communi" del ejercicio natural de las virtudes en las diversas formas específicas de actividad. La vida activa de que tratamos es una especie de vida activa peculiar, con sus características propias, que son las ya indicadas arriba.

Los dones, al elevar el modo humano, lo hacen por una nueva información complexiva de todos los principios de acción. Informando, elévanse los principios vitales de acción, en su totalidad. No es una u otra acción más o menos esporádica la que realizan los dones; es toda la vida moral, es la unidad funcional de la persona humana, sistematizada según el amor

(78) II<sup>o</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 136, a. 4.

(79) La sed de justicia, que es el acto más excelente del don de fortaleza, o mejor lo implicado en su ejercicio, se refiere universalmente al ejercicio de todas las virtudes... "in quibus arduum intendit fortitudo quæ est donum", II<sup>o</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 139, a. 2, ad 1<sup>am</sup>.

sobrenatural de la caridad en sus exigencias más elevadas. Hay tendencia teológica a la perfección cuando la actividad va ordenada a la realización plenaria del amor divino participado, donde Dios se comunica como el fuego al leño, según la comparación familiar a los místicos.

Las virtudes sin los dones tienden a la conservación de la naturaleza; con los dones a la transformación de la naturaleza por el desarrollo normal de la gracia y la caridad. Las virtudes realizan un humanismo vital; los dones la vida sobrenatural.

Una concepción del mundo y de la vida está en la raíz de toda actividad humana: La que obra es la persona humana, que lo hace por sus hábitos. Esta concepción del mundo imprime su sello y da la forma a nuestra actividad. La actividad mundanal por oposición a la estrictamente contemplativa, se inspira en la ciencia y se realiza en la ejecución. El mundo reaparece como existencia temporal como una actitud de resistencia hacia la muerte. El hombre siente su vida surgida de la nada y que va a hundirse otra vez en la muerte. Entonces busca la salvación en el mundo o fuera de él. Visto desde fuera, el mundo pierde su aspecto trágico; el gozo del mundo, como obra de Dios, da dimensiones a una existencia que encuentra en el fluir de las cosas temporales elementos que dialogan con ella sobre la eternidad.

El hombre no ha nacido sólo para el mundo; ha nacido para el dominio del mundo. En el estado de inocencia tenía dominio verdadero de las cosas (80). En el hombre caído este estado cambia radicalmente; las cosas resisten al dominio de la actividad humana, resisten y, a menudo, vencen; el hombre es reabsorbido por el mundo... En la nueva Ley el hombre es rescatado del mundo por la tendencia hacia la perfección de la caridad. Por la caridad el hombre emerge sobre el mundo y restituye el equilibrio destruido por el pecado.

Los dones del Espíritu Santo son los instrumentos de esta acción. La vida activa significa el ordinario quehacer humano estructurado por principios superiores, en las exigencias y últimas instancias que pide la perfección de la caridad. La acción nutrida en la contemplación, conduce la personalidad a su perfección más elevada y a la plena floración de todas las virtualidades más íntimas de su ser.

(80) I<sup>o</sup> pars, q. 96, aa. 1-4.

amor unitivo, por el cual el hombre vive en Dios, pertenece a Dios, y toda su vida es para Dios.

Pero teniendo en cuenta su radicación en una creatura finita, y sujeta al pecado, se presenta en el hombre sujeta a muchas limitaciones. El hombre obra por sus principios activos humanos, dependientes en todo del modo propio del mismo.

Es este ejercicio limitado e imperfecto de la reina de las virtudes, el que es depurado por los dones del Espíritu Santo, especialmente por el de Sabiduría.

El modo de obrar de la caridad, dice el modo como el hombre ama a Dios; y siendo la unión su efecto formal, enseña el grado de unión que aquél tiene con el mismo Dios.

Veremos pues cómo la perfección en el amor de Dios depende del don de Sabiduría, en cuanto despeja de obstáculos, suscitando (4) el acto de caridad con creciente pureza.

En cuanto al modo de obrar de la caridad, debemos tener en cuenta la estructura propia del hábito ejecutivo. La fe, por ejemplo, es un hábito cognoscitivo. Alcanza a conocer a Dios, pero como a la distancia, en el medio de la autoridad divina que revela. Lo revelado es traído al cognoscente y es poseído por él. En el hábito cognoscitivo el objeto conocido es traído al cognoscente. La caridad por el contrario es un hábito ejecutivo; para ejecutar su acto formal que es amar, sale como fuera de sí misma para terminar en su objeto divino, que es Dios. El don de sabiduría se manifiesta como una experiencia sávida de las cosas divinas; es un amor embebido de una inteligencia singularísima, evidencia intelectual, experiencia espiritual que juzga todas las cosas: "spiritualis omnis iudicat" (7).

#### b) La perfección.

La perfección humana puede contemplarse desde un doble punto de vista: en el orden intencional y en el orden ejecutivo. Aristóteles considera una doble cadena de virtudes dianoéticas y éticas. Las primeras perfeccionan la reflexión; las segundas la ejecución. Las unas se refieren al orden intencional o teórico; las otras al orden práctico.

Santo Tomás también considera las series paralelas de virtudes intelectuales y morales. La virtud intelectual dispone en orden a la verdad: "sunt quibus anima dicit verum" (8). Las morales o éticas en orden al bien.

En el hombre, una es la perfección intelectual, intencional; otra la perfección práctica o moral. En el orden de la inteligencia la perfección es la verdad; en el orden práctico es el bien.

Perfeccionando este esquema de principios operativos, en el orden sobrenatural, tenemos: la perfección intelectual, por la

(7) I Cor. II, 15.

(8) Comm. in Ethica Nicom., n. 1.143.

## CAPÍTULO XIII

### LA CARIDAD Y EL DON DE SABIDURÍA

#### a) Caridad-Amor.

La caridad es virtud, como dice San Agustín, por la cual deseamos ver y gozar a Dios: "Caritas est virtus qua Deum videre perfruique eo desideramus" (1).

Santo Tomás la define como amor de amistad sobrenatural entre Dios y el hombre: "caritas est quadam amicitia hominis ad Deum, per quam homo diligit Deum et Deus hominem" (2). La caridad incluye pues en su concepto, amistad, amor y deseo de Dios (3); es entonces la caridad esencialmente amor; (4) y como dice San Pablo, amor de Dios, difundido por el Espíritu Santo en nuestros corazones (5).

La caridad, como la fe y la esperanza, es virtud teologal, infusa por Dios conjuntamente con la gracia habitual. Por la gracia —dice Santo Tomás— adquirimos cierto ser espiritual (6); la gracia, perfección accidental, *per modum qualitatis* en el alma tiene sus principios operativos propios. La caridad, es el primero y principal entre aquellos principios de acción. La gracia obra y se desarrolla por las virtudes teologales y morales infusas. La caridad da la forma perfecta y prescribe el fin a todas estas virtudes, moviéndolas a obrar por el amor de Dios, y dirigiéndolas al último fin sobrenatural.

La caridad, como suprema entre las virtudes y aun los dones, es en sí misma, perfectísima. Es el amor de Dios participado, lo más elevado en el orden de la creación, que puede el hombre poseer. Tiende a elevar las fuerzas ejecutivas del hombre, que son formalmente amor, inspirándolas en el amor de Dios. Por su movimiento propio, la caridad quiere ver a Dios y gozar de Dios. Siendo el efecto formal del amor la unión, realiza la unión con Dios. El que permanece en caridad, en Dios permanece; por la misma estructura del amor, la caridad es un

(1) *De doctrina christiana*, III, n. 16; *PL*, 34, 72.

(2) *II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>*, q. 23, a. 1.

(3) *In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1, n. 108.

(4) *Ib.*, a. 2, n. 129.

(5) *Ad Rom.*, V, 5.

(6) *De virtutibus in comuni*, a. 10.

fe y dones de entendimiento, ciencia, sabiduría y consejo. Todos dones que perfeccionan el orden intencional o cognoscitivo. La perfección práctica es realizada por la caridad, las virtudes morales, y los dones que perfeccionan inmediatamente el orden práctico, o bien los dones especulativos, prácticos también por extensión.

De hecho no hay dos perfecciones separadas. No hay una perfección intelectual sin perfección moral; ni hay perfección moral sin depuración de la fe por los dones de entendimiento y ciencia principalmente. Existe una íntima trabazón, por la misma estructura psicológica de la acción humana, entre lo intencional y lo ejecutivo. Es imposible pensar en la perfección de la fe disociada de la caridad y dones ejecutivos.

Igualmente la perfección de la caridad, debe regularse por la fe y dones intelectuales del Espíritu Santo. Todas las virtudes y dones obran en conexión con el ejercicio de la caridad, *regina virtutum*. Por eso la perfección de la caridad es la perfección cristiana misma.

La caridad tiene su sujeto de radicación en la voluntad. Es virtud ejecutiva o activa. La fe, contemplativa. La caridad es esencialmente "vis", poder, fuerza, principio de actividad o ejecución.

Dado este carácter de virtud o fuerza ejecutiva, su perfección no depende de sí misma. Todo lo que pertenece al orden ejecutivo es ciego; su crecimiento depende del orden intencional. La caridad aumenta, dice Santo Tomás, por su mayor radicación en el sujeto; el accidente crece por su mayor inherencia en el mismo; de igual manera, la caridad aumenta cuando echa más o menos sus raíces en la voluntad. En este caso la mayor radicación en el sujeto significa que el amor de Dios ha echado raíces más hondas, dando nueva intensidad y mérito sobrenatural a la actividad humana.

Pero es esta "mayor radicación en el sujeto" que depende del modo de apetecer al bien apetecible. Todo principio interno de ejecución, obra por la apetencia de un bien, que es su fin especificativo. El acto humano adquiere forma o estructura de y por la apetencia actual de ese bien.

En la caridad, principio supremo de ejecución en el hombre, debe ocurrir lo mismo. Puede poner actos cada vez más perfectos, porque el Sumo Bien es apetecido en acto cada vez más con creciente intensidad. Por eso es que dice Santo Tomás que en cuanto a la intensidad del acto, no toda caridad está en lo sumo.

Es la intensidad en el amor de Dios, en la ápetencia del Sumo Bien como crece y se desarrolla la caridad en el alma. Así nos aproximamos a Dios al cual no se aproxima con pasos del cuerpo sino con los afectos de la mente.

A esta mayor radicación de la caridad en el alma; a esta mayor intensidad en el amor sobrenatural de Dios, contribuyen los dones intelectuales del Espíritu Santo, principalmente el de

sabiduría. La sabiduría, como vamos a ver, abre los horizontes al amor: "nihil volitum quin præcognitum"; (nada es amado si no es conocido).

El don de sabiduría implica un conocimiento elevadísimo de Dios como causa primera del ser <sup>(9)</sup>; y más aún excelencia en el orden del conocimiento <sup>(10)</sup>; significan juicio excelentísimo sobre las cosas divinas no por discurso racional sino por cierta connaturalidad con las mismas; es una casi experiencia de lo divino por cierta connaturalidad con las mismas; es una casi experiencia de lo divino <sup>(11)</sup>. Es esta raíz de un conocimiento muy alto y por connaturalidad donde la caridad nutre en intensidad y fervor su acto de amor a Dios.

Vamos a ver como procede ordinariamente la caridad y su perfección por la sabiduría.

### c) *Materia y Forma.*

La caridad es fuerza, poder; hábito infuso por Dios para obrar tendiendo al Sumo Bien. Podemos distinguir analógicamente en el acto de caridad materia y forma. La materia es la tendencia; la forma es el amor.

La materia es proporcionada por la voluntad. La tendencia es un movimiento espiritual; todos los movimientos espirituales están centralizados en la voluntad. Es la voluntad la que obra, disponiéndose por los hábitos infusos o adquiridos, buenos o malos. Por eso dice el Angélico: "Alia est voluntas quæ naturaliter tendit in bonum, scilicet voluntas rationis, et alia quæ naturaliter tendit in malum hominis, secundum quod est homo, scilicet voluntas sensualitatis" <sup>(12)</sup>.

En el mismo artículo: "voluntas tendere potest; voluntarie tendit, naturaliter tendit" <sup>(13)</sup>; otras veces se habla de inclinación de la voluntad. El apetito que tiende a lo apetecido, no poseyéndola aún, es el deseo <sup>(14)</sup>. Así la voluntad es siempre tendencia, inclinación, movimiento. El apetito intelectual y sensitivo realiza pues un movimiento. Toda cosa tiene algún apetito, inclinación o tendencia hacia su perfección <sup>(15)</sup>. El apetito natural es también inclinación y orden de la cosa que le posee para lo que es conveniente <sup>(16)</sup>. Así inclinación, tendencia, ejecución, movimiento pertenecen a la voluntad y los hábitos que tienen su asiento en la voluntad con disposiciones para obrar. Por eso al decir que la caridad es un hábito que

<sup>(9)</sup> I<sup>a</sup> pars, q. 45, a. 1.

<sup>(10)</sup> *In III Sent.*, d. 35, q. 1, a. 1.

<sup>(11)</sup> II<sup>a</sup>-II<sup>æ</sup>, q. 45, a. 3; *In III Sent.*, d. 35, q. 1, a. 2.

<sup>(12)</sup> *In II Sent.*, d. 39, q. 2, a. 2, ad 1<sup>um</sup>.

<sup>(13)</sup> *Ib.*, ad 5<sup>um</sup>.

<sup>(14)</sup> I<sup>a</sup>-II<sup>æ</sup>, q. 26, a. 2.

<sup>(15)</sup> I<sup>a</sup> pars, q. 59, a. 1, in c.

<sup>(16)</sup> I<sup>a</sup> pars, q. 78, a. 1, ad 3<sup>um</sup>.

perfecciona la voluntad decimos que perfecciona la tendencia o sea lo material en el movimiento voluntario.

La forma que estructura el movimiento voluntario elícito por la caridad es el amor; no amor humano, porque no es un movimiento que tenga por objeto algo humano. El amor de Dios; acto que tiende a la posesión de Dios. El amor es la forma existencial (o como existe) de toda operación voluntaria.

La tendencia voluntaria no existe sino como amor. Su razón de ser es el deseo de un bien. Tal deseo es el natural que impulsa al bien a toda naturaleza creada. "Motus voluntatis, et cujuslibet appetitivæ virtutis, est amor" (17)

El primer acto de la voluntad es pues amor; no se mueve sino es por el amor de un fin. Por eso el amor es la forma que en concreto tiene toda tendencia apetitiva.

Apetecer y amar se emplean como sinónimos; sin embargo el amor incluye la posesión actual de lo amado. Por otra parte la palabra amor se reserva para el movimiento espiritual de la voluntad. El apetito, dice Santo Tomás, es de las cosas que aún no se poseen; el amor agrega la complacencia en la cosa ya poseída (18). El apetito es un amor *in fieri*; *in facto esse*, o en su ser completo el amor se termina por la posesión de lo amado y quietud de la voluntad en él.

El efecto formal del amor es la unión: "une en cierto modo el amante a lo amado, esto es, el amante se tiene al amado a sí mismo o a lo que es de su perfección (19).

Tanto en el amor de amistad como en el de concupiscencia, deben unirse el amante y lo amado. El amor de concupiscencia ama las cosas para sí mismo, como integrando la perfección del poseedor. El amor de concupiscencia es un movimiento que va a las cosas para incorporarlas a sí.

En el amor de amistad, se quiere al amigo como a otro yo, "ut alterum se". Quiere para el amigo los bienes que posee en sí mismo. En ambos casos, en las dos especies del amor, el efecto formal es unir (20). La unión formal, perfecciona el nexo entre dos alteridades que se unen y cuya unión es amor de amistad. En la respuesta a la segunda objeción el Angélico agrega que el amor es causa de la unión, es la misma unión y es efecto de la unión (21). Las virtudes realizan el "orden del amor" como dice San Agustín. La forma como existe esta tendencia es, como hemos dicho, amor. Por eso las virtudes que disponen al bien, ordenan el amor en nosotros.

La caridad, siendo amor sobrenatural, dispone para amar a Dios, como autor del orden sobrenatural, en su misma deidad y trascendencia. Como toda virtud "ordena" el amor en noso-

(17) I<sup>a</sup> pars, q. 20, a. 1.

(18) *In I Sent.*, d. 45, q. 1, a. 1.

(19) *In I Sent.*, d. 27, q. 3, a. 2.

(20) I<sup>a</sup>-II<sup>æ</sup>, q. 28, a. 2.

(21) I<sup>a</sup>-II<sup>æ</sup>, q. 55, a. 1, ad 4<sup>um</sup>.

tros; como virtud infusa especial nos hace participantes del amor de Dios. La caridad verifica una como transfusión del amor divino en todas las formas de la actividad humana; por eso decimos que eleva y perfecciona aquélla.

La perfección del amor por la caridad se realiza: a) en cuanto a su objeto; es amor de Dios que tiene su origen en Dios y que termina en Dios el bien apetecible; es Dios, bajo la razón de deidad. La caridad en cierto modo penetra con su acto en lo más íntimo de la Divinidad. Ama a Dios en cuanto Dios; en aquello impenetrable e inefable que vive en el seno de la Trinidad. b) En cuanto a su estabilidad en el bien porque es un *habitus*, disposición permanente *difficile mobilis*. c) Por razón de su origen, es infusa por Dios. d) En sus efectos. La unión con lo amado en nuestro caso es unión con Dios: consistiendo en esa unión la perfección cristiana. Otros efectos son el deseo de Dios, la benevolencia por la cual deseamos todo para la gloria de Dios; la beneficencia trabajando por Dios, y la concordia con Él. Estos efectos que incluyen el amor son perfeccionados y sublimados en la caridad (22).

Pero aun así la caridad tiene imperfecciones que como ya hemos insinuado se deben al sujeto de radicación.

El ejercicio de la caridad puede ser imperfecto por dos razones principales: a) Por limitaciones en el orden de la ejecución; b) por limitaciones en orden de la aprehensión del bien.

Se trata de limitaciones distintas pero subordinadas. La ejecución depende totalmente en cuanto a la estructura formal del acto; la aprehensión, ordinariamente sin suponer ejercicio de los dones ni la moción del instinto, está regulada por la razón. El bien sobrenatural es aprehendido no como en sí mismo, sino en cuanto se adapta más o menos al ideal de bienestar humano que es lo propio de la razón. La razón posee ya el esquema del bien apetecible. El *bonum* objetivo es apetecido en acto en cuanto se adapta a aquél.

Para estudiar la perfección de la caridad debemos considerar como punto de partida que el acto de la caridad es apetecer el bien divino; es amar a Dios. Pero, "quilibet appetitus sequitur cognitionem" (23). El movimiento solo se da según la aprehensión del bien que le precede. De modo que en última instancia el movimiento no depende tanto de la realidad objetiva del bien sino de la aprehensión; depende de la forma como ese bien sea conocido.

El acto de amar a Dios sufre, pues, limitaciones por el conocimiento insuficiente de Dios. El Sumo Bien no es debidamente aprehendido formalmente como Bien Supremo, trascendente, en su razón misma de deidad, bien divino y único necesario. Es aquí donde los dones intelectuales del Espíritu Santo, principalmente el de sabiduría, desempeñan un importan-

(22) *In III Sent.*, d. 27, q. 2, a. 1.

(23) I<sup>a</sup>-II<sup>æ</sup>, q. 25, a. 1.

tísimo papel. Hacen ver la trascendencia de Dios; nos dan una experiencia inefable de lo que es la bienaventuranza eterna, y los grandes misterios de la revelación.

Nosotros aminoramos la idea de Dios: lo reducimos en una visión casi antropomórfica, en que el ser divino pierde su majestad y trascendencia. En esa visión limitada y estrecha, el Bien Sumo apetecible, como último fin del hombre, casi entra *a pari* con los otros bienes terrenos en la especificación de la actividad voluntaria. Amamos a Dios modo humano; lo amamos sin renunciar a nuestro mundillo llenando de impurezas y limitaciones el acto de caridad.

#### d) *Don de Sabiduría.*

Al don de sabiduría pertenece el juicio recto de las cosas divinas por cierta connaturalidad con las mismas. Por esta connaturalidad que hace como de medio demostrativo, distinguimos el don de la virtud homónima.

La sabiduría, en su concepto general, importa un conocer por las causas supremas; un juicio acerca de la causa suprema del ser.

Cuando este juicio es racional, especulativo, en la línea del conocimiento quiditativo, pertenece a la virtud de sabiduría; cuando dicho juicio es una como experiencia de las mismas, pertenece al don de sabiduría. Tenemos pues, una sabiduría racional y discursiva, otra efectiva, experimental y mística.

Tanto una como otra sabiduría expresa una totalidad en el orden de conocer. La virtud de sabiduría procede del modo más asequible para el hombre, que es el discurso racional y demostrativo. Fundada en los principios de la fe, habla de Dios y de los misterios divinos, con un lenguaje humano, desmenuzando el saber en explicaciones articuladas, según el vocabulario metafísico y modos de expresión humanos.

El don de sabiduría, al contrario, procede como experiencia; como una experiencia oscura de las cosas divinas, que realiza en la caridad, y que trasciende el modo discursivo de la razón. El juicio se formula, no por medio demostrativo racional, sino por cierta afinidad con lo divino como dice el Angélico: "per quandam affinitatem ad divina".

La verdad en el mencionado juicio del don de sabiduría, no se da como en el juicio racional, por la composición o división del sujeto y del predicado. En la experiencia afirma su "verdad como noticia oscura y amorosa de Dios", encontrándose sujeto y predicado reunidos en el lazo afectivo que les vuelve connatural al alma. "De donde, como lo afirma Santo Tomás, tener juicio de las cosas divinas por cierta connaturalidad a las mismas pertenece a la sabiduría, según que es don del

Espíritu Santo" (24). La razón formal, distintiva del don de sabiduría es proceder de modo casi afectivo y místico, por cierta connaturalidad, unión o experiencia interior de las cosas divinas (25). En el juicio discursivo tenemos una experiencia conceptual; el don de sabiduría supone una experiencia no-conceptual, pero que toca la razón formal del conocimiento como veremos.

El juicio por connaturalidad tiene por causa, como hemos dicho, el amor de caridad. Pertence al amor, la unión; y, en cierto modo transferir lo amado en el amante. El afecto mueve la voluntad y le aplica el objeto amado; hace que el objeto a conocer sea mejor conocido; colócale en condiciones favorables, echando luz sobre sus modalidades más íntimas, y haciendo posible la obra del entendimiento.

El amor de caridad llega a ser una casi razón formal en la cual procede el don de sabiduría; el amor penetra en el objeto, uniéndosele a él íntimamente, hasta constituir casi una sola cosa con él. "Et sic affectus transit in conditione objecti". El amor no sólo se mantiene *effective* y como causa del conocimiento, sino que por su unión con el objeto, es como si formara con él una sola razón objetiva, que es más unida y conforme a la persona, y más conveniente con ella. De modo que aunque el amor de caridad no puede conocer, ni ser medio de conocimiento, el objeto en cuanto amado, puede ser objeto de una experiencia especial, en cuanto el modo de alcanzarle (26). Hay una mejor experiencia del objeto, en cuanto revestido de ese efecto, que lo une hasta volverle objeto de una inefable experiencia.

El juicio del don de sabiduría, puede reducirse a los juicios analíticos, en los cuales sujeto y predicado convienen en una razón de casualidad, escondida en "los tesoros de ciencia y sabiduría de Dios". No descubre propiamente el don una relación causal. Ésta, la relación es dada en la experiencia afectiva, que hace las veces de razón formal en la cual conoce. Los místicos nos hablan de "gusto interno de Dios; es algo que inter-

(24) "Sed rectum iudicium habere de eis secundum quandam connaturalitatem ad ipsas pertinet ad sapientiam secundum quod donum est Spiritus Sancti", I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. 45, a. 1.

(25) "Quasi affective et mystice ex connaturalitate quadam et unione seu experientia interiori divinorum" JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursum Theologicum*, t. VI, p. 636. En otros lugares insiste sobre lo mismo: "ex affectu et unione ad Deum sumitur sapientia et scientia affectiva et mystica, quibus illustratur intellectus ad iudicandum de divinis... "ex affectu et unione ad Deum sumitur sapientia et scientia affectiva ex notitia experimentalis", *ib.*, p. 659.

(26) "Affectus licet ex parte rei amatæ non possit aliud experiri et attingere quam sibi proponitur; quia non potest ferri in cognitum, et non propositum, tamen ex parte modi attingendi potest plus et melior modo experiri et uniri objecto quam per intellectum sibi proponatur", *ib.*, t. VI, p. 638.



pretan como un deleite afectivo: "tactu voluntatis interno de istis rebus spiritualibus" (27).

"Ex hac enim unione quasi connaturalizatur anima —añade Juan de Santo Tomás— ad res divinas et per gustum ipsum discernit eas a rebus sensibilibus et creatis in hac vita imperfecte, et per viam remotionis, in alia vita perfecte et per positivam evidentiam, indeque movetur ad reddendam causam et rationem eorum quæ cognoscere intendit per sapientiam" (28).

Por esta unión, afirma el mencionado teólogo, el alma es casi connaturalizada con las cosas divinas: "connaturalizar" significa una cierta asimilación analógica, formal, extrínseca. Por esta asimilación analógica, desborda al afecto una experiencia sávida, en la cual puede discernir o separar lo divino de las cosas sensibles y creadas. La palabra connaturalizar, es empleada por Juan de Santo Tomás, para dar a entender la naturaleza de esa experiencia afectiva; es el hombre que piensa desde el punto de vista de su unión con Dios. Estamos en presencia de un juicio estimativo, por la apreciación de un valor real, pero excedente la capacidad cognoscitiva del hombre (29). La rectitud de un juicio, dice Santo Tomás, puede ser de dos maneras: la primera según el perfecto uso de la razón; segundo por connaturalidad con aquello que se quiere juzgar (30). Aristóteles distingue; el científico, que conoce la causa *propter quid*; el experto, que posee una experiencia, pero sin llegar a la estructuración de un conocimiento científico.

Y así procede el don de sabiduría "ad quamdam deiformem contemplationem" (a cierta divina contemplación), que tiende a explicar los contenidos de los artículos de fe, que la misma fe encubre con su modo humano (31).

Por eso, la sabiduría infusa del don —distinta de la adquirida en el discurso— es llamada por San Juan de la Cruz "noticia amorosa general", que se comunica no por modo de visión intelectual, sino oscuramente; purificando la fe en la línea de su asentimiento oscuro, pero comunicado de sabiduría y amor (32).

(27) *Ib.*, t. VII, p. 637.

(28) JUAN DE SANTO TOMÁS, *ib.*, t. VI, p. 635. En todos los dones lo que hace las veces de medio demostrativo, según dicho autor, es la experiencia, y el afecto.

(29) Cf. THOMA VALLGORNERA, O.P., *Mystica Theologia*, t. II, p. 447; ed. Berthiev, Taurini, 1924.

(30) II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 45, a. 2.

(31) "Procedit enim sapientiæ donum ad quamdam deiformem contemplationem et quodammodo explicitationem articulorum, quos fides sub quodammodo involuto tenet secundum humanum modum", *In III Sent.*, d. 35, q. 2, a. 1, sol. 1.

(32) Y por eso la llama "noticia amorosa general", "porque así como lo es en el entendimiento, comunicándose a él oscuramente, así lo es en la voluntad, comunicándole saber y amor confusamente, sin que sepa distintamente lo que ama", *Subida*, o. c., l. II, c. XIV, n. 2.

El don de sabiduría modifica *modo humano* de apetecer el bien divino. El don de sabiduría está en el entendimiento. Su acto es conocer; *non discursive* sino *ex connaturalitate*.

El modo de apetecer o de amar, sigue al conocer, a un conocimiento eminente sigue un amor excelente. A la pureza en el conocer el Bien divino sigue la purificación del amor, del acto de amar que tiende a ese bien; el acto de amar toma un modo también eminente.

El amor crece sobre todo en la experiencia mística, que hace gustar a Dios. Este gusto de Dios se desarrolla con el fervor de la caridad, que se desprende cada vez más de los apetitos que no son Dios, para no reposar sino en la cumbre del monte santo de la perfección.

El don de la sabiduría perfecciona la caridad:

Por parte de la aprehensión del bien divino. En esto se acompaña de la fe y don de entendimiento.

A una mayor penetración del misterio divino, sigue la percepción de su trascendencia sobre todos los bienes creados. Dios es, en su deidad, infinitamente perfecto y trascendente de toda la creación. Todo lo creado aparece con una razón de apetibilidad muy pobre, en comparación con el bien divino. El hombre encuentra a Dios bajo su razón formal de único apetecido en acto.

A mayor aprehensión, mayor ejecución; y a una ejecución del acto de amar a Dios, más depurada, sigue una mayor aprehensión del misterio divino.

El don de sabiduría depura la caridad, encendiendo el amor sobrenatural en el gusto de la experiencia mística, por el efecto y connaturalidad de los más elevados misterios de la vida íntima de Dios.

Enemigos de la caridad: los apetitos; la estupidez.

#### e) *Los apetitos.*

Según San Juan de la Cruz, los apetitos causan al alma dos daños principales: el uno que la privan del espíritu de Dios; y el otro que el alma en que viven, la atormentan, oscurecen, ensucian y enflaquecen (33).

Por el mismo caso que el alma se aficiona a una cosa que cae debajo del nombre de criatura, cuando aquel apetito tiene de más entidad en el alma, tiene ella de menos capacidad para Dios.

Cansan y fatigan al alma porque son como unos hijuelos inquietos y de mal contento, que siempre están pidiendo a su madre: uno y otro nunca se contentan (34). La atormentan y afligen, a manera del que está en cárceles de tormenta

(33) *Subida*, o. c., l. I, c. IV, n. 1.

(34) *Ib.*, c. VI, n. 6.

amarrado<sup>(35)</sup>. La ciegan y oscurecen así como los vapores oscurecen el aire y no dejan iluminar al sol. El apetito en cuanto apetito ciego es... La razón es su mozo de ciego<sup>(36)</sup>.

f) *La estupidez.*

Se opone a la sabiduría, significa tontería, estupidez, falta de sensibilidad para las cosas espirituales. Es impedimento de carácter intelectual, pero que tiene su raíz en el apetito. SENSUS HOMINIS... dice Santo Tomás, INMERGITUR AD TERRENA PER LUXURIAM<sup>(37)</sup>. Lujuria es tomada aquí por todos los apetitos mundanos y carnales. La estupidez o carencia de inteligencia en el juicio de las cosas divinas, se debe a un impedimento espiritual: la inmersión de la mente en lo terreno<sup>(38)</sup>. El estúpido —añade— se distingue del fatuo en que éste carece de sentido espiritual. Aquél lo tiene, pero truncado.

El fruto de la caridad perfecta es la paz. La paz corresponde al don de sabiduría. Y como el don de sabiduría perfecciona la caridad, podemos decir que el fruto del ejercicio perfecto del amor en Dios es la paz. Tener paz es de la caridad; pero hacer la paz es de la sabiduría que ordena<sup>(39)</sup>. La sabiduría ordena la caridad y por ello todas las tendencias efectivas y fuerzas ejecutivas humanas. Por eso al referir el orden a la caridad, todo el hombre obedece a la sabiduría. La paz es la tranquilidad en el orden dice el Doctor Común y ordenar pertenece a la sabiduría<sup>(40)</sup>. El don de sabiduría aporta a la caridad dos beneficios:

1º: Su pureza, como fuerza apetitiva, despojándola de los apetitos subalternos; y 2º: su fuerza ejecutiva, el orden y la paz.

No carece de importancia destacar cómo la paz crece en el amor de Dios purificado por la sabiduría.

g) *Conocimiento experimental.*

San Alberto dice que el don de sabiduría "gustans divina"<sup>(41)</sup> según un texto clásico del Pseudo-Dionisio "Hieroteo patiendo divina didicit divina"<sup>(42)</sup>. El aprender las cosas divinas es una experiencia del sujeto, algo experimental que se siente. Para Santo Tomás este conocer experimental acerca de Dios, o los misterios de fe, es algo propio de los dones del Espíritu Santo.

<sup>(35)</sup> *Ib.*, c. VII, n. 1.

<sup>(36)</sup> *Ib.*, c. VIII, n. 1.

<sup>(37)</sup> II<sup>o</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 45, a. 3.

<sup>(38)</sup> *Ib.*, q. 46, a. 3, ad 3<sup>um</sup>.

<sup>(39)</sup> II<sup>o</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 45, a. 6.

<sup>(40)</sup> *Ib.*, y *Metafísica*, 1e. I, n<sup>o</sup> 34.

<sup>(41)</sup> *In III Sent.*, d. 35, A, a. 2; ed. Borgnet, t. 28, p. 247.

<sup>(42)</sup> *De Divinis Nominibus*, cap. 2, n<sup>o</sup> 9.; *PL*, 63, 647.

El medio objetivo en el cual conocen los dones es una afinidad, connaturalidad, experiencia. Es por eso que estamos autorizados para caracterizar el conocimiento místico como experimental.

Vamos a ver cómo puede darse este conocimiento experimental, que es más bien una experiencia inteligible de los divinos misterios.

Todo conocimiento es una experiencia.

La forma más grosera del conocimiento es el conocimiento sensible; y entre los diversos grados del conocimiento sensible el más elemental es el tacto; antes que "grosera" debemos decir que la forma primordial del conocer es sentir; sentir es ya conocer; según Aristóteles y Santo Tomás sentir es una afección.

(Pati) del sentido por la actuación del objeto sensible, como el entender es una afección (pati) del entendimiento actuando por el objeto inteligible. Ambos pues conciernen la razón formal de ser cognoscitivos<sup>(43)</sup>. El entender es pasión, el sentir es pasión en el mismo género de conocimiento, en cuanto conciernen en la misma razón formal análoga, de ser una afección objetiva, que se experimenta según el grado de inmateralidad que hacen posible el conocimiento<sup>(44)</sup>.

La operación cognoscitiva se realiza por la recepción de lo conocido en el cognoscente. El conocimiento se perfecciona por el cognoscente. El conocimiento se perfecciona por la posesión intencional de lo conocido en el cognoscente. "Cognoscere —dice el Angélico— est habere formam etiam alterius rei"<sup>(45)</sup>. Por eso decimos que lo formal en el conocer, o sea aquel elemento que autoriza en definitiva para hablar de conocimiento es dicha posesión intencional u objetiva de lo que se conoce en el sujeto capaz de conocer. El modo de recibirlo, distinguirá entre diversas especies, pero siempre dentro del mismo género del conocer.

Dicha recepción puede ser de dos maneras: con conciencia formal de la misma, y capacidad de elaboración conceptual, o bien sin ella. Lo primero se da en el conocimiento intelectual; lo segundo en el sensible. En el conocimiento sensible tenemos el pati, en que el sujeto siente, pero no tiene conciencia de ello. Sabiendo ya que en el conocimiento sensitivo es dado encontrar lo formal del conocimiento, debemos ver cómo experimenta el ser sensible la sensación externa, para poder explicar la experiencia afectiva de que nos hablan los místicos.

El tacto es según Aristóteles el más imperfecto de todos los sentidos. Por su misma imperfección, es donde encontramos la razón de conocer reducida a su elemento más primordial y formalísimo. El tacto —dice Santo Tomás— es el fundamento

<sup>(43)</sup> "Sentire est quoddam cognoscere", *III De Anima*, 1e. VII, n<sup>o</sup> 675.

<sup>(44)</sup> I<sup>o</sup> pars, q. 14, a. 1.

<sup>(45)</sup> *Ib.*

de todos los otros sentidos; y aquello por lo cual algo es sensitivo, es el sentido del tacto <sup>(46)</sup>. De donde a la perfección del tacto, corresponde en modo análogo la perfección de toda la naturaleza sensitiva <sup>(47)</sup>.

El organismo animal se dice sensitivo por el tacto. Siendo la base de la vida sensitiva, se atribuye al tacto la discreción; pues según que es fundamento de todos los sentidos se mantiene más próximo al sentido común, que es la raíz de todos ellos.

Lo que pertenece al tacto no se conoce por algún medio extraño al mismo, sino por contacto, "Sed tactum non sentit suum objectum per medium extraneum sed per medium conjunctum" <sup>(48)</sup>. Conocer "per medium conjunctum", es por contacto. El conocer por contacto tiene pues una perfección correlativa al modo propio cognoscitivo del tacto.

Se trata de contacto experimental que puede discernir el sentido, sin que se requiera precisamente labor intelectual.

En los otros sentidos hay también un contacto; pero a medida que ascendemos del gusto al oído y de éste a la vista, encontramos que el "contacto" se va espiritualizando, y tomando formas menos sensibles. El tacto posee la sensación orgánica de su unión con el objeto; la vista, en el otro extremo de los sentidos, pierde esa sensación de impresión orgánica, de contacto directo con el objeto. Pierde para ganar en nitidez y precisión; la imagen del objeto impresiona las terminaciones sensoriales del nervio óptico. Igualmente en el conocimiento intelectual, tenemos recepción del *cognitum* en el cognoscente. Tenemos también en cierto modo contacto; aunque este contacto es ya espiritualizado; en verdad debemos hablar ya con más propiedad de recepción intencional del objeto en el entendimiento.

El conocimiento es pues una experiencia; el cognoscente "padece" esta experiencia, que cuando es consciente se hace objeto de elaboración conceptual. Lo que constituye formalmente el conocimiento es la recepción de lo conocido en el sujeto que conoce. No se requiere que esa recepción sea intelectual; puede darse la sensible, y más aún la simple experiencia táctil; aquélla ya es conocimiento. En el contacto, tenemos la posesión "noticiosa" del objeto, que se revela como tal.

Lo racional, sensitivo, místico, dicen diversos modos de aquella posesión, y se tienen como especies que determinan el género a una determinada formalidad cognoscitiva. El conocer racional es una especie de conocimiento; el sensitivo es otra; pero en todos sabemos hallar lo que hace formalmente un conocimiento: si no es la plena posesión del objeto es por lo

<sup>(46)</sup> *II De Anima*, le XIX, n. 484.

<sup>(47)</sup> *III De Anima*, le. III, n.º 602.

<sup>(48)</sup> *II De Anima*, le XXI, n.º 502.

menos el contacto experimental de la forma conocida en el cognoscente.

Por lo dicho ya podemos inferir en qué forma el conocimiento místico, elicito por los dones, es una experiencia. Se trata de una experiencia afectiva muy elemental e imperfecta; la imperfección es causada por la elevación y perfección del objeto. Dios es este objeto. El Ser supremo, aun en el más elevado conocimiento místico que se suponga, no es alcanzado sino es por la fe, en el acto de creer, y por la caridad en el amor. Este último regulado por la fe, facilita la cierta experiencia de los misterios divinos que caracteriza el conocimiento místico. La elevación y trascendencia del objeto, Dios, no permite mover el entendimiento, debiendo el hombre conformarse con una experiencia oscura, que asimilan los teólogos al modo de conocer más elemental, que es el contacto. En este caso tenemos la impresión confusa de una Presencia inefable.

## CAPÍTULO XIV

## FE Y EL DON DE ENTENDIMIENTO

a) *La fe y la inteligencia.*

A primera vista parece existir una antinomia entre la fe y el don de entendimiento. La primera es un hábito infuso cuyo objeto es creer, por autoridad inherente a la revelación divina. El segundo, como su nombre lo indica, implica visión intelectual, inteligencia. Parece que el acto del don, fuera a proporcionar un cierto esclarecimiento al asentimiento oscuro de la fe. La fe, es de *non visis*, de lo que no se ve, dice, Santo Tomás; se podría pensar que el acto del don contribuye a volver claro el objeto de la fe.

No hay nada de eso. La evidencia que produce el don de entendimiento es evidencia de credibilidad en el objeto de fe.

*Intellectus* indica penetración intelectual: *intelligere, intus-legere*. En el don de entendimiento tenemos un hábito infuso encargado de una mayor penetración intelectual, en las cosas divinas a creer. Le pertenece la inteligencia de la fe; saber, con un saber experimental afectivo, toda ciencia trascendiendo lo que debe ser objeto del entendimiento oscuro de la fe, para que las cosas espirituales dice Santo Tomás, sean percibidas como en su verdad desnuda, sobre el modo humano; esto hace el don de entendimiento, qui de auditis per fidem mentem illustrat" (1). Como hábito auxiliar de la fe, el don de entendimiento no lleva de "non visas a visis". Sólo quita los impedimentos que obstaculizan su modo de obrar en el hombre, para darle un modo más connatural a su propia excelencia. Por obra de la inteligencia sobrenatural, la fe deja las luces naturales que acompañan a su acto adaptado al modo humano, para penetrar en la tiniebla y oscuridad, que es lo propio del misterio sobrenatural. El don de entendimiento es un agudo discernimiento de las cosas divinas: "acuta perspectio divinum" (2), luz sobrenatural de conocimiento (3) que sabe, discernir, separa, lo que es de fe, y lo que no lo es; inteligencia de aquello a creer.

(1) *In III Sent.*, d. 34, q. 1, n. 56.

(2) II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 49, a. 2, ad 2<sup>um</sup>.

(3) II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 8, a. 1.

Santo Tomás consagra una *quæstio* en la *Suma* al don de entendimiento como auxiliar de la fe.

No es improbable que sea necesario un nuevo hábito auxiliar de la fe, en orden a una mayor penetración intelectual. El conocimiento intelectual llega a la esencia de las cosas. Esto es verdad, pero un tanto esquemático. Un esquema pocas veces se cumple. Aun en el orden natural, pocas veces el entendimiento logra cubrir la distancia que va entre lo cognoscible y lo conocido. En el mismo orden natural muchas cosas en sí mismas cognoscibles, permanecen como escondidas: "sub accidentibus latet natura rei substantialis; sub verbis latent significata verborum; sub similitudinibus et figuris latet veritas figurata. Unde respectu horum omnium potest dici intellectus" (4). La penetración del entendimiento, aun en las cosas naturales es cosa bastante relativa. No puede decirse que aquel conocer sea exhaustivo. Quedan muchas oscuridades. "Unumquodque est cognoscibile secundum quod est in actu" (5); "materia neque esse habet, neque cognoscibilis est" (6). Otra imperfección es el modo por abstracción de las cosas corporales, que tiene nuestro entendimiento. Conocemos algo pero queda una zona oscura de misterio natural inaccesible al entendimiento humano. Para ser más explícitos señalamos algunas cosas que quedan en la sombra.

La materia es de suyo algo oscuro; no determinado aunque determinable. No presenta ninguna posibilidad de ser aprehendida. La vida ¿sabemos qué es la vida? La electricidad, la nutrición, la multiplicación celular, el nacimiento, son otros tantos misterios naturales, que conocemos por sus efectos, pero no hemos penetrado en la intimidad de su naturaleza. Igualmente en el conocimiento de los seres de la naturaleza: "la diferencia específica del roble, del abeto, del águila, del león, es algo que para nosotros permanece en la oscuridad" (7). Existen pues grandes oscuridades en el orden mismo del conocimiento natural; el entendimiento humano conoce con conocimiento quiditativo las cosas en cuanto son en acto, y solamente conoce las corporales, donde es posible la abstracción. En la esfera misma del conocimiento intelectual, existe un amplio margen para una mayor penetración intelectual.

El don de entendimiento produce una mayor penetración intelectual, en el dominio de las verdades de fe. Si existen oscuridades en el orden natural, con mayor razón en el sobrenatural. La penetración tiene lugar con respecto a las cosas divinas; aquellas verdades de fe, que tocan a la eterna y

(4) II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 8, a. 1.

(5) I pars, q. 15, a. 3, ad 3<sup>um</sup>.

(6) I pars, q. 12, a. 1.

(7) RÉGINALD GARRIGOU-LAGRANGE, O. P. A. *El sentido del misterio y el claroscuro intelectual*, p. 10, Desclée, de Brouwer, Buenos Aires, 1945.

sobrenatural bienaventuranza (8). Es principio de conocimiento, como la luz racional es principio de conocimiento natural (9). Significa, agrega el Angélico, excelencia en el conocimiento que penetra hasta lo íntimo (10). Debemos aclarar qué significan estas expresiones.

Cómo el don de entendimiento “conoce” en materia de fe.

En las *Sentencias*, apoyado en el Pseudo-Dionisio, el Angélico afirma que sólo es posible el conocimiento de las cosas divinas por vía negativa, o de remoción. En el estado de viador —dice— el entendimiento penetra en las cosas espirituales por la vía de remoción y máxime si son divinas (11). Entendemos de Dios —añade— su trascendencia sobre todo lo creado; separado sobre la totalidad del ser. Por la vía negativa, decimos de Dios lo que no es, y por lo que no es, entendemos lo que es.

En la *Suma* (12) resume en otra forma su pensamiento. Hay que hacer una doble distinción: por parte de la fe, y por parte del entendimiento. Por parte de la fe: algunas cosas quedan, que exceden la razón natural, caen directamente bajo la fe. Como ser la trinidad de Dios, la encarnación. Otras cosas como todo lo que se contiene en la Escritura, caen bajo la fe, pero como ordenadas a la misma fe.

Por parte del entendimiento, también pueden distinguirse dos modos de conocer. El uno perfecto o conocimiento formal, cuando penetramos en la esencia misma de la cosa. Los misterios de fe, que caen bajo la fe, no pueden ser conocidos en esta forma. El otro imperfecto, o si se quiere material, cuando vemos que no contraría, o que no se opone a lo que aparece exteriormente. Por ejemplo, cuando vemos que los misterios objeto de la fe, armonizan perfectamente con nuestros conocimientos naturales. En esta vía, podemos llegar a una inteligencia más o menos profunda de aquellas verdades propuestas de fe.

El misterio sobrenatural de Dios, en la eminencia de la deidad, permanece así inaccesible a las luces del entendimiento creado. Inaccesible, no quiere decir ininteligible. El don de entendimiento tiene la misión de penetrar en su inteligencia según es posible en el hombre. Pone de relieve la trascendencia del misterio de Dios. El don en cuestión, depura la fe y la inteligencia humana en orden a la trascendencia de lo sobrenatural. Pone bajo una nueva luz las exigencias de la Redención, el valor de la gracia y de la misma fe. Hace entender el Evangelio como la Palabra de Dios; encuentra en él riquezas, que antes no sospechaba. A esto llamamos sintéticamente una mayor inteligencia de la fe.

En I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 68, a. 4, Santo Tomás dice que el don de en-

(8) II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 8, a. 1, ad 1<sup>um</sup>.

(9) *Ib.*, ad 2<sup>um</sup>.

(10) *Ib.*, ad 3<sup>um</sup>.

(11) *In III Sent.*, d. 34, q. 2, a. 2.

(12) II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 8, a. 2.

tendimiento perfecciona la razón especulativa en cuanto a la aprehensión. En cuanto al juicio, el don de sabiduría. En la II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup> parecía haber mudado de sentencia; Juan de Santo Tomás rechaza esta hipótesis. En este último texto, habría explicitación de su pensamiento, pero no cambio. Podemos aceptar este último temperamento, aunque no es indecoroso cambiar de opinión (13).

“Veritas —explica Juan de Santo Tomás— non apprehenditur, nec cognoscitur seu discernitur nisi aliquo iudicio” (14). Es indispensable siempre algún juicio en la aprehensión o penetración de la verdad. El don de entendimiento se encargará de la vía de invención. Por tanto, no sólo le pertenece la sola aprehensión de los términos, sino también un juicio “penetrativo y discretivo de la verdad” (15). Sería un modo de aprehensión, como lo usual en los primeros principios y posiciones evidentes por sí mismos.

*El don de entendimiento* contribuye a despojar la fe de la carga de concepciones a menudo antropomórficas o a discernir en los misterios de fe la verdad de los errores; a destacar la espiritualidad de las cosas divinas, separar estas de las formas corporales; de otro modo las entenderíamos con torpeza y ofuscación de la mente (16).

Los errores provienen del modo de concebir humano las cosas divinas. Errores acerca de la Trinidad, la Eucaristía, la Presencia divina, etc. son desviaciones antropomórficas de una realidad divina, por no mirar las deficiencias naturales de nuestro modo humano de pensar.

Las “formas corporales” tienen su origen en que nada entendemos si no es “per conversionem ad phantasmata”. Tenemos que valernos de lo corporal, pues sobre esa única base es posible la labor intelectual. Por eso, a veces, pecamos por materializar demasiado las cosas espirituales, obstaculizándose el entender. La “munditia cordis”, fruto del don de entendimiento, se refiere antes que nada a esa pureza y penetración de la mirada intelectual, depurada del peso de la materia y afectos demasiado humanos. Mucho sabía de ella el eminente comentarista, que tantas veces hemos citado, Juan de Santo Tomás. El don de entendimiento significa una mayor densidad intelectual que pone al abrigo de esas deficiencias. Su objeto es la pureza y penetración de la mirada intelectual.

Al don de entendimiento pertenece la recta estimación del

(13) “Ad apprehensionem igitur veritatis, perficitur speculativa ratio per intellectum; practica vero per consilium”, I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 68, a. 4.

(14) *Cursus Theologicus*, t. VI, p. 606.

(15) *Ib.*, p. 607.

(16) “Ratio autem hujus est quia donum intellectus disponit hominem ad intelligendum pure et recte sine admixtione errorum, et sine immersione ad phantasmata, et res materiales, quæ maxime impediunt intelligere nos ea quæ spiritualia sunt”, JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theologicus*, t. VI, p. 607.

último fin sobrenatural<sup>(17)</sup>. De esto, del último fin, depende como de su raíz toda la vida moral del hombre. La recta estimación del mismo, trae como consecuencia inmediata la rectificación del modo humano, antropomórfico de concebirle, y la consecuente ordenación de todo el obrar del hombre, según un verdadero criterio sobrenatural. El modo de obrar prácticamente teocéntrico, del hombre que dirige todos sus actos a Dios, y se regula por la fe y por el Evangelio, está necesariamente vinculado a la acción del don de entendimiento.

El último fin sobrenatural, Dios, es conocido y contemplado en su trascendencia sobre toda naturaleza creada o creable. Lo humano es esencialmente inadecuado para llegar a la eminencia de la deidad. De aquí que deba adaptarse a todas las exigencias de la revelación o del Evangelio. "Hoc dono —dice Vallgornera— iustus se ipsum intime cognoscit et ad despicientiam provocat, Deum ac divina purius ac profundius intelligit, et ad admirationem ac amorem excitat"<sup>(18)</sup>.

El don de entendimiento advierte la presencia de Dios y de los divinos misterios en una experiencia inefable del claro-oscuro intelectual. Esta experiencia de que habla comprende dos modalidades principales: la una, que podríamos llamar el silencio de las cosas; la otra, la trascendencia del misterio divino de Dios. Lo primero corresponde a la *munditia cordis*; lo segundo al conocimiento propio de Dios.

El don de entendimiento es, pues, una luz sobrenatural ordenada a la inteligencia de los misterios de fe. Sin esta ilustración sobrenatural no puede darse propiamente inteligencia verdadera de los misterios. El fruto inmediato del don que comentamos es la costumbre de la fe, o mejor lo que ya hemos dicho, una mayor inteligencia de la fe. En esta inteligencia adquirida, el hombre es confirmado en la adhesión a las verdades de fe, por una mejor penetración de las mismas. "Et tandem in artículo octavo explicans quis fructus correspondeat dono intellectus, dicit quod correspondet illi fides, non sumendo fides pro virtute vel pro habitu, sed pro certitudine quadam fides, non sumendo fides pro virtute vel pro certitudine quadam fidei quatenus homo penetrando et intelligendo res fidei firmatur et quietatur in adherendo et credendo illis ita ut non fluctuet"<sup>(19)</sup>.

En las verdades de fe —dice Santo Tomás— es indispensable para que sea creída, que preceda una cierta inteligencia acerca de las mismas: "fides non potest universaliter præcedere intellectus"<sup>(20)</sup>.

(17) "Rectam æstimationem de ultimo fine quod convenit omni et soli habenti gratiam gratum facientem", II<sup>o</sup>-II<sup>æ</sup>, q. 8, a. 5.

(18) *Mystica Theologia*, t. II, p. 448: Por este don, el justo se conoce íntimamente, se menosprecia y por un conocimiento más purificado y profundo de Dios se excita a la admiración y al amor.

(19) *Cursus Theologicus*, t. VI, p. 614.

(20) II<sup>o</sup>-II<sup>æ</sup>, q. 8, a. 8, ad 2<sup>um</sup>.

b) *La pureza de la fe.*

Hemos dicho que sería un error pensar que los dones iluminan en cierto modo el asentimiento obscuro de la fe. Debemos cuidar el lenguaje, y sobre todo cuidar del uso y abuso de la analogía de la luz.

Al decir que los dones perfeccionan la fe, y al decir el Angélico que los dones preceden a cierta contemplación que tiende a explicitar los artículos de fe, no se refiere a una cierta clarificación de su asentimiento obscuro, sino haciendo que éste sea cada vez más desprendido de los motivos secundarios en que materialmente se resuelve su asentimiento. Para darnos una idea del conocimiento místico, debemos pensar, que si hablamos de "conocer, asentir, noticia intelectual", esto no significa de un modo aprehensión intelectual, que no es visión de una cosa, sino más bien una forma de experiencia oscura de las cosas divinas regulada por la fe. Tal es la doctrina de Santo Tomás y de San Juan de la Cruz. La purificación de la fe y el consiguiente progreso en el conocimiento místico, van unidos al progresivo alejamiento de todos los motivos creados, aprehensiones sensitivas, espirituales, etc., que acompañan el acto de creer.

"Tanto in hac vita Deum perfectius cognoscimus, quanto magis intelligimus eum excedere quidquid intellectio comprehenditur"<sup>(21)</sup>. La perfección en materia de fe es la pureza del acto de creer; el acto de fe que purifica del error y las imágenes corporales que acompañan la fe. Si los dones perfeccionan la fe es por la inteligencia que dan de que tengo que creer en aquella realidad trascendente que es Dios, por la inteligencia que me dan los misterios de fe, en cuanto misterios, en cuanto son algo de Dios que nosotros podemos entender en parte, con una inteligencia que es más que suficiente para afirmar el asentimiento de la fe.

Según enseña el místico doctor San Juan de la Cruz "ninguna creatura ni noticia alguna que pueda caer en el entendimiento puede servir de medio próximo para la unión con Dios". El místico doctor pide la desnudez de la fe. La desnudez espiritual, es "poder entrar en esta obscuridad interior que es la desnudez espiritual de todas las cosas, así sensuales como espirituales, estribando en pura fe, y subiendo por ella a Dios"<sup>(22)</sup>. El progreso del alma estriba en la fe, y la salida del alma de sí misma para la unión con Dios, es una salida de la luz de visión natural y percepciones espirituales, para ir "a oscuras de toda lumbre de sentido y entendimiento"<sup>(23)</sup>; y añade con mayor energía "saliendo de todo límite natural

(21) II<sup>o</sup>-II<sup>æ</sup>, q. 8, a. 7: En esta vida tanto entendemos de Dios cuanto apreciamos que Él excede la inteligencia creada.

(22) *Subida*, 1. II, c. IX, p. 591, ed. B.A.C., Madrid 1946.

(23) *Subida*, 1. II, c. I, p. 570, ed. c.

y racional, para subir por esta divina escala de la fe que escala y penetra hasta lo profundo de Dios" (24). Este es el progreso de la fe en la línea de su propio modo de abrazar su objeto formal: *in caligine*, como dicen los místicos. Al iluminar el Espíritu Santo la fe y darse el conocimiento místico, lo hace no en un sentido que signifique imperfección en la fe, sino perfección. "Digo, pues —dice San Juan de la Cruz— que el Espíritu Santo alumbraba el entendimiento, no puede hallar otro mayor recogimiento que en fe, y así no le alumbraba el Espíritu Santo más que en fe" (25). Contra ciertas formas de humanismo religioso que procura complacencias sensibles o vive de percepciones espirituales, debemos destacar la pureza de la fe, como vitalizada por el amor sobrenatural, robustecida por los dones que le dan una mayor penetración de los divinos misterios.

La obscuridad de la fe no pertenece tanto a la impureza de la culpa, como a la imperfección natural del entendimiento (26). El don de entendimiento al actuar sobre el conocimiento "in ænigmate" de la fe, intenta despojarla de ese modo defectuoso de entender. Por eso el don de entendimiento al pretender modificar la estructura operativa de la fe, hace dar en una experiencia inefable el misterio divino en su mística trascendencia, que estaba encubierto o disminuído en la analogía de la fe" (27).

La fe es noche oscura para el alma, pero, porque es noche oscura, dice el místico doctor carmelitano (28), da luz al alma, y en cuanto más la oscurece más luz le da. El santo ve esto figurado en aquella nube que dividía a los hijos de Israel y a los egipcios de la cual dice la Escritura "erat nubes tenebrosa et illuminans nocte" (*Éxodo XXIV, 20*). Por el don de entendimiento el hombre es llevado al asentimiento obscuro propio y formal de la virtud de la fe quitándole los motivos secundarios en que aquel asentimiento podría resolverse materialmente. Santo Tomás destaca con su habitual precisión esta

(24) *Subida*, 1. II, c. XII, p. 600, ed. c.

(25) *Subida*, 1. II, c. XV, p. 611, ed. c.

(26) II<sup>a</sup>-II<sup>æ</sup>, q. 7, a. 3.

(27) Cf. Necesidad de los dones del Espíritu Santo, por el P IGNACIO MENÉNDEZ REIGADA, O. P., en "Ciencia Tomista", p. 257 y ss., 1940. Allí señala cuatro imperfecciones de la fe, que tiende a subsanar el don de entendimiento por parte del modo, por parte del medio en el cual conoce el objeto por parte de la luz por el cual conoce y por parte del motivo formal en el cual conoce (cf. p. 262).

(28) "Y de aquí, dice San Juan de la Cruz, es que la contemplación, por la cual el entendimiento tiene más alta noticia de Dios, llaman teología mística, que quiere decir sabiduría de Dios secreta, porque es secreta al mismo entendimiento que la recibe" (*Subida*, 1. II, c. VIII, 6). La fe y la caridad, en íntima trabazón con los dones de entendimiento y sabiduría, despójense de la fe de formas corporales y purificando el amor con epítetos sensibles, dan los artifices príncipes de la contemplación.

verdad al exponer en un artículo especial cómo se compagina el acto de creer y de inteligencia de las cosas divinas propias del don de entendimiento. Hay un conocer imperfecto, dice, en que no se conoce de la cosa ni *quid sit, ni quomodo, sit*; sin embargo se conoce por lo que aparece exteriormente (29). Luego añade, nada prohíbe entender lo que cae bajo el objeto formal de la fe. La substanciación del acto mismo requiere la perfección de la fe; esta perfección es la misma fe que por la acción de los dones termina en un modo de conocer obscuro, en que las imágenes y formas creadas pierden su valor (sin desaparecer) en una experiencia que las excede. En la caracterización del conocimiento místico debemos tener en cuenta que conoce las cosas de fe, en cuanto son de fe. La contemplación, o mística teología, como la llaman indistintamente los autores antiguos, en una experiencia del misterio de fe en el seno de la misma fe.

(29) II<sup>a</sup>-II<sup>æ</sup>, q. 8, a. 2: "Respondeo dicendum quod hic duplici distinctione est opus: una quidem ex parte fidei; alia autem ex parte intellectus. Ex parte quidem fidei, distinguendum est quod quædam per se et directe cadunt sub fide, quæ naturalem rationem excedunt: sicut Deum esse trinum et unum, Filium Dei esse incarnatum. Quædam vero cadunt sub fide quasi ordinata ad ista secundum aliquem modum: sicut omnia quæ in Scriptura divina continentur. Ex parte vero intellectus, distinguendum est quod dupliciter dici possumus aliqua intelligere. Uno modo *perfecte*: quando scilicet pertingimus ad cognoscendum essentiam rei intellectæ, et ipsam veritatis enuntiabilis intellecti secundum quod in se est. Et hoc modo ea quæ directe cadunt sub fide intelligere non possumus, durante statu fidei. Sed quædam alia ad finem ordinata etiam hoc modo intelligi possunt. Alio modo contingit aliquid intelligit *imperfecte*: quando, scilicet, ipsa essentia rei, vel veritas propositionis, non cognoscitur quid sit aut quomodo sit, sed tamen cognoscitur quod ea quæ exterius apparent veritati non contrariantur; in quantum scilicet homo intelligit quod propter ea quæ exterius apparent non est recedendum ab his quæ sunt fidei."

Lo que aparece exteriormente, como ordenado a la manifestación del misterio de fe, en cuanto misterio, se refiere a todo el material humano, conceptual, histórico cultural que se relaciona con la manifestación del mismo.

## CAPÍTULO XV

### CONCLUSIÓN

1. — Llegados al término de nuestro trabajo, que no pretende ni mucho menos haber agotado la materia, debemos detenernos para sintetizar algunos puntos que nos parecen de capital importancia, que conviene actualizar y destacar, por referirse a los fundamentos de la vida espiritual.

Hemos pretendido poner de manifiesto la íntima y necesaria correlación entre dones y vida espiritual cristiana, como desarrollo de la caridad y de las virtudes en general. Los dones son auxiliares de las virtudes en orden a la perfección. El ejercicio de los dones redundará en un aumento de la perfección espiritual.

En primer lugar los dones son hábitos para realizar el fin que se propone la misión temporal del Espíritu Santo.

La presencia del Espíritu Santo en el alma tiene un fin, la santificación del alma. Los dones son los ejecutores, como auxiliares de las virtudes, que las modifican en orden a este fin.

En los Padres se habla del Espíritu Santo y sus dones *per modum unius*. Santo Tomás distingue sin separar lo que es la misión temporal, y lo que son los dones. Los autores posteriores por lo común distinguen y separan; no sabiéndose más ni para qué sirven.

El fin de la misión temporal del Espíritu Santo es la santificación del alma, el aumento de la caridad y gracia santificante. La santificación consiste en la posesión de Dios por el conocimiento y el amor. Los dones, auxiliares de las virtudes, modifican esos actos de conocimiento y amor, llevándolos del modo humano al modo divino de obrar.

2. — Los teólogos medievales no saben qué ubicación dar a los dones en el complejo de los principios operativos humanos. La razón creemos verla en la noción agustiniana o neoplatónica de virtud. San Alberto Magno es el primero que introduce la noción aristotélica de virtud, como disposición de la naturaleza en orden al bien natural de la vida humana. Por eso es el primero que logra dar un lugar congruo a los dones entre los principios humanos de actividad.

El gran paso de Alberto Magno es poner bien explícito que

los dones son auxiliares de las virtudes para seguir la dirección del Espíritu Santificador.

3. — Según Santo Tomás el principio de la distinción entre dones y virtudes es la moción llamada instinto del Espíritu Santo. Dicho instinto es una moción e iluminación habituales de las potencias superiores del hombre, que da al entendimiento una mayor penetración de los misterios de fe, de una manera viva y efectiva por una cierta connaturalidad con ellos.

El instinto es sólo moción objetiva, en el orden de la causalidad final. Moción objetiva, efecto de la gracia operante, propone el último fin sobrenatural, la perfección de la caridad, los principios del Evangelio como regla de obrar. Bajo esta nueva luz, esta regla aparece como posible, apetecible, y por lo menos digna de seria consideración. Es esta moción especificante, lo que vuelve posible la moción de los dones.

¿Cuándo obra esta moción objetiva del instinto? Cuando al Señor de las Virtudes, "Dominus virtutum", le place; es la mejor de las respuestas. Ernesto Hello dice que cada hombre recibe una vez el Ángel de la Anunciación. El Espíritu sopla donde quiere y como quiere. De ordinario, sin embargo, va moviendo paulatinamente mediante gracias actuales. El instinto moviendo eficazmente, en el orden eficiente, significa que el hombre ha avanzado seriamente en el ideal de perfección significa que lo ha pedido en la oración, y con una vida de fidelidad a la gracia. A la moción especificante del instinto sigue la ejecución del movimiento. Esta moción es efecto de la gracia, pues la voluntad debe disponerse para la ejecución de un acto que excede la capacidad natural.

4. — Los dones son pues hábitos operativos por los cuales el hombre se dispone a obrar en orden a la perfección del supremo precepto de la caridad. Su acción es quitar a las virtudes teologales y morales su modo humano de obrar. Las virtudes se regulan por la razón. Los dones, dice el Angélico, son para que el hombre se mueva por una regla divina: "ut divinitus moveatur". Hemos querido poner bien claro que significa: "regularse por la razón" y regularse por una regla divina. La regla mueve en el orden especificativo; regla de la razón quiere decir que el ejercicio de las virtudes se inspira en el ideal de bienestar natural de la vida humana, sin excluir la bienaventuranza eterna. Regla divina significa la actualización de la fe y el Evangelio como inspiradores de la acción humana en tal forma que puede especificarla.

Esto se adapta perfectamente con el concepto de virtud heroica. Virtud heroica en el concepto canónico no es la que produce actos externos admirables, difíciles y sublimes, sino el ejercicio ordinario, fácil y constante de virtudes, obrando todo en la vida según los preceptos y consejos evangélicos (1).

(1) BENEDICTO XIV, De Servorum Dei Beatificatione et Canonizatione, l. 3, cap. 21.



Los dones elevan las virtudes quitándoles los impedimentos, auxiliándolas en la conquista de su perfección.

La posibilidad de una modificación en el ejercicio de las virtudes transformando su modo humano en un modo casi por encima de la humana condición, entraña para el cristiano la posibilidad de vencer y superar no sólo el naturalismo formal sino también aquel naturalismo material que se ha llamado humanismo cristiano. Creemos que la acción de los dones modificando el ejercicio de las virtudes, nos da el medio de explicar técnicamente las formas más o menos acentuadas de humanismo, más próximas o más alejadas del ideal de perfección.

El humanismo como ideal o concepción del bienestar temporal de la naturaleza, se interesa fundamentalmente por el hombre en el mundo, y su vivencia en los valores del mundo. El cristiano auténtico descuida el mundo; hay un modo cristiano de descuidar el mundo y vivir para Dios. La vida cristiana verdadera, sobrenatural, y atenta a las exigencias de la perfección, entabla polémicas con el mundo. Cuando pierde esta actitud polémica se mundaniza y desvirtúa. La vida cristiana auténtica, indentificada con la cruz de Cristo "tolera" al mundo pero vive con la añoranza de la Patria.

Por la acción de los dones, crece la caridad y todas las virtudes con ella. Entonces tenemos tendencia a la perfección.

El problema de la vida espiritual moderna, es destruir esa modalidad cómoda, interesada, indiferente. Esto puede conciliarse con ciertas formas externas de cristianismo, y aparecer como honesta y justificada. En verdad, la auténtica fe se desfigura, sofoca y corrompe, vuelta al alcance de la mano, a la altura del hombre.

Tiene importancia comprobar que esta modalidad burguesa y acomodada de la vida cristiana no es patrimonio de una época o una cultura, sino que depende de nuestro modo de proceder. No preside nuestra actividad el ideal de perfección sobrenatural. Una restauración del cristianismo auténtico, significa tendencia hacia la perfección; y no se da sin que nos dispongamos para que el Espíritu del Señor nos introduzca en "la tierra perfecta".

## BIBLIOGRAFÍA

- TOMÁS DE AQUINO (SANTO): *Summa Theologica*, ed. Leonina. *Scriptum super Sententiis*, ed. Mandonnet, Lethicelleux, París, 3 vols. *Questiones disputatae: De Veritate*, Marietti, Turin, 1949. *Lectura super Joannem*, Marietti, Turin.
- ALBERTO MAGNO (SAN): *Opera omnia*, Borgnet, París, 1893, 38 vols.
- ARINTERO, O. P. (JUAN): *Cuestiones místicas*, 3ª ed., Salamanca, 1927. *La verdadera mística tradicional*, 1925, *Grados de oración. Evolución mística*, Salamanca, 1930.
- ARISTÓTELES: *Etique à Eudème*, Didot, París.
- BAÑEZ, O. P. (DOMINGO): *In Iam-IIam*, Beltrán de Heredia, 1944.
- BENEDICTO XIV: *De Servorum Dei Beatificatione et Canonizatione*, Prati, 1852.
- BIARD (J): *Les dons du Saint-Esprit*, Avignon, 1930.
- *Biblia Sacra cum Glossa Ordinaria*, Venecia, 1634.
- BILLOT, S. J. (CARD.): *De virtutibus infusus*, Roma, 1928.
- CALMET, O. S. B. (AGUSTÍN): *Commentarium litterale in Bibliam*, Augustae Vindelicorum, 1734.
- CAPREOLO, O. P. (JUAN): *Defensiones Theologiae Divi Thomae*, Paban-Pègues.
- CAYETANO, O. P. (CARD.): *In Iam-IIam Divi Thomae*, texto edición Leonina.
- CAYRE, A. A. (F.): *La contemplation augustinienne*, París, 1927.
- CEUPPENS, O. P. (F.): *De Sanctissima Trinitate*, Roma, 1938.
- *In Isaias prophetiarum*, Roma.
- COLOMER MONTES, O. F. M.: *Los dones intelectuales del Espíritu Santo*, "Revista Española de Teología", 1947.
- CUERVO, O. P. (MANUEL): *Introducción al Tratado de la Santísima Trinidad*, en edición española de la *Suma Teológica*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1948.
- CHARDON, O. P. (LUIS): *La Croix de Jésus*, Florand, París, 1935.
- DE ALMADA, S. J.: *Distinción entre las virtudes y los dones en los siglos XVI y XVII*, "Gregorianum", 1935.
- *Los dones del Espíritu Santo. Problemas y controversias en la teología actual de los dones*, "Revista Española de Teología", 1949.
- DE BELLEVUE: *L'œuvre du Saint Esprit ou la sanctification de l'âme*, París, 1902.
- DE GUIBERT, S. J.: *Theologia spiritualis ascetica et mystica*, Roma, 1939.
- DIONISIUS CHARTUSIANUS: *Opera omnia*, Tournai, 1911.
- DOCKX, O. P. (S. I.): *Fils de Dieu par grâce*, Desclée, de Brouwer, París, 1948.
- FERRERO, O. P. (MANUEL): *Los dones del Espíritu Santo*, Manila, 1941.
- FRANZELIN, S. J. (CARD.): *De Sanctissima Trinitate Tractatus*, Roma, 1876.

- FROGET, O. P. (B.): *De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes*, 3<sup>e</sup> ed., 1936.
- GARDEIL, O. P. (AMBROSIO): "Dons du Saint-Esprit", art. en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. 40, Paris, 1924.
- "Bien", art. en *ibid.*, t. 20.
- *Les dons du Saint-Esprit dans les Saints Dominicains*, Paris, 1903.
- GARRIGOU-LAGRANGE, O. P. (RÉGINALD): *L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus*, Du Cerf, Paris, 2 vols.
- *Perfection chrétienne et contemplation*, Paris, 1923, 2 vols.
- *Les trois âges de la vie intérieure*, Du Cerf, Paris, 1938, 2 vols.
- (Versión castellana, Desclée, de Brouwer, Buenos Aires, 1945, 2 vols.)
- GONET, O. P.: *Clypeus theologiæ thomisticæ*, Vives, Paris, 1876, 5 vols.
- GRAFF, O. S. B. (TH.): *De subjecto physico gratiæ et virtutum*, Roma, 1935.
- HENRY, S. J. (PAUL): *Plotin et l'Occident*, Lovaina, 1934.
- INOCENCIO V, O. P.: *In IV Libros Sententiarum*, Tolosae, 1652.
- JAEGER (W.): *Aristóteles*, versión española de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1946.
- JOANNIS A SANCTO THOMA: *Cursus Theologicus*, Vives, Paris, 1885.
- JUAN DE LA CRUZ (SAN): *Obras completas*, Silverio de Santa Teresa, Burgos, 1929-1931, 5 vols.
- LAURENT, O. P. (H.): *Essai de bibliographie Albertinienne*, "Revue Thomiste", 1931.
- LAVAUD, O. P. (BENOIT): *Les dons du Saint-Esprit d'après Albert le Grand*, "Revue Thomiste", 1931.
- LEHÚ, O. P. (L.): *La raison règle de la moralité*, Paris, 1930.
- LITHARD: *Les dons du Saint-Esprit*, "Revue Apologétique".
- LOMBARDUS (PETRUS): *Libri IV Sententiarum*, Ad Aquas Claras, 1916.
- LOTTIN, O. S. B. (O.): *Les dons du Saint-Esprit chez les théologiens depuis Pierre Lombard jusqu'à St. Thomas d'Aquin*, "Recherches de théologie ancienne et médiévale", 1929.
- LOUIS, PAS. (T.): *Le opérations du Saint-Esprit dans les âmes*, 1896.
- LLAMERA, O. P., (MARCELINO): *La vida sobrenatural y la acción del Espíritu Santo*, "Revista Española de Teología", 1947.
- MENÉNDEZ REIGADA, O. P. (I.): *La necesidad de los dones del Espíritu Santo*, 1943.
- *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana*, Madrid, 1948.
- MESSERMAN, O. P.: *Introductio in Omnia Opera Beati Alberti Magni*, Brujas.
- *La contemplation mystique d'après le B. Albert, est-elle immédiate?*, "Revue Thomiste", 1931.
- MEYNARD, O. P. (ANDRÉ-MARIE): *Traité de la vie intérieure*, P. Gerest, Paris, O. P.: *Les dons du Saint-Esprit*, 1930.
- PATROLOGIA MIGNE: *MG*, 6; *ML*, 16, 20, 76, 77, 78, 162, 165, 167, 168, 176, 196.
- POUILLON, O. S. B.: *Le premier Traité des Propriétés Transcendentales*, "Revue Néo-Scholastique de Philosophie", Lovaina, 1929.
- RAMÍREZ, O. P. (J.): *De hominis beatitudine*, Salamanca, 1942.
- RUYSBROECK: *Oeuvres*, trad. de Bened. de Wisquez, 1938.
- SAUDREAU (MONS. A.): *La vie d'union à Dieu*, Anger, 1921.
- SCARAMELLI, S. J. (J. B.): *Directorio Ascético*, Madrid, 1876.
- *Directorio místico*, Madrid, 1876.
- *Les principes de la vie spirituelle*, Bruselas, 1932.
- SOLOVIEFF (VLADIMIR): *La justification du bien*, Paris, 1939.

- TANQUEREY: *Précis de théologie ascétique et mystique*, 1928.
- TAULERO: *Institutiones divinas*, Getino, Madrid, 1922.
- TERESA DE JESÚS (SANTA): *Obras*, Silverio de Santa Teresa, Burgos, 1930.
- VALLGORNERA, O. P. (TH.): *Mystica theologia Divi Thomæ*, Turin, 1927.
- VAN LIESHOUT: *La théorie plotinienne de la vertu*, Friburgo, 1926.
- VÁZQUEZ, S. J. (G.): *In Iam-Iam*, disp. 89, c. 2.

## ÍNDICE

<i>Prólogo</i> . . . . .	7
CAPÍTULO I. — <i>Introducción</i> . . . . .	9

### I. LA DISTINCIÓN ENTRE DONES Y VIRTUDES

CAPÍTULO II. — <i>Las fuentes</i> . . . . .	23
a) Roah . . . . .	23
b) Isaías XI, 2-3 . . . . .	26
c) Los Padres . . . . .	27
d) Conclusión . . . . .	34
CAPÍTULO III. — <i>San Alberto Magno y los dones del Espíritu Santo</i> . . . . .	36
a) El problema . . . . .	36
b) Principios de solución . . . . .	38
c) Solución . . . . .	39
CAPÍTULO IV. — <i>Santo Tomás de Aquino</i> . . . . .	42
a) Síntesis doctrinal . . . . .	42
b) Orden y combinación . . . . .	45
CAPÍTULO V. — <i>El instinto del Espíritu Santo</i> . . . . .	52
a) Nota preliminar . . . . .	52
b) Principio formal . . . . .	54
c) Instrumentum . . . . .	56
d) La moción del instinto debe concebirse analógicamente con respecto a aquella de la recta razón . . . . .	59
e) La felicidad y los felices . . . . .	63
f) Recta ratio . . . . .	63
La analogía se establece entre el dictamen de la razón, y el fin que objetivamente propone el instinto del Espíritu Santo . . . . .	64
g) La inspiración . . . . .	66
h) El pensamiento de Juan de Santo Tomás . . . . .	67
i) La distinción . . . . .	70

CAPÍTULO VI. — <i>Intención e instinto</i> . . . . .	74
a) Intención . . . . .	74
b) Intención y último fin . . . . .	75
c) Intención y orden intencional . . . . .	76
d) La acción del instinto . . . . .	76

CAPÍTULO VII. — <i>Génesis del acto del don</i> . . . . .	80
---	----

## II. EL ESPÍRITU SANTIFICADOR Y SUS DONES

CAPÍTULO VIII. — <i>El Espíritu Santificador</i> . . . . .	91
a) Introducción . . . . .	91
b) Anotaciones patristicas . . . . .	94
c) Misión temporal del Espíritu Santo . . . . .	98
d) Más sobre la misión . . . . .	102
e) Procedit Ipse in nos et dona . . . . .	104

CAPÍTULO IX. — <i>El Espíritu y sus dones</i> . . . . .	107
a) Espíritu . . . . .	107
b) La actividad Divina . . . . .	109
c) Resumen . . . . .	113

## III. LA ACCIÓN DE LOS DONES DEL ESPÍRITU SANTO

CAPÍTULO X. — <i>Acción de los dones</i> . . . . .	119
Introducción . . . . .	119
a) Acción . . . . .	120
b) Esquema fundamental . . . . .	121
c) Auxiliares de las virtudes . . . . .	122
d) Estructura de la acción . . . . .	126
e) Para que los dones entren en acción es necesario que el movimiento de la voluntad o acto voluntario, vaya especificado por el bien o fin propuesto por el instinto del Espíritu Santo . . . . .	127
f) La acción de los dones es un acto humano, libre y meritorio . . . . .	129
g) El don efecto de la gracia. El acto del don es efecto de la gracia operante y cooperante . . . . .	130
h) La deliberación . . . . .	132
i) Pasividad . . . . .	133
Corolario . . . . .	134

CAPÍTULO XI. — <i>La gracia en la acción de los dones</i> . . . . .	135
a) La gracia, auxilio divino . . . . .	135
b) Aplicación . . . . .	138

CAPÍTULO XII. — <i>La vida activa</i> . . . . .	142
a) Concepto general . . . . .	142
b) Actividad racional . . . . .	144
c) Actividad irracional . . . . .	146
d) Ejercicio de las virtudes morales . . . . .	148
e) Qué saber corresponde a la vida activa . . . . .	152
f) Los dones y la perfección de la virtudes morales . . . . .	154
g) Los dones dirigentes de la vida activa . . . . .	156
h) Ciencia . . . . .	159
i) Don de consejo . . . . .	167
j) La ejecución . . . . .	173
k) Temor de Dios . . . . .	175
l) Piedad . . . . .	178
ll) Fortaleza . . . . .	181
m) Conclusión . . . . .	184

CAPÍTULO XIII. — <i>La caridad y el don de sabiduría</i> . . . . .	186
a) Caridad-amor . . . . .	186
b) La perfección . . . . .	187
c) Materia y forma . . . . .	189
d) Don de sabiduría . . . . .	192
e) Los apetitos . . . . .	195
f) La estupidez . . . . .	196
g) Conocimiento experimental . . . . .	196

CAPÍTULO XIV. — <i>Fe y el don de entendimiento</i> . . . . .	200
a) La fe y la inteligencia . . . . .	200
b) La pureza de la fe . . . . .	205

CAPÍTULO XV. — <i>Conclusión</i> . . . . .	208
--	-----

<i>Bibliografía</i> . . . . .	211
-------------------------------	-----

EL 28 DE OCTUBRE DE 1954  
FIESTA DE LOS SANTOS APÓSTOLES SIMÓN Y JUDAS TADEO  
SE ACABÓ DE IMPRIMIR  
LOS DONES DEL ESPÍRITU SANTO  
PARA LA EDITORIAL DESCLÉE, DE BROUWER  
EN LOS TALLERES GRÁFICOS DIDOT, S. R. L.  
CALLE LUCA 2223, BUENOS AIRES  
REPÚBLICA ARGENTINA