

Caridad y persona: Consecuencias antropológicas de una cuestión teológica

M^a IDOYA ZORROZA

Resumen: Algunos autores de la filosofía contemporánea ha criticado a la antropología medieval aduciendo que ella ha sustentando en una visión sustancialista que no da razón de la riqueza de la realidad personal (como es el caso de Zubiri que, con sus palabras, propone que la persona es sustantividad y supra-estante). Sin embargo, en la respuesta de Tomás de Aquino al problema planteado por Pedro Lombardo en las *Sententiae* de qué es y cómo está la caridad en el ser humano se plantea la posibilidad de que en el hombre haya una virtud o hábito, insertado en la estructura psicológica del hombre, que tenga por *origen* un don creado de carácter divino, que perfecciona el alma humana y haciéndole capaz de un fin sobrenatural, pero que responde a la dinámica de facultades, hábitos y actos que estructura la realidad del acto verdaderamente humano. La respuesta tomista que justifica la existencia de una virtud como la caridad revela un planteamiento antropológico con una noción de persona de gran riqueza.

Palabras clave: Pedro Lombardo - Tomás de Aquino – caridad – persona – sustancia - virtud

Abstract: Contemporary Philosophy has criticizes Medieval Anthropology: It accuses her of supporting itself on a substantialist vision which does not really correspond to the richness of the person (that is, with words of Xavier Zubiri, substantivity and *supra-stante*). Nevertheless, the response of Thomas Aquinas to the problem presented by Pedro Lombardo in the *Sententiae* leads us to another perspective. In that reply, using as basis of his argument, what is charity and how does it develops in the human being, postulates the possibility that in human being charity is a virtue or habit, inserted in

human psychological structure, and that it originates as a created gift of divine character, which perfects the human soul and makes man able of a transcendent order. But it also does respond to the dynamics of faculties, habits and acts, that structures the reality in the true human action. The Aquinas' answer that justifies the existence of a virtue as charity, reveals an anthropological analysis with a notion of person of great significance.

Key words: Peter Lombard - Thomas Aquinas – Charity – Person – Substance - Virtue

1. Presentación del tema

Cuando el filósofo español Xavier Zubiri planteó a partir de los años 60 su tesis metafísica de la *sustantividad*, considerada una de las claves de su pensamiento¹, la proponía principalmente para resolver el problema de la *sustantividad humana*² y en claro enfrentamiento a la visión clásica de *persona* que él rechazaba y criticaba porque –según entendía– era una visión *sustancialista* y reductiva del ser humano. Así, según Zubiri, ciertamente el hombre es sustancia, sujeto “de las propiedades formales que emergen «naturalmente» de las sustancias que la componen”³, sin embargo, lo distintivo de la *sustantividad humana* es que “tiene otras cuya raíz no es una «emergencia» sino una «apropiación»”⁴, pues es sujeto de tales propiedades no porque sea «originante» de ellas, sino porque es sujeto «determinante» de ellas. El hombre es sujeto-de ciertas propiedades (como la ciencia, etc.) porque antes se las ha atribuido y las tiene por apropiación. Así la realidad humana es *sustantividad*, en vez de *sustancialidad*, porque más que sub-stante es supra-stante (*hyperkeimennon*) de las notas y propiedades que la configuran como tal. Este carácter va ligado a que *como* forma de realidad, es una realidad «de suyo» que es formalmente «suya»⁵.

Ciertamente, desde distintas corrientes del pensamiento contemporáneo podemos encontrar, si no con éstas sí con otras similares, una queja semejante: por un lado, el pensamiento an-

tigo y medieval, a pesar de sus aportaciones antropológicas, habrían olvidado una dimensión esencial del ser humano debido a una dependencia de una visión sustancialista, fijista o estaticista de la persona como *realidad*⁶; por otro, este olvido u omisión justifica un giro en el estudio sobre la persona que en uno u otro grado muestra la irreductible novedad de lo *personal* frente a la sustancia, la naturaleza o la realidad física.

Sin embargo, la discusión medieval sobre el concepto de *persona* tiene mucha más riqueza que la que estas acusaciones dejan traslucir⁷. Para realizar un modesto acercamiento al tema me voy a servir del *Comentario* de Tomás de Aquino al texto de Pedro Lombardo sobre una cuestión teológica, la caridad, pues en dicho texto se determina la caridad como virtud y se propone, justamente desde una perspectiva particular, este carácter de la persona como *supra-stante* que parecen reivindicar con novedad los pensadores contemporáneos.

2. Notas preliminares sobre la caridad

Tanto en Pedro Lombardo como en Tomás de Aquino, el tema de la *caridad* en relación con el ser humano tiene un lugar bien definido: hay caridad en el hombre para que éste pueda lograr su *fin* sobrenatural, un fin que para él es real pero que queda fuera de sus posibilidades naturales. Y en el logro de esa beatitud, para alcanzar plenamente dicho fin, se requiere de una especial *acción divina* junto con una necesaria participación de la libertad humana⁸.

En este sentido decía Tomás de Aquino: “la beatitud perfecta del hombre consiste, como ya queda dicho, en la visión de la divina esencia. Ver a Dios en su esencia es algo que excede, no sólo a la naturaleza humana, sino también a la de toda criatura”⁹, y como excede a toda criatura, puesto que “la bienaventuranza es un bien que supera la naturaleza creada”¹⁰, el hombre no “puede conseguir la bienaventuranza última por sus medios naturales”¹¹, y “Dios solo es el agente que hace al hombre bienaventurado”¹². Es precisa una proporción entre el efecto (el logro del fin último por parte del hombre) y sus principios el que exige una *eleva-*

ción de la realidad humana en su ser y su obrar¹³.

Hay pues una acción, *don de Dios*, que transforma al alma y le permite una nueva condición y modo de obrar¹⁴: que le hace capaz de dirigirse al fin último y más perfecto aunque excede las naturales disposiciones del ser humano. Y a ese don corresponde la elevación personal humana hacia Dios, que es la *caridad*, y que supone necesariamente la gracia (que no puede surgir ni surge exclusivamente por la mera acción humana)¹⁵. Pero si la bienaventuranza es fin realmente *del hombre*, es *su fin*, y no sólo algo que le acaece, también se requiere una particular cooperación humana.

Estos dos elementos son los que quedan implicados tanto en la propuesta de Pedro Lombardo como en la de Tomás de Aquino sobre la caridad, si bien ambos autores reflejan *dos formas* de plantear la caridad bien diferentes. Es lo que presentamos.

3. La tesis de Pedro Lombardo sobre la caridad

Pedro Lombardo tiene como objetivo en sus *Sententiae* destacar que “el mismo Espíritu Santo es amor o caridad con la que nosotros amamos a Dios y al prójimo”¹⁶, en efecto, “el Espíritu Santo es el amor o la caridad”¹⁷ o, con otras palabras y en otro lugar, “la caridad es el Espíritu Santo”¹⁸.

En su texto Lombardo busca destacar la *unidad* de la caridad que se atribuye tanto a la intimidad Trinitaria y a la relación entre Dios y el hombre, como a la caridad que permite al ser humano dirigirse a Dios. Sin embargo, –advierte– en ella se dan dos planos: por un lado, la caridad en la vida divina: la caridad “es el Espíritu Santo, porque Dios es caridad”¹⁹. En segundo lugar, el plano de la caridad en la vida humana “cuando esta caridad está en nosotros de manera que nos hace amar a Dios y al prójimo, entonces se dice que el Espíritu Santo nos es enviado y nos es dado”²⁰, pues la caridad tiene como función mejorar y hacer al creyente amar a Dios y al prójimo y unir Dios al hombre²¹.

En este contexto, el esfuerzo de Pedro Lombardo en las *Sententiae* no se orienta tanto a la comprensión de cómo se encuentra la caridad en el hombre como a probar que “la *misma*

caridad es aquella con la que Dios nos ama y con la que nosotros le amamos”²², puesto que “no se distingue ni se diversifica la caridad con la que Dios nos ama, de aquella con la que nosotros amamos; sino, más bien, [...] una idéntica la caridad” la “caridad de Dios”²³.

Con esta tesis Lombardo toma una postura definida (y controvertida) entre los teólogos medievales con la que justifica textos patristicos, fundamentalmente agustinianos²⁴.

Su tesis ha de hacer frente a dos interpretaciones con las que se justifica la presencia de la caridad en el hombre pero que plantean un problema a los ojos de Lombardo.

En primer lugar, rechaza que la caridad en el hombre sea *efecto* o realidad *causada* por el Espíritu Santo: Dios caridad; así, dice el texto: “para que nadie diga que la expresión «Dios es caridad» es una expresión causal, esto es, que la caridad procede Dios y no es Dios mismo [...], sale al paso San Agustín, mostrando que lo primero no ha sido dicho en sentido causal, [...]. Con lo que nosotros podemos mostrar fácilmente cómo nos es enviado y donado el Espíritu Santo”²⁵. Efectivamente, Pedro Lombardo habla de que en el hombre la caridad es “*datur vel mittitur nobis*”²⁶, nos es enviada y donada. Pero esta donación *no es una causación* porque, según Lombardo, lo donado o enviado no es un *efecto* que sea distinto de la causa (aunque, en la medida que procede de ella, pueda ser remitido a ella por una cierta semejanza) porque no podría ser algo *creado* o *causado*²⁷. “No es criatura” ¿Qué realidad causada podría llevar al hombre ante Dios y hacerle partícipe de su vida intratrinitaria, sino *el mismo amor* que Dios es y que queda limitadamente recibido por el hombre?²⁸.

En ese sentido, en el hombre podremos hablar de “la caridad *que deriva de Dios [ex Deo]* y propiamente es Dios [*Deus*]”²⁹, que “se derrama [*diffunditur*] la caridad de Dios en nuestros corazones”³⁰, que es *don de Dios [donum Dei]*, que “se nos da cuando se comunica a alguien” y así es “dado o enviado”³¹. La forma por la que el hombre *tiene* o *posee* la caridad es el modo

de *acoger* o *disponerse* a recibir dicho don, un acoger marcado por las condiciones propias de la existencia humana: limitada en cuanto a su capacidad, y por ello lo recibe o le es dado “en un más y un menos”³².

En segundo lugar, Pedro Lombardo rechaza que la caridad sea *algo del alma*, originado *en ella* desde sus condiciones ontológicas (“la caridad es una afección de la mente y un movimiento del alma”), puesto que en este supuesto sería partícipe de la condición de la propia alma humana (y no podría ser, como debe para cumplir su función, “inmutable y creado”³³). Efectivamente, Pedro Lombardo considera que si la caridad es una *afección*, un *hábito*, una *cualidad* de la mente, procediendo de ella (realidad creada) es *como ella* mudable, finita, imperfecta, y ¿qué realidad creada, limitada, puede salvar la distancia infinita entre Dios y sus criaturas sino “el Espíritu Santo, que nos ha sido comunicado, hace que nosotros permanezcamos en Dios y Dios en nosotros”³⁴? Sólo en un sentido podemos hablar de que sea algo *en el alma* o *de ella*: “se dice que la caridad es un movimiento del alma, no que sea un movimiento, afección, o virtud de alma, sino porque, *mediante ella* [*per eam*], como si fuera una virtud, la mente se dispone y se mueve”³⁵. Siendo ajena a la naturaleza del alma –podríamos releer con otros términos–, puesto que es un don de Dios, no es ineficaz para el hombre al actuar como un *dinamizador* del alma, la cual *mediante ella* realiza actos y logra virtudes meritorias, con valor de eternidad³⁶.

En este sentido, la propuesta de Lombardo quiere resolver la cuestión de ¿qué puede haber *en el hombre* como realidad finita que le lleve a Dios? No puede ser algo creado o causado, ni algo de la propia alma humana por cuanto se abriría una diferencia y distancia que impediría la comunicación del hombre con Dios y la posibilidad de cumplimiento de su fin sobrenatural. Para hacerle afin a Dios tiene que ser algo *de Dios*, un *don suyo* limitadamente recibido pero idéntico: la caridad o amor, el comunicante intratrinitario, el Espíritu Santo es el que *de*

algún modo está en el alma humana haciéndola capaz de actos meritorios, es la caridad que *se da al hombre* según la medida de éste, que la *recibe*. Este Espíritu Santo “infundido a nuestras mentes” –decía Lombardo– no tiene la naturaleza de las cosas corporales ni la sustancia de las cosas invisibles”³⁷.

3. Respuesta de Tomás de Aquino: la caridad como virtud personal

Cuando Tomás de Aquino se encuentra ante la tesis de Pedro Lombardo³⁸ se distancia de ella por varios motivos, pero fundamentalmente por dos: el primero es el uso de una herramienta intelectual distinta, la psicología aristotélica, que le da una visión estructurada del alma, sus potencias y facultades de gran riqueza y detalle³⁹. El segundo es la distinta perspectiva desde la que aborda el problema de la caridad; en lugar de mirar el problema de la caridad desde su *origen y naturaleza* divina (resaltando como lo había hecho Lombardo su vinculación y dependencia), se preocupa principalmente por su *incardinación* de la caridad en el alma humana, principio motor de su existencia⁴⁰.

No es objetivo de este trabajo desarrollar en detalle la estructurada respuesta del Aquinate en sus implícitos, sobre cómo la caridad es virtud humana, sino plantear en breves líneas su respuesta y las implicaciones más relevantes para el objetivo principal de este breve trabajo. Los temas más relevantes serían aquí dos: si la caridad es algo creado en el alma y qué es en ella⁴¹.

Tomás de Aquino ha de explicar cómo está la caridad en el alma del creyente resolviendo a la vez los elementos que exigen ser considerados. En primer lugar, salvaguardar el origen divino de la caridad de manera que le permita la *elevación* del hombre para hacerle *capax Dei*, puesto que la caridad es necesaria en cuanto “rebaso lo que por su propia naturaleza puede nuestra potencia voluntaria” y sin esa forma “sobreañadida”⁴² el alma no tendría en sí misma un principio para amar aquel fin último, la bienaventuranza.

Si para asegurar este punto siguiéramos la propuesta del

Maestro que, por la excelencia de la caridad afirma “que la caridad no es algo creado en el alma sino que es el mismo Espíritu Santo inhabitando en la mente”⁴³, no se guardaría el orden de lo creado y se le privaría al ser humano de la capacidad de determinación que hace que los actos que realiza sea actos *suos* –requisito básico para que sea un acto voluntario–, para lo cual el acto debe ser, en primer lugar, un acto *de la voluntad*. Además, si esa infusión o inhabitación es dinamizadora de la acción humana de modo instrumental “todo agente que no actúa según su forma propia, sino sólo en cuanto es movido por otro, es sólo agente de manera instrumental”⁴⁴, a saber, movido por el Espíritu Santo, no es agente en sentido propio y por tanto sus actos de caridad no serían meritorios, concluye el Aquinate⁴⁵.

Ciertamente –decía el dominico– Dios, que no frustra la tendencia de ninguna realidad, le proporciona aquellas formas que son necesarias para que muevan e inclinen a sus fines, formas que son principios de acción. Por ello, el acto que excede toda la capacidad de la naturaleza humana, como es el acto meritorio de caridad por el que el hombre persigue su fin sobrenatural, no puede ser voluntario en el hombre a no ser que se sobreañada a la naturaleza humana algo intrínseco que perfeccione la voluntad, de manera que tal acto excelentísimo que el hombre haga, el acto de caridad, provenga, en efecto, de un principio intrínseco al agente⁴⁶.

En segundo lugar, para que el acto de caridad pueda provenir de un principio intrínseco del agente, tiene que tener un asiento en el alma humana. Es preciso que lo tenga para justificar el determinado papel que tiene en la estructura psicológica del hombre, en cuanto perfecciona al alma y le hace capaz de obras meritorias⁴⁷. Y ese asiento, en la medida que ha de *perfeccionar* al sujeto y hacerle *capaz* de obras meritorias sólo puede ser en forma de *hábito*.

Como hábito, la caridad es, en primer lugar, un hábito creado a partir de una *forma inherente*, una forma que inhiere en el alma humana haciéndola *capax Dei*: “así pues, de la misma manera que no puede entenderse que una pared sea blanca sin la

blancura inherente, así tampoco puede entenderse que el alma sea buena en el ser gratuito sin la caridad y la gracia que la informa⁴⁸. En esa manera la caridad *queda* como forma y tiene un rendimiento en la dinámica de actos y operaciones que dependen del alma. En este segundo aspecto, y frente a Lombardo⁴⁹, hay en el alma caridad, pero al *modo* como es el alma humana, a saber, algo *creado*⁵⁰.

Así, aunque es preciso que haya un don divino puesto que para una realidad finita “la caridad no es causada por los principios del alma en los que se encuentra”⁵¹ en un plano meramente natural. Sin embargo, dirá Tomás de Aquino, el sujeto es *principio* de actos de varias formas: porque los actos brotan de principios intrínsecos que son específicos y porque brotan de los principios intrínsecos individuales⁵². Por tanto, es posible que haya un accidente que inhiera en el alma “dado que después del ser natural del alma, le sobreviene la caridad, como forma que la perfecciona en orden al ser de la gracia [...], es por ello necesario que sea un accidente”⁵³.

Es, entonces, algo sobreañadido a lo natural –causado por algo externo, en nuestro caso, Dios, pero no incompatibles con los principios del sujeto sino antes bien perfeccionándolo–⁵⁴, pero sobreañadido no como un accidente extrínseco sino *elevando el alma* la cual actúa como principio intrínseco en otro orden, el de lo sobrenatural o de la gracia.

De esa manera Tomás de Aquino se adelanta a las objeciones que en la introducción se han sugerido: “el sujeto es causa, en cierto modo [*de diverso modo*], de todos los accidentes, a saber: en la medida en que los accidentes son sustentados en el ser del sujeto; pero no de manera que todos los accidentes sean sacados de los principios del sujeto”⁵⁵.

Terminamos con algunas expresiones del Aquinate que nos ayudan a poner el *hábito de caridad* en el contexto de la apertura de una noción de persona como *sujeto* en un sentido más amplio de lo que la crítica contemporánea había planteado, siendo consciente de que la justificación del tema en Tomás de Aquino está sólo someramente esbozada.

Primero, el ser humano es capaz de *cualidades* recibidas en el alma “que inhiere[n] [en su sujeto]”⁵⁶ y que lo perfeccionan aunque puedan tener origen “extrínseco”. De ese modo, es incorporado a la dinámica voluntaria y el ejercicio de operaciones actuando como *principio intrínseco*. Toda injerencia violenta o externa a la voluntad minan su carácter voluntario, hacen de la acción resultante algo *del hombre* pero no plenamente *humana*, a saber, libre y voluntaria⁵⁷.

Por otro lado “es necesario que se sobreañada al hombre algo por lo que posea la inclinación con respecto a dicho fin, así como por las [capacidades] naturales posee la inclinación al fin que le es connatural”⁵⁸: es algo que *sobre-excede* a las posibilidades naturales del hombre pero que queda incorporado en la dinámica operativa, han sido *apropiadas* y puede decirse verdaderamente que *inhieren* en la persona, perfeccionándola, siendo *de ella*. Ciertamente como el objeto de la caridad nos es superior y ajeno “ninguna potencia está determinada conforme a su naturaleza con respecto a aquellas cosas que están sobre la naturaleza” por ello, para alcanzarlas “necesitamos de un hábito que no es adquirido”⁵⁹ *en cuanto a su origen*.

En resumen, el tema, como se ha visto, siendo complejo y lleno de implícitos, nos presenta, en virtud –en el caso de Tomás de Aquino– de una ontología de la sustancia, no como *sub-stan-te*, sino como *acto de consistencia y coherencia* que da ser a los accidentes que *inhieren en ella*, cómo la *caridad* siendo don de Dios es *del hombre*⁶⁰.

Por tanto, nos encontramos con una reflexión sobre la opción radical y trascendental de la libertad humana mediante la cual el hombre es capaz de poseerse, dominarse, también trascendentalmente a sí mismo: la capacidad de asentir y cooperar en el logro de la beatitud perfecta, de su fin último, junto con la también presente capacidad de negarla. Con una terminología que debo al Dr. Cruz, el estudio filosófico de la caridad nos muestra no sólo el *dominio trascendental* que es propio de la *persona humana*, sino también la riqueza del *dominio categorial* que el hombre tiene moralmente sobre las cosas que le rodean, incluso

sobre su propio cuerpo y sobre sus propios hábitos morales, el cual tiene un significado radicalmente libre en la misma medida en que está informado por aquel dominio trascendental⁶¹.

NOTAS

¹ Tesis expuesta fundamentalmente en *Sobre la esencia* (Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1962; Alianza, Madrid, 41972), obra que marcó el punto de inflexión de su pensamiento maduro junto con *Inteligencia sentiente* (Alianza, Madrid, 1980-83).

² I. Ellacuría, “La idea de estructura en la filosofía de Zubiri”, *Realitas I*, pp. 71-139; pp. 71-77. Este tema había sido objeto de reflexión por parte de Zubiri en los cursos de los años 50 y 51: *Cuerpo y alma* (1050-51) y *El problema del hombre* (1953-43; publicado en *Siete ensayos de antropología filosófica*, Germán Marquín Argote (ed.), Universidad de Santo Tomás, Bogotá, 1982, pp. 79-86), y lo dejó en fase de preparación en los textos que se publicaron póstumamente: *El hombre y Dios* (Alianza, Madrid, 1984) y *Sobre el hombre* (Alianza, Madrid, 1986).

³ Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, p. 159.

⁴ Xavier ZUBIRI, *Sobre la esencia*, p. 159, y continúa con una forma de apropiación: “la apropiación de posibilidades [...] no sólo es *sub-stante*, sino también *supra-stante*”. Otro tipo de apropiación será, también, la apropiación mediante hábitos, la ganancia de lo realizado por los actos que el ser humano realiza; cfr. también pp. 295-296.

⁵ Él afirma que como realidad es «de suyo», en cuanto posee *en propio* su carácter de real, pero es un «de suyo» que lo es en sentido estricto: de ahí la definición de persona como realidad *formalmente suya*.

⁶ Por ejemplo cfr. los trabajos editados en el proyecto de Juan Fernando SELLÉS, *Las antropologías del siglo XX* (Eunsa, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria).

⁷ Aunque sea sólo a modo de ejemplo, hay que traer a colación los textos

de Pedro Lombardo cuando plantea la relación de “persona” con los conceptos de “esencia o sustancia”, “naturaleza”, “hipóstasis” o “subsistencia” [*essentiam, substantiam, subsistentiam, hypostases*] pues se diferencia entre *esencia o naturaleza y subsistencia o hipóstasis* (al cuestionar cómo en un solo Dios puede hablarse de tres *personas*): Pedro LOMBARDO, *Sententiae*, I, d25, c. 1-2, pp. 191-192; también d34, c1, pp. 246-248 (utilizo para el texto de Pedro Lombardo la edición de *Sententiae in IV libris distinctae*, Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aguas, Grottaferrata (Roma), 1971, en dos volúmenes; la traducción castellana pertenece a la edición del texto de Juan Cruz Cruz junto al comentario de Tomás de Aquino: *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, Eunsa, Pamplona, I/1: 2002; I/2: 2004; II/1: 2005; II/2: 2008).

⁸ Este punto lo ha señalado con especial énfasis Marcia L. COLISH (*Peter Lombard*, 2 vols., E. J. Brill, Leiden, 1994) cuando señala que en las distintas definiciones alternativas que dieron los teólogos coetáneos de Pedro Lombardo, la contribución del Maestro de las *Sentencias* es explicar cómo la gracia divina puede tomar la iniciativa y realizar el trabajo en el hombre sin divinizar al hombre, funcionando como una participación inmaterial de Dios en el hombre y señalando cómo las virtudes y méritos del hombre, aunque requieren de la operación y cooperación de la gracia, pueden ciertamente ser sus propias posesiones y pueden justamente hacer de él el ser moral sobre el que depende su futuro (p. 489). La tradición de la que parte es fundamentalmente agustiniana (sin discutir aquí el alcance de su novedad) y como se dirá posteriormente, no tiene una intención ni ontológica ni antropológica, que sí puede afirmarse de las propuestas tomistas. Un estudio ineludible también es el de Odon LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles*, t. II: *Problèmes de morale*, parte 2, I, Abbaye du Mont César / J. Duculot, Louvain / Gembloux, 1949, pp. 149 y ss.

⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q5, a5, co.; q5, a6, co; “un fin para el que el hombre es preparado por Dios y que excede la preparación de la naturaleza humana... la vida eterna, que consiste en la visión de Dios en su esencia, la cual, siendo connatural sólo a Dios”, *De veritate*, q27, a2, co. En Tomás de Aquino (como destaca

Odon LOTTIN, *Études de morale, histoire et doctrine*, J. Duculot, Gembloux, 1961, pp. 133 y ss) el tratamiento de la gracia y elevación sobrenatural no hace que la naturaleza humana deje de ser humana, ni le priva de su verdadera dignidad por el hecho de ser elevada al orden sobrenatural, pues éste sobrepasa pero también enriquece sus capacidades. De ahí que Tomás de Aquino realice su estudio de las virtudes sobrenaturales desde el tratamiento antropológico de sustancia, virtudes, facultades y operaciones que había encontrado en Aristóteles, no sólo para realizar un paralelismo, sino también para descifrar cómo se insertan en la dinámica operativa del acto humano. En este lugar, Lottin se opone a la tesis de Bullet en una polémica que queda fuera de nuestro tratamiento actual.

¹⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q5, a6, co.

¹¹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q5, a5, co.

¹² TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q5, a6, co. Dice también en *In III Sententiarum*, d23, q1, a4, q1a 4: “en todas las cosas que obran por un fin es necesario que haya una inclinación con respecto al fin y cierta incoación del fin; de otro modo, nunca obrarían por causa del fin. Ahora bien, el fin al que la generosidad de Dios ordenó o predestinó al hombre, a saber, la fruición de Él mismo, se encuentra elevado de un modo absoluto sobre el poder de la naturaleza creada [...]. De ahí que por las solas capacidades naturales, el hombre no tiene una inclinación suficiente para aquel fin; y, por ello, es necesario que se sobreañada al hombre algo por lo que posea la inclinación con respecto a dicho fin”.

¹³ Como ha señalado Gabriel BULLET, *Vertus morales infuses et vertus morales acquises selon Saint Thomas d'Aquin*, Éditions Universitaires, Fribourg (Suisse), 1958, p. 101; una necesidad de proporción para que el deseo de Dios no sea una tendencia frustrada; tema que introduce la cuestión de las virtudes infusas y teologales.

¹⁴ Se habla así de la “gracia”, un don que tiene origen en Dios, quien lo da gratuitamente; por otro lado, hay también un efecto interior de ese don de Dios “resplandor producido por la presencia del Dios trinitario en el yo humano y la llama de amor obrada por ella en el corazón del hombre”; finalmente, significa la justificación o

reconciliación con Dios y su justicia, ese estado del hombre en el que logra la visión de Dios. Michael SCHMAUS, *Teología Dogmática (V). La gracia divina*, Rialp, Madrid, 1959, p. 31; entre las diversas acepciones de gracia el autor indica las siguientes subdivisiones: gracia creada e increada; gracia del Creador y del Redentor; gracia externa e interna; gracia justificante [*gratum faciens*] y *gratis data*; gracia actual y habitual; gracia elevante y medicinal (pp. 31-33). De modo muy gráfico ha expresado también lo mismo Odon Lottin, *Études de morale*, pp. 144 y ss., en el orden sobrenatural el alma, por la gracia, recibe una especie de ser sobrenatural; las virtudes teologales (fe, esperanza y caridad) concurren en el fortalecimiento de inteligencia y voluntad en el conocimiento del fin e inclinación a él. En este sentido es precisa la distinción entre hábito entitativo y operativo.

- ¹⁵ Pedro Lombardo ha insistido en la necesaria cooperación de gracia y libre albedrío, tema al que ha dedicado gran parte del volumen II cuando estudia la caída y redención del hombre. Éste es además uno de los temas donde se advierte la gran presencia agustiniana en Lombardo, como se puede advertir en la somera revisión de sus fuentes.
- ¹⁶ Pedro LOMBARDO, *Sententiae*, I, d17, c1, §2, p. 142: “ipse idem Spiritus Sanctus est amor sive caritas”. En el mismo capítulo aduce la autoridad de San Agustín para llegar a la misma conclusión: “fraternam dilectionem Deus esse”, §4, p. 143, y en concreto (c2, §1, p. 143) el Espíritu Santo.
- ¹⁷ Pedro LOMBARDO, *Sententiae*, I, d17, c2, p. 144: “Spiritus Sanctus caritas est”.
- ¹⁸ Pedro LOMBARDO, *Sententiae*, III, d23, c9, §2, p. 148: “caritas enim Spiritus Sanctus est”. Esta identidad la destaca en su trabajo Lange O. NIELSEN, “Peter Lombard in the theological context of the 12th century: the theological virtue of charity”, en *Pietro Lombardo. Tai del XLIII Convengo storico internazionale, Todi, 8-10 ottobre 2006*, Centro Italiano di Studi sul Basso Medioevo (Accademia Tudertina), Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale (Università degli Studi di Perugia), Spoleto, 2007, p. 412. Poco más adelante señala cómo la diferencia entre amor divino e increado y

amor humano creado es ajena al lenguaje de Pedro Lombardo. Sin embargo, el hecho de que hable de aumento de caridad, la presencia en los creyentes, etc., nos ratifica en la defensa de que habla en dos planos claramente señalados.

- ¹⁹ Pedro LOMBARDO, *Sententiae*, III, d27, c3, p. 163: “*Spiritus Sanctus est. ..., quia Deus caritas est*”.
- ²⁰ Pedro LOMBARDO, *Sententiae*, I, d17, c1, §2, p. 142: “*Spiritus Sanctus dicitur mitti vel dari nobis*”. Philipp W. ROSEMANN (*Peter Lombard*, Oxford University Press, Oxford, 2004, p. 86) destaca el uso de los términos *donum* que Lombardo utiliza precisamente para la procesión eterna del Espíritu Santo, frente a *datum vel donatum* que usa cuando habla del Espíritu Santo en relación con su misión temporal, en particular, como dado al hombre.
- ²¹ Cfr. Lauge O. NIELSEN, “Peter Lombard in the theological context of the 12th century”, p. 417.
- ²² Pedro LOMBARDO, *Sententiae*, I, d17, c6, §1, p. 149: “*eadem ergo caritas est qua Deus diligit nos et qua nos diligimus eum*”. O más adelante: “*non est ergo dilectio qua diligimus, sed qua Deus tantum diligit*”, §3, p. 149.
- ²³ Pedro LOMBARDO, *Sententiae*, I, d17, c6, §4, p. 150.
- ²⁴ Según Philippe DELHAYE (*Pierre Lombard. Sa vie, ses oeuvres, sa morale*, Institute d’Études Medievales / J. Vrin, Montreal /Paris, 1961, p. 32) Lombardo tiene una concepción netamente teocéntrica y agustiniana de la virtud, pero ha reelaborado profundamente el tema (puede discutirse incluso su fidelidad a San Agustín). Su postura, según Delhaye (pp. 33-34), se diferencia netamente de, por ejemplo, Abelardo, con mayor presencia ciceroniana, y la describe como una *moral basada en Dios*, donde la virtud es un don de Dios que el hombre acepta y generando un dinamismo. Por otro lado Philipp W. ROSEMANN (*Peter Lombard*, p. 89) destaca cómo la tesis de Pedro Lombardo sobre esta temática es deudora de una larga tradición anterior, y en ella él busca hacer énfasis en la unión y relación con Dios frente a la tajante distinción de dos esferas, creada y eterna, humana y divina; así, opta por una consideración de caridad menos “científica” y más “espiritual”. Lange O. NIELSEN (“Peter Lombard in the theological context of the 12th

century”, p. 421) destaca por su parte el ambiguo uso que hace Lombardo de las frases de los Padres de la Iglesia en su respuesta, advirtiendo (p. 423) la diferente mirada que tiene respecto a Tomás de Aquino, pues opta por el plano de la salvación frente a uno estrictamente ontológico; el suyo no se envuelve la relación entre *causa* y *causado* sino entre *donador* y *don*, entendiendo cómo el *darse a sí mismo* es una realidad antropológica de un orden distinto al de la causalidad.

- ²⁵ Pedro LOMBARDO, *Sententiae*, I, d17, c3, p. 144. Philipp W. ROSEMANN (*Peter Lombard*, p. 88) se enfrenta a Marcia L. COLISH (*Peter Lombard*, p. 261) al considerar que introduce una clave de interpretación causal que Lombardo expresamente ha querido evitar (I, d17, c6, §8, p. 151).
- ²⁶ Pedro LOMBARDO, *Sententiae*, I, d17, c4, §1, p. 145: “He aquí cómo el Espíritu Santo es enviado o dado, en cuanto que es comunicación o don”.
- ²⁷ No es criatura pues “omnis mutabilis est criatura, sed non mutabilis Spiritus Sanctus”, *Sententiae*, I, d14, c2, §4, p. 128. Por ello es *don* (don de Dios) que recibimos según nuestra capacidad (d14, c3, §2, p. 150). Tomás de Aquino planteará esta relación de eternidad y temporalidad desde la comprensión de la relación real que se añade a la criatura, pero que no modifica al creador, y que vuelve temporal lo que de suyo no está sometido a tiempo.
- ²⁸ Pedro Lombardo modifica la imagen del trabajo en el campo de la *Summa Sententiarum* señalando que la gracia divina es como la lluvia que prepara la tierra (la voluntad libre del hombre) para que en ella la semilla (la disposición mental, inclinación al bien o virtud) pueda dar fruto (la realización de intenciones y acciones virtuosas); cfr. Marcia L. COLISH, *Peter Lombard*, pp. 490-491. No hay –insiste Colish– una confusión del papel de la acción divina y el de la responsabilidad humana, que han realizado una *división simultánea del trabajo*. También se advierte en el estudio de Colish cómo la propuesta de Lombardo no responde ante un esquema causal; más se inclina a una *participación* de carácter platónico o agustiniano.
- ²⁹ Pedro LOMBARDO, *Sententiae*, I, d17, c4, §2, p. 145.

- ³⁰ Pedro LOMBARDO, *Sententiae*, I, d17, c4, §2, p. 145.
- ³¹ Pedro LOMBARDO, *Sententiae*, I, d17, c4, §2, p. 146; §3, p. 146.
- ³² De esta limitación surgiría el hecho de que se diga que aumenta o disminuye una realidad que es en sí eterna e inmutable, por divina. Cfr. *Sententiae*, I, d17, c5, pp. 146-148; para la cita, c5, §5, p. 147 y sobre todo §8, p. 148: “el Espíritu Santo se da o es recibido más y menos; y, una vez dado, es aumentado; y se da tanto al que lo tiene, como al que no lo tiene: puesto que el Espíritu Santo es caridad que se da a quien no la tiene y se aumenta en el que la tiene y hace progresos”.
- ³³ Pedro LOMBARDO, *Sententiae*, I, d17, c6, §6, p. 150: “inmutabilis est et increatus”. Destaco en esta línea la lectura de Lauge O. NIELSEN, “Peter Lombard in the theological context of the 12th century”, p. 423, al señalar cómo no puede ser que el Espíritu Santo, que es obviamente increado e inmutable, pueda ser igual a la caridad como *moción, afección o elemento* del alma humana, de suyo creada y mudable; por ello la caridad está presente en el alma no como una afección o moción del alma sino como una *activación* de dichas mociones. A esto se vincula la particular tesis (que citamos después) de no considerar la caridad como virtud, a diferencia de la fe y la esperanza, lo cual aborda muy netamente Nielsen (pp. 423-426).
- ³⁴ Pedro LOMBARDO, *Sententiae*, I, d17, c1, §2, p. 142: “ipse idem Spiritus Sanctus est amor sive caritas”.
- ³⁵ Pedro LOMBARDO, *Sententiae*, I, d17, c6, §7, p. 151. Aquí, como señala Marcia L. Colish (*Peter Lombard*, p. 489) tiene el sentido léxico de *poder* o *fuerza* que activa otra cosa, apoyándose también en *Sententiae*, Ii, d27, c1.
- ³⁶ En este sentido Pedro Lombardo señala un planteamiento divergente del de otros teólogos: justamente porque la caridad no puede ser *nada* del alma, no la admite como *virtud teologal*, en el sentido de que entre la realidad divina e increada haya en el alma humana un intermediario (la virtud) mediante el cual sea eficaz en el movimiento de actos de amor, creer o esperar, a diferencia de la fe y la esperanza que son *virtudes* mediante las cuales surgen sus actos. Cfr. Pedro LOMBARDO, *Sententiae*, I, d17, c6, §8, pp. 151-

- 152; más extensamente en III, d23-d32, pp. 141-184.
- ³⁷ Pedro LOMBARDO, *Sententiae*, I, d14, c2, §3, p. 128; cfr. también “está infuso en nuestras mentes y en ellas penetra”.
- ³⁸ Los principales lugares en que Tomás de Aquino plantea la cuestión del hábito de caridad son, por orden cronológico, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, en particular los comentarios a I, d17 y III, d27; la *Suma Teológica* (tras el tratado de las virtudes: I-II, dedica en la II-II un tratado a la caridad q55-q67), y entre las cuestiones disputadas *De virtutibus*, los trece artículos de la cuestión dedicada a la caridad (q2). Citaré según la traducción castellana indicada en la bibliografía, fundamentalmente, pero tras haber tenido delante el texto latino.
- ³⁹ Además, para sus exposiciones sobre las virtudes sobrenaturales y la dinámica de la vida en gracia, Tomás de Aquino realiza no sólo un apoyo filosófico en la dinámica vital meramente natural, sino que éste sustento es el que le permite realizar su fina *psicología* de la vida sobrenatural. En este orden, la gracia es un *hábito entitativo* que concede al hombre un nuevo modo sobrenatural de existencia (Michael SCHMAUS, *Teología Dogmática (V)*, p. 148) que será principio de actos afectados de este nuevo modo de ser. En cuanto al sustento de sus tesis en la teoría general de la virtud agradezco vivamente los consejos y la ayuda inestimable de Laura E. CORSO, además de sus trabajos: “En torno al tema del aumento de la virtud”, *Logos, México*, 1991 (19, 57), pp. 87-96; “Teleología y virtud desde la perspectiva agustiniana del L XIX del *De civitate Dei*”, *Diadojé (Santiago de Chile)*, 1998 (I, 1-2), pp. 95-108.
- ⁴⁰ Michael SCHMAUS, *Teología Dogmática (V)*, p. 146 afirma a este respecto que Santo Tomás elaboró la interpretación de la gracia como realidad accidental; sin embargo en las *Sententiae* (II, d16) y utilizando la metáfora platónica de la luz, se acentúa su proceder continuo de Dios al hombre. Hay además según el autor una confusión en textos agustinianos (principal fuente de las *Sententiae* de Pedro Lombardo) entre gracia y caridad, que en Tomás de Aquino y Buenaventura habría encontrado una mayor precisión y distinción objetiva (cfr. p. 147), en donde gracia es una cualidad o accidente que afecta al núcleo esencial del yo humano

y caridad es una virtud posible por la presencia de la gracia y de ámbito voluntario.

- ⁴¹ Cfr. Tomás de AQUINO, *In I Sententiarum*, d17, q1, a1 y a2; *Summa Theologiae*, II-II, q23, a1, a2 y a3; *De virtutibus*, q2 (*De caritate*), a1, a2, a3 y a4.
- ⁴² Tomás de AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q23, a2, co.
- ⁴³ Tomás de AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q23, a2, co.
- ⁴⁴ Tomás de AQUINO, *De caritate*, a1, co.
- ⁴⁵ Tomás plantea en ad5 (p. 500) esta doble forma de considerar el problema, precisión necesaria para no confundir los planos en que la cuestión se plantea: “Se dice que una cosa *actúa* de dos modos: por modo de eficiente, como el pintor hace que la pared sea blanca; o por modo de forma, como la blancura hace lo blanco; así pues, el hacer de un pecador un justo, o hacerlo unido a Dios, es propio de Dios como eficiente, y es propio de *la caridad como forma*”.
- ⁴⁶ Cfr. Tomás de AQUINO, *De caritate*, a1, co.
- ⁴⁷ Tomás de Aquino utiliza un paralelismo con la virtud política por la que el hombre que la tiene se hace bueno (adquiere tal perfección) y obra acciones justas; cfr. *In I Sententiarum*, d17, q1, a1, co, p. 497.
- ⁴⁸ Tomás de AQUINO, *In I Sententiarum*, d17, q1, a1, co, p. 497.
- ⁴⁹ Las objeciones explícitamente dadas a Pedro Lombardo están en *In I Sententiarum*, I, d17, q1, a1, co, p. 498; q2, a1, co, p. 515; *Summa Theologiae*, II-II, q23, a2, co;
- ⁵⁰ Tomás de AQUINO, *In I Sententiarum*, d17, q1, a1, sc; q1, a1, co: “el amor increado... es participado en la criatura... según el modo de la criatura misma”, a saber, creado, finito, quedando en el alma alguna forma, pp. 496-497. “Es necesario establecer que la caridad es un hábito creado en el alma, el cual, sin duda, proviene eficientemente de toda la Trinidad, pero emana ejemplarmente del amor que es el Espíritu Santo; por eso frecuentemente se encuentra [dicho] que el Espíritu Santo es el amor con el que amamos a Dios y al prójimo”, p. 498.
- ⁵¹ Cfr. Tomás de AQUINO, *In I Sententiarum*, d17, q1, a2, ob2.
- ⁵² Tomás de AQUINO, *In I Sententiarum*, d17, q1, a2, ob2: “algunos son accidentes naturales que brotan de los principios del sujeto; y

esto de dos modos: porque, primero, son causados por la naturaleza, tanto por ella en su especie o en su realidad individual: *o son causados por los principios de la especie*, y así son las pasiones propias [propiedades] que siguen a toda la especie; *o son causados por los principios del individuo*, y así son accidentes comunes que siguen a los principios naturales individuales”.

- ⁵³ Tomás de AQUINO, *In I Sententiarum*, d17, q1, a2, co.
- ⁵⁴ En *De caritate*, a2, co, (e incluso en a3) Tomás de Aquino realiza un paralelismo entre la realidad del ser humano y su realidad como ciudadano que, en cuanto tal, remite a un fin superior al individual y es acompañada de virtudes necesarias para lograrlo.
- ⁵⁵ Tomás de AQUINO, *In I Sententiarum*, d17, q1, a2, ad2.
- ⁵⁶ Tomás de AQUINO, *In III Sententiarum*, d23, q1, a1, co.
- ⁵⁷ Tomás de AQUINO, *In III Sententiarum*, d23, q1, a3, q1a 2, sc: “en todas las virtudes se exige la participación voluntaria, cuyo principio se encuentra en nosotros”.
- ⁵⁸ Tomás de AQUINO, *In III Sententiarum*, d23, q1, a4, q1a3, co.
- ⁵⁹ Tomás de AQUINO, *In III Sententiarum*, d23, q3, a2 co y ad1.
- ⁶⁰ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q23, a2, co; en la edición bilingüe de BAC, Madrid, t. VII, p. 710.
- ⁶¹ Cfr., sobre la relación moral, el capítulo VII de J. Cruz Cruz, *Creación, signo y verdad. Investigaciones ontológicas sobre la relación*, Eunsa, Pamplona, 2006, pp. 308 y ss.

La autora es Profesora Asociada de Filosofía en la Universidad de Navarra. E-mail: izarroza@unav.es

Recibido: 12 de noviembre de 2008.

Aceptado para su publicación: 5 de febrero de 2009.