

DOCTRINA DE SANTO TOMAS SOBRE LOS DONES DEL ESPIRITU SANTO EN LA SUMA TEOLOGICA

El tema de los dones del Espíritu Santo tiene unas características de todos conocidas, que lo han puesto con frecuencia de actualidad en el transcurso de los años. En tiempos de santo Tomás eran muy numerosas las teorías en torno a ellos. La autoridad del Angélico se fue imponiendo poco a poco en el campo de la teología lograndose una unidad de pensamiento casi total. En los albores de nuestro siglo aparecen los primeros trabajos críticos sobre los fundamentos bíblicos y patrísticos de la doctrina donal. O. Lottin ha ilustrado de un modo especial el mundo escolástico¹. El teólogo moderno tiene una perspectiva mucho más amplia y clara para juzgar sobre el valor dogmático de muchas teorías medievales².

He querido analizar la doctrina tomista sobre los dones partiendo de un estudio comparativo de sus obras, cronologicamente consideradas; he tratado conocer el pensamiento de sus contemporáneos

¹ LOTTIN, O., O.S.B., *Les dons du Sant Esprit chez les théologiens depuis P. Lombard jusqu'à S. Thomas d'Aquin* en R.T.A.M. 1 (1929) 41-61. - *Psychologie et Morale aux XII et XIII siècles*. Abbaye du Mont César, Louvain 1942 ss. - Los estudios de O. Lottin han contribuido notablemente al conocimiento del ambiente científico de Santo Tomás con la publicación de numerosos textos inéditos.

² Cfr: RAHNER, K., *Escritos de Teología*, III, *Vida espiritual y Sacramentos*, Taurus Ediciones Madrid 1968.: « San Buenaventura entre otros, habla de un triple o cuádruple hábito sobrenatural: las virtudes infusas, los dones infundidos por el Espíritu Santo, las bienaventuranzas, (entendidas también como hábitos) y los frutos del Espíritu Santo. Los grados de la vida espiritual son divididos después conforme a cada uno de estos grupos de hábitos, distintos entre sí en altura y dignidad. (Un resto de esta doctrina perdura todavía en la doctrina usual y común sobre los dones del Espíritu Santo, que los concibe como hábitos para actos especialmente perfectos e incluso místicos). Pero estas divisiones fueron producto de una excesiva sistematización lógico-formal de inconexos datos de la tradición y no podía contar con una vida larga»; p. 20. - Las relaciones de los dones con la mística pueden verse por ejemplo: GARRIGOU-LAGRANGE, R., O.P., *Perfection chrétienne et contemplation selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix*, 2e. éd. Saint-Maximin 1923. ROYO MARIN, A., O.P., *Teología de la Perfección Cristiana* B.A.C. 4ª ed. Madrid 1962. - *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, t. V, *Tratado de los hábitos y virtudes*, versión, introducciones y apéndices del P. TEOFILO URDANÓZ, O.P., B.A.C. Madrid 1954.

y antecesores hasta llegar a San Agustín, a quien considero como punto de arranque de las teorías que después se formularon.

Aquí solamente presento el trabajo realizado sobre la doctrina de los dones, en general, en la Suma, procurando hacer resaltar las líneas maestras de su prodigiosa arquitectura, con la responsabilidad y conciencia de haber comprobado en mis conclusiones divergencias notables con otros expositores del Santo. Creo que al no haberse reparado hasta tiempo relativamente recientes en las diferencias terminológicas y de fondo entre las dos grandes exposiciones tomistas, no se ha interpretado correctamente su pensamiento definitivo.

Expongo la existencia y necesidad de los dones; su naturaleza como hábitos y su comparación con las virtudes.

Un enfoque más directo de los tratados de las virtudes infusas y de los dones con el de la gracia y el de la Ley Nueva nos haría ver más claramente el rico contenido dogmático y espiritual de la doctrina tomista, siempre actual, al margen de las estructuras o formulismos debidos a la mentalidad ambiental y a las exigencias y conveniencias metodológicas (muy útiles casi siempre) de una ordenación racional del dato revelado y de las vivencias psicológicas del hombre gobernado por Dios y dirigido a su fin sobrenatural. Tal vez entonces resaltaría más el dinamismo divino de la gracia, el contacto directo que hay entre Dios y la persona en cada gracia actual, aunque sea trascendiendo nuestras percepciones conscientes. La riqueza de este contenido se descubre de continuo por mucho que uno vuelva a la lectura y estudio de la Suma. Si siempre sorprende la claridad y precisión de sus expresiones, al conocedor de su ambiente le asombra aún más. Y creo que no podemos figurarnos el estupor de sus contemporáneos ante una obra que tuvo que ser para ellos un descubrimiento sensacional.

Dios quiera, para bien de la teología y del Catolicismo, que los buscadores de la verdad sigan acudiendo al sereno y profundo maestro, al Doctor Común de la Iglesia en todo tiempo y cultura³.

El estudio de los dones en general abarca toda la cuestión 68 de la I-II. Los temas que trata el Santo en sus ocho artículos se deducen de su naturaleza de hábitos operativos. En el primero habla de su existencia y distinción de las virtudes; en el segundo de su

³ Quiero recoger, como muestra, unas declaraciones de Cornelio Fabro sobre la actualidad de Santo Tomás: « Pero el tomismo auténtico — el de Santo Tomás — tiene y tendrá siempre una actualidad permanente ». - « En realidad el Vaticano II — por primera vez en un concilio — ha indicado a Santo Tomás como maestro de la investigación teológica; pero de esto no se ha hablado para nada en el post-concilio ». *Santo Tomás de Aquino; ayer, hoy, mañana. Respuesta de el Prof. Cornelio Fabro*, en Palabra, nº 103, marzo 1974, p. 8-11.

necesidad para la salvación: responden los dos a la cuestión « *utrum sint* ». El tercero determina su naturaleza de hábitos conforme a la cuestión « *quid sint* ». En los restantes se consideran sus propiedades: número, conexión, permanencia en la otra vida, dignidad y comparación con todas las virtudes, respondiendo a la cuestión « *quomodo sint* ».

El tema de la existencia de los dones va implicado en el de la distinción entre ellos y las virtudes (adquiridas e infusas) por una larga tradición entre los maestros de París desde los tiempos de Pedro Lombardo⁴. Su razón de ser es que son perfecciones más elevadas que las virtudes humanas, que disponen al hombre a seguir docilmente la moción de la razón. Los dones perfeccionan al hombre en cuanto es móvil respecto a un motor más excelente; Dios, principio exterior de movimiento. La función dispositiva de estas perfecciones va ilustrada con la más conocida de las virtudes morales sobre los apetitos sensibles respecto a la razón.

La necesidad de los dones depende de la necesidad de la moción divina. Cuando no es suficiente la moción de la razón, incluso informada por las virtudes teologales, en orden al fin sobrenatural, se hace necesaria tal moción sobrenatural y por consiguiente los dones que a ella disponen. Esta función dispositiva en orden a la moción divina que el hombre recibe, los determina como hábitos, en analogía con la disposición que las virtudes morales confieren a los apetitos sensibles en orden a la moción de la razón.

Los dones perfeccionan la razón y los apetitos, de suerte que todo principio de actividad humana es sujeto de alguno de los dones. Todos los dones están unidos entre sí en la caridad, al igual que lo están las virtudes morales en la prudencia. Permanecen en el cielo en cuanto a su esencia y de una manera mucho más perfecta que en la tierra, con una sumisión total a las mociones divinas. El orden de enumeración de los dones según el texto de Isaías, XI, 2-3, lo justifica el Santo por razón de su dignidad, bajo dos aspectos: 1) « *simpliciter* » y entonces los cuatro dones intelectuales, sabiduría, entendimiento, ciencia y consejo, son más excelentes que los tres restantes, que perfeccionan las potencias apetitivas; pero 2) « *secundum quid* », teniendo en cuenta la dificultad de la materia sobre la que actúan, los dones de fortaleza y consejo anteceden a los de ciencia y piedad. De esta manera es correcta la enumeración de Isaías.

Más importante para nuestro estudio es el tema que trata en el

⁴ La intención primordial del Lombardo era demostrar la existencia de los dones en Cristo, por la dificultad que al parecer planteaba el don de temor. Sus comentaristas fueron poco a poco alumbrando otras cuestiones.

artículo octavo: la comparación de los dones con las virtudes. Definidos los distintos hábitos Santo Tomás establece el orden de dignidad y excelencia de esta manera: las virtudes teologales, que nos unen a Dios, son más excelentes que los dones y los regulan. Los dones son más perfectos que las virtudes intelectuales y morales, ya que éstas perfeccionan la razón o el apetito sensible en orden a la razón, mientras que los dones nos disponen en orden a Dios como motor⁵.

I. - EXISTENCIA DE LOS DONES DEL ESPIRITU SANTO.

Antes de exponer el Angélico su propio pensamiento sobre este tema, presenta y critica las diversas teorías que teólogos anteriores habían ofrecido, tras advertir previamente que, atendiendo a la definición nominal (« ratio nominis »), las virtudes y los dones no se distinguen:

« Nam ratio virtutis sumitur secundum quod perficit ad bene agendum, ut supra dictum est⁶: ratio autem doni sumitur secundum comparisonem ad causam a qua est. Nihil autem prohibet illud quod est ab alio ut donum, esse perfectivum alicuius ad bene operandum; praesertim cum supra⁷ dixerimus quod virtutes quaedam nobis sunt infusae a Deo »⁸.

Apoyándose en esta noción nominal algunos habían sostenido que dones y virtudes no se distinguen realmente, pero no explicaban convenientemente, según el Aquinate, porqué algunas virtudes se llaman dones, pero no todas, y algunos dones no son enumerados entre las virtudes, como el don de Temor. El Angélico se adhiere a los que afirman la diferencia, pero advierte que la razón de la distinción de tal manera debe ser común a las virtudes que de ningún modo pueda aplicarse a los dones, y viciversa; en la crítica a que somete cada teoría se fundamenta en esta norma lógica. Por eso, al interpretar su pensamiento, debemos tener en cuenta esta intención del Doctor Angélico, de suerte que los dones no resulten virtudes también, por

⁵ En esta breve síntesis de la cuestión 68 sólo hemos tenido en cuenta el cuerpo de los artículos. Al exponer a continuación los temas, que creo de mayor importancia, procuraré no dejar ni un solo texto sin comentario, sobre todo aquellos sobre los que ha habido o puede haber alguna controversia. La bibliografía la indicaré al tratar los diversos temas.

⁶ I-II, q. 55, a. 3, 4.

⁷ I-II, q. 63, a. 3.

⁸ I-II, q. 68, a. 1, c.

coincidir en una razón común con ellas, sean o no superiores, ya que las virtudes teologales lo son a las morales y las infusas a las adquiridas y, sin embargo todas participan de una misma razón común de virtud.

En la nueva formulación que se nos ofrece en la Suma de la razón distintiva entre dones y virtudes el punto de arranque es una observación, un dato positivo: que en la Sagrada Escritura (Is. XI, 2-3) no se emplea para denominar los dones el término « donum », sino el de « spiritus », para darnos a entender que tales realidades están en nosotros por una inspiración divina, que designa una moción desde fuera, « ab exteriori ».

Las expresiones « Est enim considerandum », « manifestum est », « oportet igitur », nos indican los distintos pasos o avances en el desarrollo del artículo. Vamos a estudiar cada uno de estos puntos y así, en primer lugar, hablaremos del doble principio motor: la razón y Dios; a continuación de la disposición del móvil respecto a su principio moviente; de las virtudes humanas que disponen a la moción de la razón; y por último, de los dones como perfecciones que disponen al hombre en orden a la moción de Dios.

1. - *El doble motor o principio moviente.*

« Est enim considerandum quod in homine est duplex principium movens: unum quidem interius, quod est ratio; aliud autem exterius, quod est Deus, ut supra dictum est (q. 9, a. 4, 6); et etiam Philosophus hoc dicit, in cap. *De bona fortuna* »⁹.

El concepto y realidad de movimiento impregna la teología de Santo Tomás desde las primeras páginas de la « Summa Theologiae ». Cuando distribuye toda la materia a tratar en tres partes, la segunda la sintetiza en estas palabras: « de *motu* rationalis creaturae in Deum »¹⁰. El primer concepto que tenemos de Dios es que es primer motor inmóvil,¹¹. Pero es también, al mismo tiempo, fin del hombre y, en cuanto tal, término de toda su actividad. El ser humano se aproxima y une a Dios « non passibus corporalibus, cum ubique sit, sed affectibus mentis »¹², por los actos propios de sus potencias espi-

⁹ *ibid.*

¹⁰ I,q.2, introd. - También en la Iª y IIIª la idea de movimiento tiene gran preponderancia: « ...tradere cognitionem Dei; non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum... (I); tertio de Christo, qui secundum quod homo, *via* est nobis *tendendi* in Deum ». *Ibid.*

¹¹ I,q.2,a.3,c.

¹² I,q.3,a.1, ad 5um.

rituales o sensibles, en cuanto éstas son racionales por participación¹³.

Los principios intrínsecos de dichos actos son las potencias humanas y los hábitos, que las perfeccionan¹⁴; el principio extrínseco « *movens ad bonum* » es Dios, « *qui nos instruit per legem et iuvat per gratiam* »¹⁵. La razón es un principio intrínseco subordinado en sus movimientos a Dios, primer motor, tanto en el orden de la naturaleza como en el de la gracia¹⁶, necesitando en el segundo caso no sólo la moción divina universal, sino la infusión de formas o cualidades sobrenaturales en su esencia y potencias, actualizadas por una moción divina especial en orden a su fin sobrenatural, que es la visión inmediata de Dios¹⁷. Y así todo acto nuestro, natural o sobrenatural, tiene como principio intrínseco la razón, y por ello es humano y voluntario, y a Dios, como primer agente y principio extrínseco¹⁸, por tres motivos: por ser fin último; como causa eficiente o primer agente de cualquier acto, ilícito o imperado de las potencias humanas; y porque es autor y conservador de las formas o virtudes, según las cuales formalmente se produce un acto¹⁹.

Y ahora nos preguntamos: cuando Santo Tomás habla de la razón como principio intrínseco de las acciones humanas, ¿se refiere exclusivamente al orden natural o también al sobrenatural? En sí ambos supuestos son posibles, pues en los dos órdenes la razón es principio intrínseco de obrar. Pero en el orden sobrenatural la razón no es principio moviente suficiente, ni siquiera en la preparación a

¹³ I-II, qq. 6-48.

¹⁴ I-II, q. 49, introd.

¹⁵ I-II, q. 90, introd.

¹⁶ I-II, q. 9, a. 6, c; ad 3um.

¹⁷ I-II, q. 109, a. 5, c. - q. 110, a. 2; a. 3; a. 4. - « *Quantumcumque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere nisi moveatur a Deo. Quae quidem motio est secundum suae providentiae rationem... Non solum autem a Deo est omnis motio sicut a primo movente; sed etiam ab ipso est omnis formalis perfectio sicut a primo actu* ». q. 109, a. 1. « *Liberum arbitrium est causa sui motus; quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis, quod sit prima causa sui id quod liberum est:... Deus igitur est prima causa movens et naturales causas et voluntarias. ...ita movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariae; sed potius hoc in eis facit: operatur enim in unoquoque secundum eius proprietatem* ». - I, q. 83, a. 1, ad 3um.

¹⁸ Es fundamental por su claridad y concisión el texto de I, q. 105, a. 5: « *Sic igitur intelligendum est Deum operari in rebus, quod tamen ipsae res propriam habeant operationem...* » - Y resumiendo todo el artículo: « *Deus non solum dat formas rebus, sed etiam conservat eas in esse, et applicat eas ad agendum, et est finis omnium actionum, ut dictum est [in corp.]. ibid. ad 3 um. Cfr. a. 3; a. 4.* »

¹⁹ *ibid.*

la justificación²⁰; le es necesaria la moción de Dios; y como la operación de un efecto no se atribuye al móvil sino al que mueve, cuanto se diga de la razón como principio operante en el orden sobrenatural hay que atribuirlo principalmente a Dios, como principio motor exterior²¹. Por consiguiente en el orden sobrenatural los dos principios motores se refunden en uno, por la subordinación del primero al segundo.

En realidad el intento del Santo es señalar los dos primeros elementos de dos grupos de tres que guardan entre si un cierto paralelismo: razón — virtudes humanas o morales — apetitos sensitivos; Dios — dones — todas las potencias humanas, según iremos viendo a continuación.

2. - La disposición del móvil respecto a su principio motor.

« Manifestum est autem quod omne quod movetur necesse est proportionatum esse motori: et haec est perfectio mobilis in *quantum est mobile*, dispositio qua disponitur ad hoc quod bene moveatur a suo motore »²².

Es clara la desproporción entre las potencias humanas y su principio motor extrínseco, que es Dios. También la hay entre la razón como motor y los apetitos sensitivos; por eso se precisan unas disposiciones que superen y salven esta desproporción. Tales disposiciones son la perfección del móvil en cuanto tal, es decir *formalmente* como móvil. Esta precisión, « mobilis in quantum est mobile » es fundamental para entender correctamente la doctrina del Santo sobre los dones. La formalidad del sujeto o la potencia humana en cuanto *móvil* la subraya el Angélico en cuantas definiciones da de los dones a lo largo de toda la segunda parte de la Suma; de manera semejante el apetito sensitivo es principio de actos humanos, únicamente en cuanto es movido por la razón, pues por ella es racional por participación y sujeto apto de un hábito o virtud²³. Al definir la per-

²⁰ I-II,q.109,a.6,c.;q.113,a.4,c.

²¹ « Operatio enim alicuius effectus non attribuitur *mobili* sed *moventi*. In illo ergo effectu in quo mens nostra est *mota* et *non movens*, *solus* autem Deus movens operatio Deo attribuitur... In illo autem effectu in quo mens nostra *et movet et movetur*, operatio *non solum* attribuitur Deo, sed *etiam* animae... » I-II,q.111,a.2,c. - El efecto de que habla el Santo es el *acto interior y exterior* de la voluntad, a los que corresponden la gracia operante y cooperante. Hemos visto en muchos autores algo trastocado el concepto de gracia operante y cooperante, tal como lo define el Angélico en este artículo.

²² I-II,q.68,a.1,c.

²³ « Irascibilis et concupiscibilis dupliciter considerari possunt. Uno modo

fección del móvil, formalmente considerado, usa el Santo literalmente las mismas palabras de la definición aristotélica del hábito: « dispositio secundum quam aliquis disponitur bene vel male »²⁴, por lo que ya anticipa que los dones son hábitos, como lo son las virtudes morales²⁵.

De la superioridad del motor exterior, Dios, sobre el motor interior, la razón, se deduce la superioridad de las perfecciones que disponen en orden a Dios sobre las que perfeccionan en orden a la razón como motor:

« Quanto igitur movens est *altior*, tanto necesse est quod mobile *perfectiori* dispositione ei proportionetur; sicut videmus quod *perfectius* oportet esse discipulum dispositum, ad hoc quod *altiore* doctrinam capiat a docente »²⁶.

Se insinúa ya el principio de superioridad de los dones sobre las virtudes humanas, ratificado al final de la exposición del artículo.

3. - *Las virtudes humanas disponen a la moción de la razón.*

« Manifestum est autem quod *virtutes humanae* perficiunt hominem secundum quod homo *natus est moveri* per rationem in his quae interius vel exterius agit »²⁷.

Según la línea de la argumentación el hombre, « ut mobilis », es perfeccionado en orden a la moción de la razón por las virtudes humanas. El contesto inmediato anterior, que se supone conocido (« manifestum est »), y citado en el artículo 3º, nos indica que son las virtudes morales las que disponen al hombre a seguir los dictámenes de la razón perfeccionada por la virtud de la prudencia. Esto lo afirma expresamente el Santo más adelante en numerosos lugares, como veremos al tratar de los dones como hábitos²⁸.

secundum se, in quantum sunt partes appetitus sensitivi. Et hoc modo, non competit eis quod sint subiectum virtutis. - Alio modo possunt considerari in quantum *participant rationem*, per hoc quod *natae sunt rationi obedire*. Et sic irascibilis vel concupiscibilis potest esse subiectum virtutis humanae: sic enim est principium humani actus, in quantum participat rationem. Et in his potentis necesse est ponere virtutes ». - I-II, q.56,a,b,c,a.6, ad 2um; q.58,a.2,c; ss.

²⁴ I-II, q.49, a.2, c.

²⁵ Ib. q.68, a.3.

²⁶ Ibid. a.1, c.

²⁷ Ibid.

²⁸ I-II, q.68, a.3; a.4; a.5; a.8; II-II, q.19, a.9, c.

« Unde relinquitur quod *omnis virtus humana* vel est intellectualis vel moralis »²⁹.

« Virtutes theologicae sunt *supra virtutes humanas*. Sunt enim virtutes hominis, prout est factus particeps divinae gratiae »³⁰.

« Virtutes theologicae sunt supra hominem, ut supra dictum est (q. 58, a. 3, ad 3um). Unde *non proprie* dicuntur virtutes humanae, sed *super-humanae vel divinae* »³¹.

Las virtudes *humanas*, propiamente hablando, son las virtudes *adquiridas*:

« Manifestum est quod virtutes acquisitae per actus humanos, de quibus supra (q. 55 ss.) dictum est, sunt dispositiones quibus homo convenienter disponitur in ordine ad *naturam, qua homo est*. Virtutes autem infusae disponunt hominem *altiori modo*, et ad *altiolem finem*: unde etiam oportet quod in ordine ad aliquam *altiolem naturam*. Hoc autem est in ordine ad *naturam divinam participatam...* »³².

Esta conformidad a una distinta naturaleza comporta una diferente bondad en los hábitos:

« Alio modo *secundum naturam* habitus distinguuntur, ex eo quod habitus unus disponit ad actum convenientem *naturae inferiori*; alius autem habitus disponit ad actum convenientem *naturae superiori*. Et sic *virtus humana*, quae disponit ad actum convenientem *naturae humanae*, distinguitur a *divina virtute vel heroica* quae disponit ad actum convenientem cuidam *superiori naturae* »³³.

²⁹ I-II, q. 58, a. 3, c.

³⁰ Ibid., ad 3um.

³¹ I-II, q. 61, a. 1, ad 2um.

³² I-II, q. 110, a. 3. - Mediado el tratado de las virtudes el Santo hace esta advertencia, que hemos de tener en cuenta para evitar más de un equívoco: « Cum simpliciter de virtute loquimur, intelligimur loqui de *virtute humana* ». - I-II, q. 61, a. 1, c.

³³ I-II, q. 54, a. 3, c. - El concepto de virtud heroica lo expone el Santo ampliamente en el comentario de la Ética a Nicómaco de Aristóteles: *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomacum Expositio*, cura et studio R.M. SPIAZZI, OP., ed. Marietti 1949. Lib. VIII, lect. I, p. 351, sig. - En el Comentario a las Sentencias y en las demás obras en que se empea la fórmula « *modus humanus* » y « *modus supra-humanus vel divinus* », se servía el Angélico del concepto de la virtud heroica o divina como parangón para ilustrar la distinción y superioridad de los dones sobre todas las virtudes, incluida la fe, que eran llamadas virtudes humanas. En la *Suma* el concepto de virtud heroica es aplicable a todos los hábitos infusos, en cuanto son disposiciones en orden a una natura-

Resumiendo podemos precisar, que el término « virtutes humanae » señala las virtudes intelectuales y morales adquiridas; que las virtudes teologales y morales infusas no son propiamente virtudes humanas; de las teologales no se encontrará en la Suma, ni en ninguna otra obra del Santo, *un solo* texto, donde afirme que dispongan en orden a la moción de la razón; las morales infusas, *en cuanto morales*, disponen, sí, los apetitos sensitivos o la voluntad en orden a la moción de la razón, pero no la razón en su ser natural, sino a la razón, que mueve porque es movida por Dios³⁴.

4. - Conclusión: Existencia y razón de ser de los dones.

« Oportet igitur *inesse homini altiores perfectiones*, secundum quas sit dispositus ad hoc quod divinitus moveatur. Et istae perfectiones vocantur dona: non solum quia infunduntur a Deo, sed quia secundum ea homo disponitur ut efficiatur prompte *mobilis* ab inspiratione divina »³⁵.

La fuerza del « oportet » depende de la afirmación anterior: todo lo que es movido debe estar en proporción a su motor; y sólomente los dones son las perfecciones (*mobilis ut mobilis*) que tienen tal cometido respecto a Dios. De hecho ningún otro hábito infuso tiene tal función: ni las virtudes teologales ni las morales infusas.

leza superior a la puramente humana, participada por la gracia santificante. Ya hemos visto que las virtudes teologales no son propiamente virtudes humanas, sino sobre-humanas o divinas, calificativos que en 3,d.34,q.1,a.1,c; ad 6um; aplicaba unicamente a los dones. En la q. 7 de la 3ª parte cuando trata de la gracia de Cristo en cuanto hombre dedica un artículo a la existencia de las virtudes en El, el 2º; y otro, el 5º a la existencia de los dones. La 2ª objeción del artículo tiene como base precisamente el texto aristotélico sobre la virtud heroica: « PRAETEREA secundum Philosophum VII, *Ethic.* virtus dividitur contra quendam heroicum sive divinum habitum, qui attribuitur hominibus divinis. Hoc autem maxime convenit Christo. Ergo Christus non habuit virtutes, sed aliquid *altius* virtute ». - « *Ad secundum* dicendum quod habitus ille heroicus non differt a virtute communiter dicta nisi secundum *perfectiorem modum*, in quantum scilicet aliquid est dispositum ad bonum quodam *altiori* modo quam communiter omnibus competat. Unde per hoc non ostenditur quod Christus non habuit virtutes, sed quod habuit *eas* perfectissime, ultra *communem modum*. Sicut etiam Plotinus posuit quendam sublimem modum virtutum, quas esse dixit *purgati animi* ». III,q.7,a.2,ob.2ª; ad 2um. Cfr. I-II,q.61,a.5,c. - Se compara la virtud heroica a los dones en la Suma en I-II,q.68,a.1, ad 1um; II-II,q.159,a.2, ad 1um. - El texto que acabamos de transcribir y I-II,q.63,a.4;c; y q.110,a.3,c; son los más próximos en la terminología al modo de hablar del Comentario a las Sentencias sobre la distinción de los dones. Pero estos tres textos de la Suma se refieren a la distinción entre las virtudes adquiridas y las infusas.

³⁴ I-II,q.68,8,c; II-II,q.19,a.9, ad 4um; q.52,a.2,c; ad 3um.

³⁵ I-II,q.68,a.1,c.

Así queda cumplido el objetivo propuesto: señalar un motivo tal de distinción entra las virtudes y los dones, que sea común a todos ellos y de ninguna manera conviniera a las virtudes, ni adquiridas ni infusas³⁶.

Teniendo a la vista el paralelismo entre razón y Dios, como principios motores, y virtudes humanas (intelectuales y morales) y dones, como perfecciones que a ellos disponen, hay que interpretar el comparativo « *altiores* »; así lo hace CAPPONI, O.P.:

« Ergo dona sunt altiores hominis perfectiones quam virtutes morales. Ergo dona perficiunt hominem ad *actus altiores*, quam sint *actus virtutum moralium* »³⁷.

Y el mismo Santo Tomás lo confirma al final de esta cuestión 68, tratando de la comparación de los dones con todas las virtudes. Después de afirmar que las teologales son superiores a los dones y los regulan, añade refiriéndose a las intelectuales y morales:

« Sed si comparemus dona ad alias virtutes intellectuales vel morales, dona praeferuntur virtutibus. Quia dona perficiunt vires animae in comparatione ad Spiritum Sanctum moventem: virtutes autem perficiunt vel ipsam rationem [intelectuales], vel alias vires in ordine ad rationem [morales]. Manifestum est autem quod *ad altiore* motorem oportet *maiori* perfectione mobile esse dispositum. Unde perfectiora sunt dona virtutibus [intellectualibus et moralibus] »³⁸.

Con esta salvedad: « *Et hoc est* » se incluye el Angélico entre los que distinguían los dones de las virtudes, afirmando su superioridad sobre ellas; pero con dos modificaciones o correcciones substanciales: la primera que reduce a dos las series de hábitos sobrenaturales, que admitían sus predecesores, eliminando las bienaventuranzas y los frutos del Espíritu Santo; la segunda, en la que corrige su misma exposición del Comentario a las Sentencias, afirmando clara y precisamente la superioridad de las virtudes teologales sobre los dones.

³⁶ « Sed non assignaverunt *convenientem* distinctionis causam, quae scilicet ita communis esset virtutibus, quod nullo modo donis, aut e converso ». Ibid.

³⁷ Angelici Doctoris S. Thomae Aquinatis Summa Theologica cum commentariis Thomas de Vio Card. Caietani et elucidationibus litteralibus P. Seraphini Capponi a Porretta O.P. T.IV, Romae 1773, p.90.

³⁸ I-II,q.68,a.8,c.

5. - *Las objeciones y sus respuestas.*

Sobre el término « virtud » hay dos conceptos o nociones que el Angélico sobrentiende y maneja en las tres primeras objeciones y sus respuestas: la noción *común* de virtud, aplicable a las adquiridas e infusas; y la noción *propia* y específica de ellas, que se obtiene cuando se señala su objeto formal respectivo. Hemos de estar alerta para no atribuir, por ejemplo, lo que es específico de la virtud adquirida a la virtud teologal. Vamos a precisar brevemente, siguiendo el razonamiento del Santo, ambos conceptos.

a. - *La razón común de virtud.*

Trata de ella al examinar la definición de la virtud atribuida a San Agustín³⁹:

« Videtur quod non sit conveniens definitio virtutis quae solet assignari, scilicet: virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur ».

Esta definición, afirma el Doctor Común, encierra en sí perfectamente toda la noción de virtud, porque señala todas sus causas. Su causa formal, al determinar su género y diferencia, « qualitas bona »⁴⁰. No tiene la virtud materia « ex qua », como ningún accidente; pero sí materia « circa quam » y materia « in qua », es decir, sujeto. Voy a transcribir porque es clave para nuestro propósito:

« Materia autem circa quam est obiectum virtutis; quod non potuit in praedicta definitione poni, eo quod per obiectum determinatur virtus *ad speciem*; hic autem assignatur definitio virtutis *in communi* ».

Su materia « in qua », o sujeto, es la mente. La causa final de la virtud, por ser hábito operativo, es su misma operación. Para distinguirla de los hábitos malos se añade: « qua recte vivitur »; y de las simples disposiciones, « qua nullus male utitur ». Se señala últimamente la causa eficiente de la virtud infusa por las palabras « quam Deus in nobis sine nobis operatur ». Suprimiendo esta partícula el

³⁹ I-II, q. 55, a. 4, c.

⁴⁰ « *Esset tamen convenientior definitio si loco qualitatis, habitus poneretur, qui est genus propinquum* ». Ib.

resto de la definición será *común* a las virtudes infusas y adquiridas:

« Quae quidem particula si auferatur, reliquum definitionis erit commune omnibus virtutibus, et acquisitis et infusis ».

Por consiguiente dos cosas no se señalan en la noción o definición común de virtud: su objeto, que la especifica; y su causa eficiente. Si posteriormente se alude a su objeto, ya la virtud queda determinada específicamente y será forzosamente adquirida o infusa.

b. - *La razón propia de virtud adquirida o infusa.*

El Santo aplica esta doctrina, en primer lugar, al hablar de la producción de la virtud adquirida⁴¹, distinguiéndola, por razón de su objeto y causa eficiente, de las virtudes infusas. Destacamos esta diferencia esquemáticamente:

Virtus in communi

Virtus in speciali

Bona qualitas mentis

qua recte vivitur = {obiectum: bonum
I-II, q. 55, a. 3, c

{moderatum secundum regulam rationis humanae:
virtus acquisita: q.63,a.2
moderatum secundum regulam divinam:
virtus infusa: q.63,a.2,4.

qua nullus male utitur

« Virtus igitur hominis ordinata ad bonum, quod modificatur secundum regulam rationis humanae, potest ex actibus humanis causari; in quantum huiusmodi actus procedunt a ratione, sub cuius potestate et regula tale bonum consistit. - Virtus vero ordinans hominem ad bonum secundum quod modificatur per legem divinam [regulam divinam, q. 63, a. 4], et non per rationem humanam, non potest causari per actus humanos, quorum principium est ratio: sed causatur solum in nobis per operationem divinam. Et ideo, huiusmodi virtutem definiens, Augustinus posuit in definitione virtutis: quam Deus in nobis sine nobis operatur »⁴².

El esquema y el texto habrán de ser tenidos en cuenta especialmente en la respuesta a la tercera objeción. Al tratar de los dones

⁴¹ I-II, q. 63, a. 2, c.

⁴² Ibid.

como hábitos veremos que todos los hábitos infusos operativos tienen la misma regla divina; siendo la regla de la razón, propia y exclusiva de las virtudes adquiridas.

c. - *La primera objeción y su respuesta.*

Se basa esta objeción en un texto de San Gregorio en el que llama a los dones « virtudes del Espíritu Santo ». Responde Santo Tomás que los dones pueden llamarse virtudes según la *noción común* de virtud (en la que no se señala su objeto especificativo ni su causa eficiente). Tienen algo que sobrepasa la razón común de virtud y, señalando su razón propia y objeto formal, añade que perfeccionan al hombre *en cuanto es movido por Dios*⁴³:

d. - *Respuesta a la segunda objeción.*

En la objeción, después de la cita de un texto de San Agustín, en el que afirma que los vicios son contrarios a las siete virtudes del Espíritu Santo, es decir los dones, se argumenta así:

« Sunt autem septem vitia contraria virtutibus *communiter* dictis. Ergo dona non distinguuntur a virtutibus *communiter* dictis ».

El contexto de esta respuesta lo forman los artículos 3º y 4º de la q. 55. El objeto de la virtud en general es el bien, « bonum ». El bien, precisa el Santo más adelante⁴⁴, puede ser modificado en conformidad con la regla de la razón, por las virtudes adquiridas, o con la regla de la Ley Eterna, por las virtudes infusas. Ahora bien, todo lo regulado por la razón humana lo es también por la Ley Divina, pero no se da la inversa. Así el bien, en cuanto regulado por la razón, cae también dentro del ámbito de las virtudes infusas. Pero además los vicios en cuanto contrarios a la Ley Eterna lo son también a las virtudes infusas, como a los dones, pues ambos tienen la misma regla, como se deduce del texto que vamos a transcribir paralelo al de la respuesta « ad 2um »:

« Ad secundum dicendum quod vitia, in quantum sunt contra *bonum rationis*, contra *bonum rationis*, con- « Ad quintum dicendum quod a theologis consideratur peccatum praecipue secundum quod est offensa contra *De-*

⁴³ I-II, q. 68, a. 1, ad 1um.

⁴⁴ I-II, q. 63, a. 4, c.; a. 2, c.

trariantur virtutibus; in quantum autem sunt contra *divinum instinctum*, contrariantur donis. Idem enim contrariatur *Deo* et *rationi*, cuius lumen a Deo derivatur »⁴⁵.

um: a philosopho autem morali, secundum quod contrariatur *rationi*. Et ideo Augustinus convenientius definit peccatum ex hoc quod est contra *legem aeternam*, quam ex hoc quod est contra *rationem*: praecipue cum *per legem aeternam regulemur* in multis quae excedunt *rationem humanam*, sicut in his *quae sunt fidei* »⁴⁶.

e. - *Respuesta a la tercera objeción.*

Sobre el texto de esta respuesta vamos a hacer un examen más detenido, puesto que ha visto alguien en él la afirmación del Angélico de que la razón regula las virtudes infusas⁴⁷. El proceso que vamos a seguir es el siguiente: como el texto es una « *responsio* », estudiaremos la objeción correspondiente; el significado de « *virtus* » y « *donum* », « *secundum rationem communem* » y la aplicación en el texto *respuesta*.

3. PRAETEREA. Quorum est definitio eadem, ipsa quoque sunt eadem. Sed definitio virtutis convenit donis: unumquodque enim donum est *bona qualitas mentis qua recte vivitur* etc. (cfr. q. 55, a. 4). Similiter definitio donis convenit virtutibus infusis: est enim donum *datio irredibilis*, secundum Philosophum. Ergo virtutes et dona non distinguuntur »⁴⁸.

Según ésto el término « *virtus* » conviene a los siguientes hábitos operativos:

Virtus	—	{virtus acquisita
	—	{virtus infusa
	—	{donum Spiritus S.

Y el término « *donum* » a estos otros:

Donum	—	{virtus infusa
	—	{donum Spiritus S.

⁴⁵ I-II, q. 68, a. 1, ad 2um.

⁴⁶ I-II, q. 71, a. 6, ad 5um.

⁴⁷ LLAMERA, M., OP, *Unidad de la teología...* en Rev. Esp. Teol. 15 (1955) p. 244: « Tan lejos está Santo Tomás de excluir de las virtudes infusas la regulación racional, que señala en ella el elemento esencial y distintivo de su definición... » - Como prueba transcribe la primera parte del « ad 3um ».

⁴⁸ I-II, q. 68, a. 1, ob. 3ª.

Como Santo Tomás dice « quod definitio illa (bona qualitas etc.) datur de virtute secundum *communem* modum virtutis »⁴⁹, estudie-mos esta definición⁵⁰:

- | | | | |
|---|--------------------------------|---|--|
| 1 | Bona qualitas | = | causa formalis: qualitas, gen; bona, dif. |
| 2 | mentis | = | subiectum: materia <i>in</i> qua. |
| 3 | (obiectum) | = | materia circa quam est obiectum virtutis, quod <i>non potuit</i> in praedicta definitione poni <i>eo quod per obiectum</i> determinatur virtus <i>ad speciem</i> ⁵¹ . |
| 4 | qua recte viv. | = | ut discernatur virtus a vitiis |
| 5 | qua nullus male utitur | = | ut discernatur ab his (ut opinio) quae se habent quandoque ad bonum, quandoque ad malum. |
| 6 | quam Deus in nobis sine nobis. | = | causa efficiens virtutis infusae. Quae quidem particula, si auferatur, reliquum definitionis erit <i>commune</i> omnibus virtutibus, et acquisitis et infusis. |

Para especificar una virtud hay determinar su objeto, « materia circa quam », y, si es hábito infuso, se le añade la partícula: « quam Deus...

- | | | | |
|----|--|---|--|
| A. | La distinción específica por el objeto. | = | « Dupliciter habitus distinguitur <i>specie</i> : uno modo secundum speciales et formales rationes obiectorum. |
| B. | Objeto de la virtud adquirida. | = | alterius rationis (formalis) est modus qui imponitur <i>secundum regulam rationis humanae</i> . |
| C. | Objeto de la virtud infusa. | = | <i>et secundum regulam divinam</i> . |
| D. | Distinción específica entre las virtudes adquiridas e infusas. | = | Unde... temperantia infusa et acquisita <i>differunt specie</i> ; et eadem ratio est de aliis virtutibus » ⁵² . |

Cuando se le aplica a la definición de la virtud *en común* el objeto formal de la virtud adquirida, 3 B., ésta queda determinada en su propia especie y se distingue por lo tanto de todo hábito infuso « *quoad substantiam* ».

Como el término « *donum in communi* » conviene a todo hábito

⁴⁹ Ibid., ad 3um.

⁵⁰ I-II, q. 5g, a. 4, c.

⁵¹ I-II, q. 18, a. 2, c: ad 2um.

⁵² I-II, q. 63, a. 4, c.

infuso, en cuanto que se señala en esta denominación común solamente su causa eficiente, al determinar el Angélico el objeto formal de la virtud adquirida, queda afirmada su distinción de todo hábito que se incluya bajo la denominación de *don en común*: en concreto de las virtudes infusas y de los dones del Espíritu Santo.

La denominación de don en común la expresa el Santo en el cuerpo del artículo: « *Ratio autem doni sumitur secundum comparisonem ad causam a qua est. Nihil autem prohibet illud quod est ab alio ut donum, esse perfectivum alicuius ad bene operandum, praesertim cum supra dixerimus quod virtutes quaedam nobis sunt infusae a Deo. Unde secundum hoc donum a virtute distingui non potest* »⁵³.

Este es el contexto general y próximo que hay que tener en cuenta al leer la respuesta « ad tertium », que consta de dos partes, lo mismo que la objeción: en la primera restringe el sentido del término « virtus » a las virtudes adquiridas, con la inclusión de su objeto formal (3.B.) en la definición, distinguiéndolas así de los hábitos infusos, incluidos bajo la denominación de don en común; en la segunda parte restringe el término de *don en común*, definiendo los dones del Espíritu Santo « *in specie* », según su razón formal, y de esta manera los distingue de las virtudes infusas:

« 3. PRAETEREA, quorum est definitio eadem, ipsa quoque sunt eadem. [1] Sed definitio virtutis convenit donis: unumquodque enim donum est *bona qualitas mentis qua recte vivitur*, etc. (cf. q. 55, a. 4, c).

[2] Similiter definitio *doni* convenit virtutibus *infusis*: est enim donum *datio irred-dibilis*, secundum Philosophum. Ergo virtutes et dona non distinguuntur.

AD TERTIUM dicendum quod definitio illa datur de virtute *secundum commu-nem modum virtutis*. [1] Unde si volumus definitionem *restringere* ad virtutes prout distinguuntur a donis, dicemus quod hoc quod dicitur, *qua recte vivitur*, intelligendum est de rectitudine vitae quae accipitur secundum *regulam rationis*. [2] Similiter autem *donum* prout distinguitur a *virtute infusa*, potest dici *id quod datur a Deo in ordine ad motionem ipsius*; quod scilicet facit hominem bene sequentem suos instinctus.

Se podrá observar que, si en la primera parte de la respuesta el Angélico intentara aplicar a las virtudes infusas la regla de la razón, contradiciéndose (cfr. 3, C.), no añadiría la segunda parte: « *similiter donum prout distinguitur a virtute infusa* »... Si se compara esta doctrina con la del artículo octavo de esta misma cuestión, se com-

⁵³ I-II, q. 68, a. 1, c.

probará que lo específico y formal de los dones del Espíritu Santo es la disposición que confieren a las potencias humanas en orden a la moción divina. Y lo específico en las virtudes infusas es la ordenación a Dios, como objeto, inmediato o mediato.

II. - NECESIDAD DE LOS DONES « AD SALUTEM ».

En el artículo anterior Santo Tomás concluía afirmando una cierta necesidad de los dones como perfecciones que disponen al hombre a recibir la moción de Dios, principio exterior de sus operaciones:

« *Oportet igitur inesse altiores perfectiones...* ».

Ahora va a tratar en concreto de tal necesidad en orden al fin sobrenatural, la salvación, y a aquellos actos que a él nos conducen. La necesidad de los dones como hábitos depende de la necesidad de la moción de Dios a la que disponen: el instinto o moción del Espíritu Santo es necesario cuando el instinto de la razón no es suficiente en orden a tal fin y a los medios o actos a él proporcionados. En los mismos casos son necesarios los dones:

« *Unde in his in quibus non sufficit instinctus rationis, sed est necessarius Spiritus Sancti instinctus, per consequens est necessarium donum* »⁵⁴.

Los elementos que entran en juego en el desarrollo del artículo son fundamentalmente dos: la razón humana, como principio intrínseco de nuestras operaciones, y Dios, principio extrínseco. Se consideran las posibilidades de la razón en orden al fin natural y sobrenatural de nuestro actos, tanto en su ser natural, como perfeccionada en un plano superior por las virtudes teologales. Teniendo en cuenta este doble aspecto de la razón establece el Angélico el principio o argumento del que deriva las consecuencias de la necesidad

⁵⁴ Existe sobre esta cuestión una controversia entre ilustres discípulos de Sto. Tomás. La discusión se centra precisamente en saber si los dones son necesarios para cada acto sobrenatural del justo. Defienden la necesidad para cada acto: Mgr. PERRIOT, *L'Ami du Clergé* 14 (1898) p. 379-393; 22 (1900) p. 17-28; LEHMKUHL, A., S.J. *Theologia Moralis*, ed. 11, I, Friburgi 1910, p. 469-470; GAZZANA, A.S.J. *Sulla necessità dei doni dello Spirito Santo per tutti gli atti soprannaturali del giusto* en *Gregorianum* 22 (1941) pp. 215-230; LADRILLE, S.D.B. *Grace et motion divine chez S. Thomas d'Aquin* en *Salesianum* 12 (1950) pp. 37-84; LOTTIN, O., O.S.B. *Psychologie et Moral...* t.IV, pp. 705-706; 733-734. Mantienen la

de la moción divina ante la insuficiencia de la moción de la razón.

Según el esquema que voy a presentar a continuación, el artículo se puede dividir cómodamente en tres partes. En su análisis trataré de precisar que la moción divina, que en el texto se considera necesaria, es simplemente la gracia actual y que por lo mismo los dones son necesarios en todo acto sobrenatural del justo.

1. - *Esquema del artículo 2º de la cuestión 68 de la I-II:*

« Utrum dona sint necessaria homini ad salutem ».

I. - Planteamiento.

- 1) *Definición de los dones.* (Conclusión del artículo anterior)
« Dona sunt quaedam hominis perfectiones, quibus homo disponitur ad hoc quod bene sequatur instinctum divinum ».
- 2) *Necesidad del instinto divino.*
« Unde in his in quibus non sufficit instinctus rationis, sed est necessarius Spiritus Sancti instinctus.
- 3) *Necesidad de los dones.*
« per consequens est necessarium donum ».

II. - Desarrollo.

1) *Doble perfeccionamiento de la razón.*

« Ratio hominis est dupliciter perfecta a Deo:

- a) primo quidem naturali perfectione... quasi plena possessio;
- b) alio modo supernaturali perfectione... habetur quasi imperfecta possessio... ».

posición contraria: FROGET B., O.P., *De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes*, Paris 1929 pp. 406-424; GARDEIL A., O.P. *op.cit.* D.T.C. t.IV, c. 1179-1181; GARRIGOU-LAGRANGE R., O.P. *Perfection Chrétienne..* pp.349 s.; PARIS G.M., O.P., *Ad mentem S. Thomae Aquinatis dissertatio de Donis Spiritus Sancti in genere*, Taurini 1930, pp. 86-96.; URDANOZ, T., O.P. *op.cit.* pp. 473-477.; ROYO MARIN A., O.P. *op.cit.* p. 152. - Para el concepto de necesario cfr: II-II,q.141,a.6, ad 2um; I,q. 82,a.1,c; « Necessarium respectu finis, de quo nunc loquimur, dicitur aliquid dupliciter. Uno modo, sine quo non potest esse finis: sicut cibus est necessarius vitae humanae. Et hoc est simpliciter necessarium ad finem. Alio modo dicitur esse necessarium id sine quo non habetur finis ita convenienter: sicut equus necessarius est ad iter. Hoc autem non est simpliciter necessarium ad finem »: III,q.65,a.4,c. Esta necesidad no sólo atañe al fin en cuanto tal, sino también a los actos, que en orden a él han de ponerse positivamente, o evitarse los que puedan desviarnos del mismo fin; cfr: I-II,q.108,a.1, ad 2um; a.3,c; a.4,c; ib. ad 4um; II-II,q.58,a.3, ad 2um; q.83,a.13,c; q.141,a.6, ad 2um; q.189,a.2, ad 2um; III,q.1,a.2,c.; y en general I-II, a lo largo de toda la cuestión 109.

2) *Principio general.*

- a) « Quod *perfecte* habet naturam vel formam aliquam aut virtutem *potest per se* secundum illam operari... (v.gr. sol, medicus);
- b) Sed id quod imperfecte habet naturam aliquam vel formam aut virtutem *non potest per se operari, nisi ab altero moveatur.* (v.gr. luna, discipulus) ».

III. - Conclusiones. (Aplicación del principio general anterior)

- 1) En orden al fin natural y según la perfección natural, « *perfecte habita* »: « Sic igitur quantum ad ea quae subsunt humanae rationi, in ordine scilicet ad *finem connaturalem* homini, homo *potest operari* per iudicium rationis... ».
- 2) En orden al fin sobrenatural y según esta perfección « *imperfecte habita* »: « Sed in ordine ad finem ultimum supernaturalem, ad quem ratio movet secundum quod est aliquid et *imperfecte formata* per virtutes theologicas, *non sufficit ipsa motio rationis, nisi* desuper adsit instinctus et motio Spiritus Sancti... Et ideo ad illum finem consequendum, necessarium est homini habere donum Spiritus Sancti ». Confirmación en la resp. « ad 2um »: « Per virtutes theologicas et morales non ita perficitur homo in ordine ad ultimum finem, quin *semper indigeat moveri* quodam superiori instinctu Spiritus Sancti, ratione iam dicta ».

2. - *Planteamiento de la cuestión.*

En el primer punto del esquema anterior he transcrito el texto en el que el Angélico presenta en síntesis la argumentación que va a seguir. El punto de partida es la definición de los dones, expuesta como conclusión del artículo primero. Lo que se tiene que aclarar ahora es cuando no es suficiente la moción de la razón y es por consiguiente necesaria la moción divina o instinto del Espíritu Santo. Es lo que vamos a ver a continuación.

3. - *Doble perfeccionamiento de la razón.*

« Ratio autem hominis est perfecta dupliciter a Deo: primo quidem, naturali perfectione, scilicet secundum lumen naturale rationis; alio modo, quadam supernaturali perfectione, per virtutes theologicas, ut dictum est supra (q.62,a.1). Et quamvis haec secunda perfectio sit maior quam prima, tamen prima *perfectiori modo* habetur ab homine quam secunda: nam prima habetur

ab homine quasi plena possessio, secunda autem habetur quasi imperfecta; imperfecte enim diligimus et cognoscimus Deum »⁵⁵.

La razón como principio motor⁵⁶ puede estar perfeccionada de dos maneras: por su natural perfección, la que le es propia en proporción a su misma naturaleza; o por una perfección sobrenatural que, por tratarse de las potencias humanas, se le confiere por las virtudes teologales como de modo semejante está informada la esencia del alma por la gracia santificante⁵⁷. En ambos casos la perfección sobrenatural es más noble y elevada que la natural, pero poseída de un modo más imperfecto por ser *participación* de otra naturaleza, la divina.

Por no ser esta perfección la misma substancia del alma⁵⁸ ni ninguna de sus potencias, sino una cualidad o forma accidental de ella⁵⁹ sólo es capaz de proporcionar a sus actos sobrenaturales una causalidad formal, nunca una causalidad eficiente:

« Gratia, secundum quod est qualitas, dicitur agere in animam non per modum *causae efficientis*, sed per modum *causae formalis*: sicut albedo facit album, et iustitia iustum »⁶⁰.

Esta causalidad formal la expresa el Santo con la preposición de acusativo « secundum », indicando la proporción y conformidad de un acto con su principio intrínseco, bien sea la potencia o la forma accidental, hábito o virtud que la perfecciona⁶¹.

La imperfección de nuestro conocimiento y amor de Dios es la prueba de que son participados ya que sólomente EL, en quien se identifican esencia y operaciones, puede conocerse perfectamente⁶².

⁵⁵ I-II, q.68, a.2, c.

⁵⁶ Ibid. a.1, c.

⁵⁷ « Et quia gratia est supra naturam humanam, non potest esse quod sit substantia aut forma substantialis: sed est forma accidentalis ipsius animae. Id enim quod substantialiter est in Deo, accidentaliter fit in anima participante divinam bonitatem: ut de scientia patet. Secundum hoc ergo, quia anima imperfecte participat divinam bonitatem, ipsa participatio divinae bonitatis quae est gratia, imperfectiori modo habet esse in anima quam anima in seipsa subsistat. Est tamen nobilior quam natura animae, in quantum est expressio vel participatio divinae bonitatis: non autem quantum ad modum essendi ». I-II, q.110, a.2, ad 2um. - « Sicut enim per potentiam intellectivam homo participat cognitionem divinam per virtutem fidei; et secundum potentiam voluntatis amorem divinum, per virtutem caritatis; ita etiam per naturam animae participat, secundum quandam similitudinem, naturam divinam, per quandam regenerationem sive recreationem »: ibid. a.4, c.

⁵⁸ I-II, q.110, a.2, ad 2um.

⁵⁹ Ibid., c.

⁶⁰ I-II, q.110, a.2, ad 1um; q.111, a.2, ad 1um. - « Deus est vita animae per modum *causae efficientis* »: I-II, q.110, a.1, ad 2um.

4. - *Principio general.*

« Manifestum est autem quod unumquodque quod *perfecte* habet naturam vel formam aliquam aut virtutem, potest *per se secundum* illam operari: non tamen exclusa operatione Dei, qui in omni natura et voluntate interius operatur.

Sed id quod *imperfecte* habet naturam aliquam vel formam aut virtutem, non potest *per se* operari, nisi *ab altero* moveatur »⁶³.

Este principio, ilustrado por Santo Tomás con el doble ejemplo sol-luna, médico-discípulo, es aplicado a las conclusiones con la expresión: « sic igitur ». Hemos de fijarnos, pues, en él para entender plenamente el significado de lo que sigue. El sujeto que posee perfectamente, es decir acomodada a su ser, una naturaleza, forma o virtud, puede obrar por sí mismo, conforme a ella, sobrentendida la operación de Dios, necesaria siempre en todo ser creado. El reflexivo « *per se* » equivale a que no necesita de otro para obrar en las operaciones conformes a la forma poseida perfectamente.

Por el contrario el sujeto que no posee perfectamente una naturaleza, forma o virtud, no puede obrar por sí mismo, conforme a ella, si no es movido por otro.

No es preciso decir que ésto sea necesario en todos y en cada uno de los actos que proceden de tal sujeto, perfeccionado imperfectamente por tal forma o virtud. Si hubiera un solo acto en que el sujeto pudiera obrar por sí mismo el principio perdería todo su valor; porque ese sujeto obra *en cuanto es movido por otro*. La moción « *ad altero* » se requiere siempre que el sujeto obre *en conformidad* con la forma poseida imperfectamente: « *secundum illam* ». Lo cual viene confirmado luminosamente en los dos ejemplos siguientes:

« Sicut sol, quia est *perfecte* lucidus, per *seipsum* potest illuminare: luna autem, in qua est *imperfecte* natura lucis, non illuminat nisi *illuminata* »⁶⁴.

⁶¹ « Multo igitur magis illis *quos movet* ad consequendum bonum supernaturale aeternum, infundit aliquas formas seu qualitates supernaturales, *secundum quas* suaviter et prompte *ab ipso* moveantur ad bonum aeternum consequendum. Et sic donum gratiae qualitas quaedam est: I-II, q. 110, a. 8, c. - La causalidad eficiente viene expresada por el ablativo agente « *ab ipso* » [Deo]. La formal por la preposición « *secundum* », como consta por la respuesta ad 1 um.

⁶² I, q. 12, a. 7, c.

⁶³ I-II, q. 68, a. 2, c.

⁶⁴ Ibid.

Sustituyendo el término «illuminare» por «movere» del principio general tendríamos la expresión: «in qua est imperfecte natura... non movet nisi mota»⁶⁵. Evidentemente la luna no ilumina ni por un solo instante si no es iluminada por el sol. No es la primera vez que el Angélico aduce este ejemplo. En el libro tercero de la «Summa contra Gentiles», que se considera como punto clave en su concepción de la gracia como moción, tratando de la necesidad del auxilio divino para conseguir el fin de la eterna bienaventuranza, escribe el Angélico:

«Res inferioris naturae in id quod est proprium superioris naturae non potest perducí nisi virtute illius superioris naturae,

⁶⁵ El P. PARIS y el P. URDANOZ han intentado disminuir la fuerza de este ejemplo, a favor de la necesidad de los dones para cada acto sobrenatural, afirmando que los escolásticos o la física antigua pensaban que todos los cuerpos celestes, y por lo tanto la luna, tenían algo de luz propia: «Quoad rationes oppositas dicendum est: a) circa exemplum citatum: 1) quod tempore S. Doctoris putabatur omnia corpora caelestia, consequenter etiam luna, aliquod suum lumen proprium habere»: *Op.cit.* p.34. - «La luna, en la física antigua, tenía luz propia y podía iluminar algo». URDANOZ *op.cit.* p.474. Estos autores no aducen ningún testimonio en confirmación de su aserto. Las expresiones: «Luna... non illuminat, nisi illumiata», «luna, quae ex se non lucet» parecen indicar con la mayor claridad que nuestro satélite, según la opinión del Santo, no tiene luz propia. Definiendo la luz afirma que es una cualidad: «Lux est qualitas activa consequens formam substantialem solis, vel cuiuscumque alterius corporis a se lucentis, si aliquod aliud tale est»: I,q.67,a.3,c. donde parece dudar que exista otro cuerpo celeste que luzca por sí mismo. Lo que en este otro texto parece ser lo mismo: «Ad 4um. dicendum quod sicut philosophi probant et etiam Dion, asserit in 4 cap. de div. nom. a sole illuminantur omnia corpora, et superiora et inferiora, et non tantum luna; nec tamen hoc impedit, quin alia corpora luminaria dicantur, quia cum lumen solis, ut Dion. dicit, recipiatur diversimode in diversis corporibus secundum eorum proportionem quaedam corpora recipiunt lumen praedictum ut lucentia et radicos emitentia, sicut luna et stellae...»: 2,d.13,3.c.f.; ibid. 4, ad 2um; 2,d.15,q.1,a.1, ad 4um. En «Scriptum super duos libros de Caelo et Mundo», II, lect. 16, prin.b.,D. se afirma que la luna es siempre iluminada en un solo hemisferio, mientras el otro permanece siempre a oscuras, precisamente por su posición respecto al sol. Entre los contemporáneos del Santo hay dos comentaristas dominicos que aducen este mismo ejemplo al hablar de la necesidad de los dones: El primero es JUAN QUIDORT (m. en 1306), que escribió un comentario a las Sentencias hacia el 1282-1284, apenas diez años después de la muerte del Angélico. «Ponitur exemplum de sole qui, quia lumen habet perfecte potest per se illuminare, sed luna illuminari non potest, nisi illuminetur a sole et moveatur qui continue infundit sibi lumen. Similiter de medico qui bene habet artem potest curare per se; quod non potest ille qui habet imperfecte nisi cum adiutorio alterius adiutus, scilicet exteriori principio ab illo, scilicet qui est perfectus in scientia medicinae vel alterius huiusmodi». Texto de su Comentario a las Sentencias, según *Paris Nat.* 889, fol. 72 rb. - 72 va., publicado por LOTTIN *Psychol. et Mor.* t.IV p. 674. - El otro es JACOBO DE METZ (m.1308) que redactó su Comentario a las Sentencias hacia el 1295: «Item exemplum de illuminatione solis et lunae: sol enim sufficit ad perfecte illuminandum, luna autem non sine continua solis praesentia, influentia et conservacione». - Texto publicado por LOTTIN, *op.cit.* t.IX, p.679.

sicut luna, quae *ex se* non lucet, fit lucida virtute et actione solis »⁶⁶.

En este caso ilustra el mismo ejemplo una necesidad de la gracia para todo acto sobrenatural ordenado al último fin.

« Medicus etiam, qui *perfecte* novit artem medicinae, potest *per se* operari: sed discipulus eius, qui *nodum est plene* instructus non potest *per se* operari, nisi ab eo instruatur »⁶⁷.

El discípulo, mientras no posea plenamente una ciencia, permanece en su calidad de discípulo, formalmente hablando, y por lo tanto necesita la enseñanza de su maestro. Cuando posea la ciencia en plenitud deja de ser discípulo, como maestro puede operar por sí mismo en el ámbito de la ciencia perfectamente poseída. La gracia, como participación de la vida divina, nunca puede ser forma o naturaleza perfectamente poseída por cualquier creatura y por tanto siempre, en orden a ella, necesitará ser movida por Dios para obrar. Esta es la razón de existir los dones en la otra vida. Sólo dejaría de sentir tal necesidad cuando gracia y naturaleza humana se identificaran, lo cual es imposible en toda creatura, como está claro.

5. - Conclusiones:

« Sic igitur quantum ad ea, quae subsunt humanae rationi, in ordine scilicet ad finem connaturalem homini: *homo potest operari* per iudicium rationis..

Sed in ordine ad finem ultimum supernaturalem, ad quem ratio movet secundum quod est aliquo modo *et imperfecte* formata per virtutes theologicas, *non sufficit* ipsa motio rationis, nisi desuper adsit instinctus et motio Spiritus Sancti..

Quia scilicet in haereditatem illius terrae beatorum nullus potest pervenire, nisi moveatur et deducatur a Spiritu Sancto. *Et*

⁶⁶ S.C.G. III,c.147. - En este capítulo se trata de la necesidad de la gracia como *causa eficiente* del acto sobrenatural, que es el mismo Dios, primer agente en toda creatura: « Sub Deo autem, qui est primus intellectus et volens, ordinantur omnes intellectus et voluntates sicut *instrumenta sub principali agente* ». Este y otros argumentos de los capítulos dedicados a la gracia nos recuerdan otros semejantes al hablar de los dones en la S.T. (v.gr.cfr. I-II,q. 68,a.3, ad 2um) aunque el Santo no llega a mencionarlos expresamente en la C.G. en ellos.

⁶⁷ I-II,q.68,a.2,c.

ideo ad illum finem consequendum, necessarium est homini habere donum Spiritus Sancti »⁶⁸.

Como está claro la conclusión es doble, según lo establecido en el principio general:

a. - En orden a su fin connatural y *según la naturaleza* (causalidad formal) forma o virtud perfectamente poseída, el hombre puede obrar *por sí mismo*, « non exclusiva... »;

b. - En orden al fin sobrenatural, al que mueve la razón *según* (causalidad formal) está imperfectamente informada por las virtudes teologales, no es suficiente esta moción de la razón, a no ser que desde arriba, sobre ella (« desuper »), asista o ayude la moción o instinto del Espíritu Santo; o, como podríamos decir con las expresiones equivalentes del principio general: la razón imperfectamente informada por las virtudes teologales no puede obrar *según* ellas, si no es movida por el Espíritu Santo.

Me parece oportuno insistir en el significado de la oración de relativo « ad quem ratio movet... ». En todo acto ordenado al fin sobrenatural hay un movimiento de la razón, procedente de alguna de sus potencias, informadas por las virtudes sobrenaturales, que le confieren la causalidad formal propia, pero tal movimiento es imposible que se produzca si no interviene como causa eficiente la moción divina, el mismo Dios, como principio exterior de todo acto humano. Ante la insuficiencia de la moción de la razón es necesaria la moción a la que disponen los dones; en el artículo no se menciona otra moción divina. Los elementos que intervienen son: 1º El fin sobrenatural; 2º la razón como sujeto, informada imperfectamente en sus potencias por las virtudes teologales, que como cualidades que son le proporcionan una causalidad formal; 3º la moción de la razón, así informada, que es insuficiente; la moción del Espíritu Santo, necesaria en orden al fin sobrenatural, porque confiere a la razón la causalidad eficiente y así ella mueve movida por Dios, como la luna ilumina iluminada por el sol⁶⁹.

Son muy numerosos los textos, dónde Santo Tomás usa con diverso motivo la expresión « non sufficit » para indicar una insuficiencia absoluta e intrínseca. Hablando de la necesidad de las virtudes teologales la fundamenta en la insuficiencia de los principios natura-

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ « Nulla creatura rationalis potest habere motum voluntatis ordinatum ad illam beatitudinem, nisi mota a supernaturali agente. Et hoc dicimus auxiliium gratiae ». I,q.62,a.2,c. - Es un principio general, aplicable a toda creatura y referente en este caso a la causalidad eficiente. Sin la moción divina el sujeto que posee imperfectamente una forma o virtud no puede obrar conforme a

les del hombre para producir un acto proporcionado con el fin sobrenatural:

« Et quia huiusmodi beatitudo proportionem humanae naturae excedit, principia naturalia hominis, ex quibus procedit ad bene agendum secundum suam proportionem, non *sufficiunt* ad ordinandum hominem in beatitudinem praedictam »⁷⁰.

Y así queda demostrado lo que se proponía el Aquinate al inicio de este artículo: « in his, in quibus non sufficit instinctus rationis, sed est necessarius Spiritus Sancti instinctus, per consequens est necessarium donum ».

6. - Las objeciones y sus respuestas.

En las objeciones se presentan diversas dificultades contra la conclusión del artículo, que es la necesidad de los dones para la salvación. Son la segunda y la tercera, con sus respuestas, las que más han atraído la atención de los intérpretes del Santo a partir de la controversia sobre la necesidad de los dones para cada acto sobrenatural del justo.

a) En la primera objeción se arguye que ordenándose los dones a una perfección superior a la común de la virtud, no serían necesarios para la salvación, puesto que tal perfección no cae bajo precepto, sino bajo consejo.

« Los dones, responde el Santo, exceden la perfección común de las virtudes, en cuanto al modo de obrar, según que el hombre es movido por un principio más elevado, y no a la manera que las obras propuestas bajo consejo exceden a las que obligan bajo precepto »⁷¹.

ella ni perfecta ni imperfectamente; no podemos admitir la interpretación del P. URDANOZ: « El agente que posee una forma o virtud de un modo imperfecto, no puede obrar plena y perfectamente (*per se*) por medio de ella si no es movido por otro, por el principio de esta forma ». Con la adición de los dos adverbios se cambia totalmente el pensamiento del Santo y después en el ejemplo del sol y la luna hay que afirmar genéricamente que « la luna, en la física antigua, tenía luz propia » (*op.cit.* p.474) y hay que sobrentender una moción divina de la que no se habla en el artículo (« in his in quibus non sufficit *instinctus rationis* sed est necessarius Spiritus Sancti *instinctus* ») o decir que esta moción divina se llama « *instinctus rationis* », y terminar afirmando que el artículo tiene una « *contextura, un tanto complicada y ambigua* » (*ibid.*, p.473).

⁷⁰ I-II,q.62,a.1,c. - Cfr. « *sufficit* » con el mismo significado: I,q.12,a.5,c.; q. 83,a.1, ad 2um; I-II,q.9,a.4, ad 3um; q.109,a.7, ad 2um; q.113,a.4, ad 2um; q.114, a.2,c.

⁷¹ Las obras a las que el hombre está obligado bajo precepto son necesari-

b) - La objeción segunda y su respuesta. Se ha querido centrar en ella el punto clave de la mencionada controversia, cuando en realidad está en el cuerpo mismo del artículo, si en él se quiere sobrentender los que muchos intérpretes del Santo llaman, con terminología que él no usa, gracia actual ordinaria o « virtudinal », además de la moción divina a la que los dones dispones y de la que se habla expresamente en este artículo. Creo que ateniendonon a los textos del Santo no hay motivo para tanta discusión.

PRAETEREA, ad salutem hominis sufficit quod homo se bene habeat et circa divina et circa humana. Sed per virtutes theologicas homo se habet bene circa divina; per virtutes autem morales circa humana. Ergo dona non sunt homini necessaria ad salutem.

AD SECUNDUM dicendum quod per virtutes theologicas et morales non ita perficitur homo in ordine ad ultimum finem, quin *semper* indigeat moveri quodam *superiori* instinctu Spiritus Sancti, ratione iam dicta (in c.)

Si tenemos en cuenta que las virtudes teologales son « formas o cualidades sobrenaturales que sólo proporcionan al acto que procede de ellas una causalidad formal con razón afirma el Santo que no perfeccionan al hombre, en tal grado que no necesite siempre ser movido por el istinto del Espiritu Santo con la causalidad eficiente necesaria en todo acto.

Son dos causalidades distintas, pero ambas imprescindibles y complementarias:

« Donum *habitualis gratiae* non ad hoc datur nobis ut per ipsum non *indigeamus* ulterius divino auxilio: *indiget* enim quaelibet creatura ut a Deo conservetur in bono quod ab eo accepit. Et ideo si post acceptam gratiam homo adhuc *indiget* divino auxilio non potest concludi quod gratia sit in vacuum data, vel quod sit imperfecta. Quia etiam in statu gloriae, quando gratia erit omnino perfecta homo *divino auxilio* indigebit. Hic autem aliquialiter gratia imperfecta est, in quantum hominem non totaliter sanat, ut dictum est (in c.) »⁷².

« Operatio Spiritus Sancti, qua nos movet et protegit, non circumscribitur *per effectum habitualis doni* quod in nobis causat;

rias para la salvación. Cfr. I-II,q.106,a.4, ad 2um; q.108,a.1, ad 2um; ibid. a.3,c; a.4,c.; II-II,q.184,a.2,c. - Sobre la perfección común de virtud vease lo dicho sobre las respuestas del artículo anterior.

⁷² I-II,q.110,a.2,c.

sed praeter hunc effectum *nos movet* et protegit, simul cum Patre et Filio »⁷³.

¿ Se puede presumir que al mencionar las virtudes teologales se sobrentienda con ellas la gracia actual que las ponga en acto? Creo que no, por dos razones: la primera porque la argumentación del artículo se fundamenta en la insuficiencia de la moción o instinto de la razón que hace necesaria la única moción divina de la que se habla, que es a la que disponen los Dones; la segunda, porque la frase por la que se expresa tal indigencia, « *quin semper indigeat moveri* », usada por el Santo en otros lugares, señala siempre una necesidad de la moción divina en cada acto sobrenatural del hombre:

« *Mens hominis etiam sani non ita habet dominium sui actus quin indigeat moveri a Deo. Et multo magis liberum arbitrium hominis infirmi, quod impeditur a bono per corruptionem naturae* »⁷⁴.

« *Ad tertium dicendum quod semper indigemus* divino auxilio ad cogitandum quodcumque, in quantum *ipse movet* intellectum ad agendum ».

« *Ad secundum dicendum quod illud quod possumus cum auxilio divino, non est nobis omnino impossibile... Unde et Hieronymus ibidem confitetur sic nostrum liberum esse arbitrium, ut dicamus nos semper indigere Dei auxilio* »⁷⁶.

No hay duda ninguna que la fórmula « *semper indigeat moveri* » indica una necesidad de la moción divina para todo acto sobrenatural como se puede comprobar en los artículos de donde hemos recogido estos textos, que pertenecen todos a la cuestión 109, que trata de la necesidad de la gracia, como es sabido⁷⁷.

En resumen: aunque el hombre esté informado por las virtudes teologales y morales (causalidad formal) *siempre necesita* ser movido por Dios, por la razón ya dicha en el cuerpo del artículo: que

⁷³ Ibid., ad lum.

⁷⁴ I-II,q.109,a.9, ad lum.

⁷⁵ Ibid., ad 2um. « *Divinum auxilium* » es la gracia actual como se especifica en el cuerpo del artículo.

⁷⁶ I-II,q.109,a.2 ad lum. - En el texto se cita el *cap. De Bona Fortuna* para confirmar la necesidad de la moción de Dios, como causa primera y principio exterior que nos mueve, tal como razona en q.68,a.1.

⁷⁷ Cfr. I-II,q.109,a.2,c. Comentando la tercera respuesta escribe el P. ROYO MARIN: Santo Tomás no escribió « *...quin indigeat semper moveri* », sino « *quin semper indigeat moveri* ». Lo que quiere decir, dashaciendo *el enredo de la frase*, que el hombre no está perfeccionado de tal modo por las virtudes teo-

todo sujeto que posee imperfectamente una naturaleza forma o virtud no puede obrar por sí mismo, conforme a ella, si no es movido por otro.

c) - La objeción tercera y su respuesta. Partiendo de un texto de San Gregorio⁷⁸ en el que el Santo Doctor considera a los dones como remedio contra las reliquias o efectos que dejan en el alma los pecados, se objeta que tal función la pueden ejercer las virtudes y por consiguiente no seran necesarios los dones.

En la respuesta vuelve a insistir el Santo en la necesidad de la moción divina, porque la razón humana, lo mismo en su perfección natural que perfeccionada por las virtudes teologales ni lo conoce todo ni lo puede todo.

¿ Luego puede algo por las virtudes teologales y por lo tanto no

logales y morales, que no tenga necesidad, a veces, de ser inspirado por el maestro interior. Sabido es que la palabra siempre puede tener dos sentidos muy distintos: siempre y en cada instante (*semper et pro semper*) y siempre, pero no en cada instante (*semper sed non pro semper*). Indudablemente, Santo Tomás la emplea aquí en este segundo sentido. Convengamos en que la *redacción* del texto de la Suma es *obscura y difícil* de traducir; pero el pensamiento del Santo es claro, sobre todo teniendo en cuenta el contexto del artículo y la doctrina de la Suma » *op.cit.* p.152. A mi modo de ver la distinción « *semper et ad semper* » y « *semper sed non ad semper* » (así escribe la fórmula Santo Tomás, al igual que San Alberto Magno: 3,d.27,a.10, ad qem.2) la emplea el Angélico cuando trata de especificar la obligación que impone un precepto negativo o afirmativo, cuestión muy distinta a la que toca en este caso, que es la necesidad de la moción divina ante la insuficiencia de la moción de la razón.

Las pruebas que aduce el P. Royo son estas dos: « 1ª Santo Tomás dice en este artículo que los dones son necesarios, porque sin ellos conocemos y amamos imperfectamente a Dios. Luego sin ellos le conocemos y amamos aunque sea imperfectamente. Luego no son necesarios para todo *acto* saludable. 2ª En el *ad tertium* dice el Santo que, sin los dones, la razón humana no puede repeler la estulticia natural *quantum ad omnia*. Luego, si no puede « en cuanto a todo » siguese que lo puede « en cuanto a algo ». Luego no son necesarios los dones para *todo* acto de virtud ». (*op.cit.* *Ibid.*) - En cuanto a la primera prueba lo que me parece que afirma Santo Tomás es que la perfección sobrenatural por las virtudes teologales « *habetur ab homine quasi imperfecte, imperfecte enim diligimus et cognoscimus Deum* » y por lo tanto « *non potest per se* (por sí mismo) *operari, nisi ab altero moveatur* ». Esta imperfección de nuestro conocimiento y amor se debe a que son participados y no « *quasi plena possessio* ». Incluso bajo la luz del don de entendimiento nuestro conocimiento de las verdades sobrenaturales, « *ea quae directe cadunt sub fide* », sigue siendo imperfecto: v. II-II,q.8,a.1,c. Y la misma imperfección tiene la caridad: « *Secundum hanc vitam [spiritualem] est nobis conversatio cum Deo et cum angelis. In praesenti quidem statu imperfecte... Et ideo hic est caritas imperfecta sed perficietur in patria* ». En cuanto a la segunda prueba sabemos que el Angélico usa ese mismo argumento, (la necesidad que implican las reliquias del pecado en la naturaleza caída) para demostrar la necesidad de la gracia actual en todo acto sobrenatural; como veremos. (cfr. I-II,q.109,a.2,c.).

⁷⁸ II *Moral*, c.49, ML 75, 592, citado también en el art. 1, al exponer una teoría sobre la distinción de los dones.

es necesaria la moción divina, a la que disponen los dones, en todo acto sobrenatural del justo?

No podemos admitir tal posibilidad en el pensamiento del Angélico, porque este mismo argumento lo emplea en segundo lugar, después de dar otro de carácter general y metafísico, para demostrar la necesidad de la moción divina, como gracia actual, en el alma, perfeccionada con el don habitual de la gracia:

« Indiget tamen auxilio gratiae secundum alium modum, ut scilicet a Deo *moveatur* ad recte agendum. Et hoc propter duo. Primo quidem, ratione generali: propter hoc quod, sicut supra (a.1) dictum est, nulla res creata potest in *quemcumque* actum prodiere nisi virtute *motionis divinae*. Secundo, *ratione speciali*, propter *conditionem status* humanae naturae »⁷⁹.

El texto que sigue inmediatamente a continuación voy a transcribirlo junto a la respuesta tercera para que se observe mejor que es el mismo argumento, como he dicho antes, y que en ambos se requiere la moción divina para todo acto:

I-II,q.68,a.2 ad 3um.

I-II,q.109,a.9,c.

« Unde non potest [ratio] quantum ad omnia repellere stultitiam et alia huiusmodi, de quibus ibi fit mentio. Sed Deus cuius *scientiae* et *potestati* omnia subsunt sua motione ab omni stultitia et ignorantia et hebetudine et duritia et ceteris huiusmodi, nos tutos reddit. Et ideo dona Spiritus Sancti, quae faciunt nos bene sequentes instinctum ipsius, dicuntur contra huiusmodi defectus dari.

« Remanet tamen in ea corruptio et infectio quantum ad carnem... Remanet quaedam *ignorantiae* obscuritas in intellectu... Propter varios rerum eventus et quia etiam nosipsos non perfecte cognoscimus, non possumus ad plenum scire quid nobis expediat... Et ideo necesse est nobis ut a Deo dirigamur et protegatur, qui *omnia novit* et *omnia potest*.

Se trata siempre de la necesidad de la moción divina para poner en acto las potencias humanas perfeccionadas formalmente por la gracia como don habitual, porque sólo Dios con su moción puede darle la causalidad eficiente que se precisa.

Si a la luz de la interpretación que acabo de presentar se examina el esquema del artículo propuesto anteriormente se verá la simplicidad y claridad de su estructura y la lógica con que el Angé-

⁷⁹ I-II,q.109,a.9,c.

lico llega a la conclusión. La obscuridad y la confusión son inevitables si se introduce entre sus elementos otra moción divina que no sea la misma que a la que los dones disponen. De hecho el artículo ha sido tachado de oscuro y confuso en la redacción. Para mi es un « verdadero milagro » como lo dijo de todos, en frase feliz, Juan XXII⁸⁰.

III. - LOS DONES DEL ESPÍRITU SANTO, HÁBITOS OPERATIVOS SOBRENATURALES

La naturaleza de los dones la determina Santo Tomás en el artículo 3º al clasificarlos como hábitos. Su sujeto es toda potencia que sea principio de un acto humano (a.4º); por su conexión en la caridad (a.5º) los poseen todos los justos en esta vida y en la futura (a.6). Posteriormente estudiaremos los actos de los dones, sus objetos y de una manera especial la moción divina, a la que se ordenan y nos disponen.

1. - Exposición del artículo 3º.

Si se compara la estructura del artículo 1º de la cuestión 62, que trata de la existencia de las virtudes teologales, con la del artículo 1º de esta cuestión 68, podremos comprobar como ambos se fundamentan en una analogía, que ilustra su naturaleza; en el primer caso las virtudes teologales cumplen en el organismo sobrenatural una función semejante a la de los principios naturales, razón (o entedimiento) y voluntad, en orden al fin proporcionado a la naturaleza humana. Los dones, disposiciones del hombre, en cuanto móvil, en orden a la moción divina, son análogos a las virtudes morales, que disponen las potencias apetitivas a recibir la moción de la razón. Las virtudes morales y los dones dan a las potencias en que residen una perfección que de por sí no tienen: la proporcionalidad a sus respectivos motores. La analogía salta a la vista por la simple comparación de las definiciones de dones y virtudes morales, establecidas anteriormente en los lugares que cita el mismo Angélico.

« *Hoc igitur modo dona Spiritus Sancti se habent ad hominem in comparatione ad Spiritum Sanctum, sicut virtutes morales*

⁸⁰ « Tot fecerat miracula quot scripserat articulos ». BERTHIERT J., O.P., S. *Thomas Aquinas « Doctor Communis » Ecclesiae*, t. 1, Romae 1914 p. 50.

se habent ad vim appetitivam in comparatione ad rationem. Virtutes autem morales *habitus* quidam sunt, quibus vires appetitivae disponuntur ad prompte obediendum rationi. Une et dona Spiritus Sancti sunt quidam *habitus*, quibus homo perficitur ad prompte obediendum Spiritui Sancto »⁸¹.

Son tres los elementos, que integran esta analogia, repetidamente afirmada por el Santo⁸²:

Habitos	Sujeto	Principio Motor
Dona Spiritu Sancti	Omnes Vires Hom.	Spiritus Sanctus
Virtutes Morales	Vires appetitivae	Ratio

Los apetitos sensibles, irascible y concupiscible, considerados en sí mismos, no son sujetos de ninguna virtud; pero, en cuanto participan de la razón, es decir en cuanto pueden obedecer o seguir el dictamen de la razón, a lo que naturalmente están capacitados, pueden ser sujetos de hábitos virtuosos. Esta capacidad la expresa el Santo con la frase: « per hoc quod *natae sunt* [vires appetitivae] rationi obedire »⁸³, idénticas palabras emplea en relación a los dones y a la moción del Espíritu Santo:

« Sicut autem *vires appetitivae natae sunt moveri per imperium rationis*, ita *omnes vires humanae natae sunt moveri per instinctum Dei*, sicut a quadam superiori potentia »⁸⁴.

Veamos ahora la analogía en los hábitos. El acto que procede de una potencia que es movida por otra, (« secundum quod est ab alia mota »), no puede ser perfecto, si ambas potencias no están dispuestas en orden al acto. En las operaciones, que proceden de estos apetitos en cuanto son movidos por la razón, se requiere que la razón y el apetito estén perfeccionados por un hábito. Y como la buena disposición o perfección de la potencia, que mueve en cuanto es movida, se concibe según su conformidad a la potencia moviente, por consiguiente la virtud que perfecciona a estos apetitos no es otra que cierta habitual conformidad de ellos a la razón⁸⁵.

Así las potencias humanas, en cuanto movidas por Dios, necesitan hábitos que las conformen a su principio motor sobrenatural.

⁸¹ I-II,q.68,a.3,c.

⁸² Ibid. a.4, a.5, a.6, a.8; II-II,q.19,a.9,c.

⁸³ I-II,q.56,a.4,c.

⁸⁴ I-II,q.68,a.4,c.

⁸⁵ I-II,q.56,a.4,c. - Igual doctrina en q.58,a.2.

En fuerza a la analogía respecto al tercer elemento se debe concluir que las potencias humanas son incapaces de producir un solo acto sobrenatural en el hombre justo, si no son movidas por Dios, y por tanto previamente dispuestas por los dones para recibir las divinas mociones. De hecho no se puede concebir un solo acto del apetito sensible, que sea humano y moral, si el apetito no es elevado a lo racional por la virtud moral, y por consiguiente puede tender a un bien superior que es el bien de la razón, objeto de toda virtud humana, siempre necesariamente bajo la moción de la razón. Esta consecuencia confirma lo dicho anteriormente sobre la necesidad de la moción divina, a la que disponen los dones, en cada acto sobrenatural del justo. Si ellos son perfecciones de las potencias, *en cuanto movidas por Dios*, siempre que haya una moción divina habrá una actuación de los dones, ya que es necesaria la proporción entre la potencia y el principio motor:

« Illud quod est perfectum secundum ordinem *suae naturae*, indiget adiuvari ab eo quod est *altioris naturae*, sicut homo, quantumcumque perfectus, indiget adiuvari a Deo. Et hoc modo virtutes indigent adiuvari per dona, quae perficiunt potentias animae *secundum quod sunt motae* a Spiritu Sancto »⁸⁶.

El hombre movido por el Espíritu Santo es un instrumento⁸⁷, dotado de libre albedrío; sus potencias, principios de movimiento en cuanto movidas, podrán producir sus propios actos en orden al fin sobrenatural, voluntaria, libre y meritoriamente.

2. - *Sujetos y propiedades de los dones, como hábitos.*

Son sujetos de los dones todas las potencias humanas que pueden ser principios de actos humanos. Santo Tomás llega a esta conclusión basandose en la analogía entre dones y virtudes morales:

« Sicut dictum est (a.3), dona sunt quidam habitus perficientes hominem ad hoc quod prompte sequatur instinctum Spiritus Sancti, sicut virtutes morales perficiunt *vires appetitivas* ad obediendum rationi. Sicut autem vires appetitivae natae sunt moveri per imperium rationis, ita *omnes vires animae natae*

⁸⁶ III,q.7,a.5, ad 1um.

⁸⁷ I-II,q.68,a.3,c. - Por ser el hombre instrumento libre bajo la moción divina se dan en él las tres condiciones necesarias para que pueda ser sujeto de los dones, como hábitos: I-II,q.49,a.4.

sunt moveri a quadam superiori potentia. Et ideo in omnibus viribus hominis quae possunt esse principia humanorum actuum, sicut sunt virtutes, ita etiam sunt dona: scilicet in ratione, et in vi appetitiva »⁸⁸.

RATIO	}	speculativa	{Apprehensio Iudicium	— INTELLECTUS — SAPIENTIA
		practica	{Apprehensio Iudicium	— CONSILIUM — SCIENTIA
APPETITUS	in ordine		{Ad alterum Ad seipsum	— PIETAS — FORTITUDO cont. terror. peric. — TIMOR cont. concup. tactus.

En la « Secunda Secundae » corrige esta distribución en el sentido de que los dones de entendimiento, Sabiduría y Ciencia son especulativos y prácticos, pero de hecho siguen estando informadas por ellos todas las potencias humanas⁸⁹.

Ellos se extienden a todo lo que abarcan las virtudes intelectuales y morales y a cualquier acto perfeccionado por una virtud:

« Et sic patet quod haec dona extendunt se ad omnia ad quae se extendunt virtutes tam intellectuales quam morales »⁹⁰.

« Quia dona *ad omnes actus* potentiarum animae perficiunt hominem, *ad quos* perficiunt virtutes, ut supra dictum est »⁹¹.

Al tratar de la conexión de los dones con la caridad vuelve a insistir el Angélico en su analogía con las virtudes morales. De las relaciones de los dones con las virtudes teologales hablaremos más adelante. Lo que hay que destacar es la influencia intrínseca de las teologales sobre los dones, porque al unirnos a Dios como objeto hacen posible el que podamos ser movidos por El; las mociones divinas en su contenido objetivo, intelectual o afectivo (« motio quoad

⁸⁸ I-II, q. 68, a. 4, c.

⁸⁹ II-II, q. 8, a. 6, c.

⁹⁰ I-II, q. 68, a. 4, c.

⁹¹ Ibid., a. 7, c.

specificationem») terminan en el objeto mismo de las virtudes teológicas; los dones se infunden y permanecen con la caridad y con ella aumentan o crecen⁹².

Los dones se dan a los justos en diversos grados: *en cuanto* son necesarios para la salvación se dan a todos. Este punto lo afirma en general de todos los dones⁹³, pero lo precisa más claramente hablando del don de sabiduría:

« Sapiencia de qua loquimur, sicut dictum est (a.l.3.), importat quandam rectitudinem iudicii circa divina et conspicienda et consulenda. Et quantum ad utrumque, ex unione ad divina *secundum diversos gradus* aliqui sapientiam sortiuntur. Quidam enim *tantum* sortiuntur de recto iudicio, tam in contemplatione divinorum quam etiam in ordinatione rerum humanarum secundum divinas regulas, *quantum est necessarium* ad salutem. Et hoc *nulli deest* sine peccato mortali existenti per gratiam gratum facientem: quia si natura non deficit in necessariis, multo minus gratia »⁹⁴.

Este grado de sabiduría lo tienen todos los que están en gracia, en *tanto cuanto* es necesario para la salvación: « tantum.. quantum est necessarium ad salutem ».

Existe otro grado del mismo don de sabiduría, que no es común a todos los justos, y que es de carácter mixto: es santificador del sujeto que lo posee, por ser participación del mismo don y hallarse sólo en los justos; pero al mismo tiempo pertenece también al género de la gracia « gratis data », por no darse a todos y ser, tanto en beneficio propio, como ajeno; y por lo mismo cae fuera del propio desarrollo de los dones en sí:

Quidam autem *altiori* gradu percipiunt sapientiae donum, et quantum ad contemplationem divinorum, in quantum scilicet *altiora* quaedam mysteria et *cognoscunt* et aliis *manifestare* possunt; et etiam quantum *ad directionem* humanorum secundum regulas divinas, in quantum possunt secundum eas *non solum* seipsos, sed etiam alios ordinare. Et iste *gradus sapientiae non est communis* omnibus habentibus gratiam gratum facientem, *sed magis* pertinet ad gratias gratis datas, quas Spiritus Sanctus *distribuit prout vult...* »⁹⁵.

⁹² I-II,q.68,a.5; II-II,q.19,a.10,c; ad 2um; ad 3um.

⁹³ I-II,q.68,a.3, ad 1um.

⁹⁴ II-II,q.45,a.5,c.

⁹⁵ Ibid. - Cfr. I-II,q.68,a.5, ad 1um; ad 2um; q.111,a.4,c; ad 4um; II-II,q.8,a.4: « Aliqui habentes gratiam gratum facientem possunt pati hebetudinem circa

En orden a la salvación y en conformidad a tal necesidad se dan los dones a todos los justos, juntamente con la gracia santificante y las virtudes infusas, existiendo un grado más elevado que no es común a todos.

3. - *Los actos de los dones.*

Como hábitos operativos los dones tienen sus propios actos. Santo Tomás los menciona repetidas veces, empleando los términos « actus », « actus proprios », « actus donorum », « operationes », « apprehensio », « iudicium », etc. Otro término característico es « motus », ya que es el efecto producido en las potencias humanas al ser movidas por Dios⁹⁶. ¿ Estos actos, específicamente distintos de los de cualquier otro hábito infuso, son numericamente distintos de los actos de las virtudes infusas? En otras palabras: ¿ Los actos de los dones pueden existir independientemente de un acto de cualquier virtud sobrenatural de manera que sólo lo sean de los dones y de ningún modo de la virtud?

La posibilidad y el hecho de que un mismo acto sobrenatural pueda ser informado por diversos hábitos infusos están explícitamente afirmados por el Santo⁹⁷.

Los comentaristas del Angélico han tomado posición en sentidos contrarios, y no siempre como consecuencia de una misma línea de pensamiento en la interpretación global de la doctrina general de los dones⁹⁸. Intentaremos demostrar que todo acto de un don es

aliqua quae sunt praeter necessitatem salutis. Sed circa ea quae sunt de necessitate salutis sufficientes instruuntur a Spiritu Sancto... ». - Ib. ad 2um; ad 3um; « Donum intellectus nunquam se subtrahit circa ea quae sunt necessaria ad salutem. Sed circa alia iterum se subtrahit, ut non omnia ad liquidum per intellectum penetrare possint, ad hoc quod superbiae materia subtrahatur ». - Sobre el don de ciencia cfr. I-II,q.68,a.5, ad 1um; ad 2um. - Sobre el don de consejo en la misma línea, II-II,q.52,a.1, ad 2um. Cfr. ibid. a.4,c; ad 1um; ad 2um.

⁹⁶ « Dona respiciunt motionem animae a Spiritu Sancto »: II-II,q.139,a.1,c. - « Dupliciter ex gratuita Dei voluntate homo adiuvatur. Uno modo, in quantum anima hominis movetur a Deo ad aliquid cognoscendum vel volendum vel agendum. Et hoc modo ipse gratuitus effectus in homine non est qualitas, sed motus quidam animae: actus enim moventis in moto est motus ». I-II,q.110,a.2,c. - « Sic ergo intellectuale lumen gratiae ponitur donum intellectus, in quantum intellectus hominis est bene mobilis a Spiritu Sancto. Huius autem motus consideratio in hoc est quod homo apprehendat veritatem circa finem ». II-II,q.8,a.5,c. Cfr. q.19,a.11,c. - « Motio » y « motus » son correlativos, como causa y efecto, acción del principio motor y acto del sujeto movido, gracia actual o inspiración y acto sobrenatural del hombre.

⁹⁷ II-II,q.4,a.3, ad 1um; I-II,q.113,a.4, ad 1um.

⁹⁸ No es nuestro propósito tejer la historia en torno a este punto, impor-

a su vez acto de una virtud sobrenatural, considerandose específicamente distinto en cuanto informado por la virtud y el don.

Dones y virtudes residen en las mismas potencias y tienen la misma materia u objeto material⁹⁹. El objeto formal es el que los especifica, y que de por sí supone una distinta actitud en el sujeto; pues los dones son perfecciones del hombre en cuanto *móvil*, « mobilis, ut mobilis », y nos ordenan a Dios, como principio moviente. Las virtudes sobrenaturales, en cambio, dicen orden a Dios, como fin, inmediato para las teologales y mediato para las morales infusas; y por esta razón se especifican¹⁰⁰.

Ahora bien, en todo acto sobrenatural, ordenado al fin de la eterna bienaventuranza, hay una concurrencia de virtudes infusas y dones. Los textos pertinentes al tema del último fin del hombre y de los medios necesarios para alcanzarlo nos muestran claramente el pensamiento del Doctor Angélico sobre este punto.

La bienaventuranza perfecta del hombre consiste en la visión de la divina esencia; esta visión sobrepasa las facultades naturales no sólo del hombre sino de cualquier naturaleza creada. Solo Dios, que es su misma felicidad, la posee naturalmente. El hombre la alcanza por sus operaciones meritorias, que tienen dos principios: Dios, que eleva y potencia sus facultades y el libre albedrío humano. Tales operaciones meritorias son obras *virtuosas*¹⁰¹.

Estos actos virtuosos necesitan unos principios de los cuales procedan debidamente elevados y proporcionados al fin sobrenatural; los hacen aptos en orden a Dios como objeto, en el conocimiento y en el amor, conformandolos a la naturaleza divina participada.

tante desde luego, pero que nos alejaría de nuestro intento de reflejar primordialmente el pensamiento del Santo expresado en sus textos. Véase una breve referencia a algunos autores en URDANOZ T., O.P. *op.cit.*, p. 465 y s. El P. Urdánóz arguye energicamente que los dones han de tener actos propios y específicos si son realmente hábitos. Pero cabe la posibilidad de que tales actos, numericamente considerados, sean a su vez también actos de otro hábito infuso: esto lo admite en general el Santo, como hemos visto. - El P. Royo Marín O.P. sostiene que dones y virtudes tienen numéricamente el mismo acto: « Porque los dones obran con las virtudes correspondientes acerca de la misma materia. No tienen actos propios independientes de los de las virtudes; no se dan *actos donales* que no sean, a la vez, actos de virtud infusa correspondiente », *op. cit.*, p. 633.

⁹⁹ I-II,q.68,a.4,c; a.7,c.

¹⁰⁰ I-II,q.68,a.1,c. - « Dona Spiritus Sancti ad hoc *pertinent* quod creatura rationalis *movetur* a Deo »: II-II,q.52,a.3,c. - El orden o respecto a la moción divina es la *esencia* de los dones, como hábitos, I-II,q.68,a.6,c. y en tal concepto tienen permanencia en el cielo con distinto objeto material del que tienen en la tierra. - Para las virtudes infusas cfr. I-II,q.62,a.2,c; *Ibid.*, q.63,a.3 y 4.

¹⁰¹ I-II,q.5,a.5,c. - « Unde secundum Philosophum beatitudo est *praemium virtuosarum operationum* »: *ibid.*, a.7,c.

Estos principios son las virtudes teologales y las morales infusas ¹⁰².

El tema lo vuelve a tratar el Santo desde otros dos puntos de vista: la necesidad de la gracia y el mérito, que es efecto de la gracia cooperante. El hombre no puede producir por sus principios naturales obras meritorias proporcionadas a la vida eterna; para ello es necesaria una potencialidad mas elevada que es la virtud de la gracia ¹⁰³. El acto meritorio tiene pues un doble principio: el libre albedrío, del que procede el acto según « su substancia », en su entidad física y natural, por lo que es acto humano y voluntario; el otro principio es la gracia o virtud del Espíritu Santo que da al acto humano todo el valor de mérito « de condigno », en orden a la vida eterna:

« Si autem loquamur de opere meritorio secundum quod procedit ex gratia Spiritus Sancti, sic est meritorium vitae aeternae ex condigno. Sic enim valor meriti attenditur secundum virtutem Spiritus Sancti *moventis nos in vitam aeternam...* » ¹⁰⁴.

La gracia santificante es principio remoto del acto meritorio, y en cuanto tal se llama gracia cooperante ¹⁰⁵. El principio próximo es la caridad principalmente y las demás virtudes, « secundario », en cuanto que son imperadas por ella:

« ...Meritum vitae aeternae primo pertinet ad caritatem: ad alias autem virtutes secundario, secundum quod eorum actus a caritate imperantur » ¹⁰⁶.

Todos estos principios a modo de cualidades accidentales no obran en las potencias humanas como causas eficientes, sino formales. La causalidad eficiente es debida al principio exterior, Dios, que no solamente lo es en la infusión y conservación del hábito sobrenatural, sino tambien en la misma producción del acto, en cuanto nos mueve a obrar en orden al último fin:

« Gratia, secundum quod est qualitas, dicitur agere in animam

¹⁰² I-II,q.62,a.1,c. - Per virtutem perficitur homo ad actus quibus in beatitudinem ordinatur... » - Ibid, a.3,c; q.63,a.3,c; q.110,a.3.

¹⁰³ I-II,q.109,a.5,c. - En este texto no especifica todavia Santo Tomás los distintos elementos que intervienen en la producción del acto meritorio. « Virtus gratiae » abarca la gracia santificante como hábito, las virtudes, hábitos operativos de las potencias, y la gracia actual como acción del principio exterior que nos mueve, Dios. Cfr. q.110,a.2,a.3.

¹⁰⁴ I-II,q.114,a.3,c.

¹⁰⁵ I-II,q.111,a.2,c.

¹⁰⁶ I-II,q.114,a.4,c.

non per modum causae efficientis, sed per modum causae formalis... »¹⁰⁷.

« Actio intellectus et cuiuscumque entis creati dependet a Deo quantum ad duo: uno modo, in quantum ab ipso habet formam per quam agit; alio modo, in quantum *ab ipso movetur* ad agendum¹⁰⁸.

En orden a esta moción divina, causa eficiente del acto sobrenatural junto al libre albedrío humano, disponen los dones del Espíritu Santo y, basandose en este argumento establece el Santo su necesidad como hábitos, según hemos visto anteriormente. Por lo tanto los actos ordenados al fin sobrenatural son tambien actos de los dones; y teniendo en cuenta que la causa principal eficiente de tales actos es Dios, se atribuyen en primer lugar a los dones:

« Actio motoris nunquam attribuitur moto nisi sicut instrumento... »¹⁰⁹.

« Ad finem autem beatitudinis movetur aliquis et appropinquat per *operationes virtutum*; et praecipue per *operationes donorum*, si loquamur de *beatitudine aeterna* ad quam *ratio non sufficit*, sed in eam inducit Spiritus Sanctus, ad cuius obedientiam et sequelam *per dona* perficimur. Et ideo *beatitudines* distinguuntur quidem a virtutibus et donis, non sicut habitus ab eis distincti, sed sicut actus distinguuntur ab habitibus »¹¹⁰.

A lo largo de las cuestiones 69 y 70 se habla de los actos sobrenaturales como debidos a los dones o las virtudes indistintamente:

« Cum enim aliquis incipit proficere in actibus *virtutum et donorum*, potest sperare de eo quod perveniat et ad perfectionem viae et ad perfectionem patriae »¹¹¹.

¹⁰⁷ I-II,q.110,a.2, ad 1um; q.111,a.1, ad 1um; a.2, ad 1um.

¹⁰⁸ I-II,q.109,a.1,c. - « Semper indigemus divino auxilio ad cogitandum quodcumque, in quantum ipse movet intellectum ad agendum: actu enim intelligere aliquid est cogitare »: ibid, ad 3um.

¹⁰⁹ I,q.76,a.1,c.

¹¹⁰ I-II,q.69,a.1,c. - La edición *Summa Theologiae, cura Fratrum eiusdem Ordinis...* Prima Secundae tertia editio B.A.C. Matrini 1962 p. 437 tiene una errata importante, pues transcribe: « Non sicut actus distinguuntur ab habitibus » en lugar de decir: « non sicut *habitus ab eis distincti, sed sicut actus* distinguuntur ab habitibus ». Y en igual errata incurre el texto latino de la edición bilingüe: *Suma Teológica de Sto. Tomás de Aquino, t. V, B.A.C. Madrid 1964 p. 521*, aunque la traducción es fiel al texto de la Leonina.

¹¹¹ I-II,q.69,a.2. - En el artículo 3º explica el Santo la enumeración de las bienaventuranzas según la triple felicidad señalada por los filósofos: la vida voluptuosa, el ejercicio de la vida activa y el de la contemplativa según lo des-

Como conclusión valga este principio general del Angélico:

« Mititas accipitur *pro actu mansuetudinis*; et similiter dicendum est de iustitia et de misericordia. Et quamvis haec videntur *esse virtutes*, attribuuntur donis, quia *etiam* dona perficiunt hominem *circa omnia circa quae* perficiunt virtutes, ut dictum est (q.68,a.2) »¹¹².

En resumen el acto sobrenatural, por razón de su causa final, formal y eficiente, es informado por los dones y virtudes, bajo distintos aspectos, al igual que todas las potencias humanas como sujetos; constando claramente además que tienen la misma materia. De hecho no se puede pensar que ningún acto de conocimiento sobrenatural no tenga al mismo tiempo el asentimiento de la fe, ni ninguno de la prudencia infusa la moción y dirección del don de consejo; y todos son imperados por la virtud de la caridad, que es raíz y forma de todas las virtudes y dones¹¹³.

5. - *La moción divina.*

Es característica y exclusiva de la Suma la definición de los dones del Espíritu Santo en función de la moción divina; es la conclusión del artículo primero y pasa a ser principio sapiencial para todos los demás artículos de la cuestión 68 y en las respectivas de la II-II¹¹⁴.

arrolló ampliamente en las cuestiones 2ª y 3ª. En la adquisición de la felicidad intervienen además de las virtudes infusas y dones, las virtudes adquiridas, ya que la felicidad terrena o natural debe estar subordinada a la celestial. A las virtudes adquiridas se refiere Santo Tomás cuando alude a la regla de la razón que las especifica, según dejó claramente establecido en I-II,q.63,a.2,a.3,a.4. Lo mismo ocurre al hablar de los Frutos del Espíritu Santo. q.70,a.1,c; ad 3um;

¹¹² I-II,q.69,a.1, ad 3um.

¹¹³ « Per potentiam intellectivam homo participat cognitionem divinam *per virtutem dei*; et secundum potentiam voluntatis amorem divinum per virtutem caritatis... »: I-II,q.110,a.4,c; II-II,q.8a.6,c; q.23,a.8,c; q.52,a.2,c; ad 3um; I-II, q. 68,a.8, ad 3um.

¹¹⁴ Esta exclusividad es absoluta. En ninguna otra obra del Santo aparece la definición de los dones en orden a la moción divina; es exclusiva también al resto de sus obras la definición por el modo sobre-humano o divino con el que operan los dones. No queremos tratar aquí de la equivalencia o distinción de ambas fórmulas; creo que va implícita en la del Comentario, « *ex parte rei* », la de la Suma, sobre todo teniendo en cuenta que toda moción es reguladora, como hemos de ver; pero lo que creo que no se puede admitir es el *modo humano* de la virtud de la fe en la Suma, ni de las virtudes morales infusas; a mi parecer es por esto por lo que el Santo abandona en la Suma la fórmula del Comentario, cosa que hizo a toda conciencia, como veremos al final de

Vamos a exponer en primer lugar la terminología usada por el Santo para significar la misma realidad; el contenido de dichos términos que es muy rico y variado; y finalmente intentaremos demostrar que la moción divina a la que disponen los dones es la misma que necesitan las virtudes infusas para producir sus actos, ordenados al fin sobrenatural.

a). *La terminología.*

El término nuevo y más constante en la exposición de la Suma es « *motio* », con el verbo « *movere* » en sus diversas formas y derivados verbales. Aparece aproximadamente ochenta veces y desde luego siempre que se definen los dones. Por el contrario, en el Comentario a las Sentencias y en las demás obras del Santo, en que se habla de estos hábitos, no aparece ni una sola vez. Es continuo su uso desde el artículo 1º de la c. 68. de la I-II, hasta el artículo 5º de la c. 7, de la III. En referencia con el principio motor, que es Dios, se habla de « *motio divina* », « *motio Dei* », « *motio Spiritus Sancti* », o con sentido pasivo; « *motio humanae mentis a Deo* » (II-II, q. 52, a. 3, c.), « *motio animae a Spiritu Sancto* » (II-II, q. 139, a. 1, c.), o se usa el verbo « *moveo* » en sus formas personales en voz activa o pasiva: « *Deus movet* » (II-II, q. 52, a. 1, c.), « *Spiritus Sanctus movet* » (I-II, q. 70, a. 1, ob. 1ª), « *divinitus moveatur (homo)* » (I-II, q. 68, a. 1, c.), « *movetur a Spiritu Sancto* » (I-II, q. 68, a. 4, ad 3um.), o sus participios « *Spiritu Sancto moventi* » (I-II, q. 68, a. 8, c.), « *motae a Spiritu Sancto (potentiae animae)* » (III, q. 7, a. 5, ad lum.).

Cuando se trata del sujeto que recibe la moción, el hombre o las potencias humanas, se encuentra muy frecuentemente el adjetivo verbal « *mobilis* », precisando Santo Tomás que tales potencias son sujetos receptivos de los dones en esa formalidad de ser aptas a la moción divina (I-II, q. 68, a.1, c. bis.; q. 111, a. 4, ad 4um; II-II, q. 8, a. 5, c.; q. 11, a. 9, c. bis; q. 52, a. 1, c.; a. 3, c.; q. 121, a. 1, c.) y por ello es corriente en las definiciones de los dones.

Otro término que emplea el Angélico para significar la moción divina es el de « *instinctus* », aunque con bastante menos frecuencia. Salvo error lo hemos visto 16 veces en la Suma, refiriéndose a los dones¹¹⁵.

nuestro estudio, por lo que deberían seguir su ejemplo cuantos exponen su pensamiento definitivo sobre los dones.

¹¹⁵ Aparece una sola vez en el Comentario: 3,d.35,q.2,a.4,q.1,a.,1ª,c, tratando del don de consejo. Sugiero una posible fuente, tal vez indirectamente recogida, en los cap. 8 y 9 del *Indiculus*; tres son los indicios para esta hipótesis,

Es « *instinctus Dei* » (I-II, q. 68, a. 4, c.) o « *instinctus divinus* » (ib. a. 1, c.; ad lum; ad 3um; ad 4um; a. 2, c.) es un instinto interior (q. 68, a. 1, c.) y superior (ib. a. 2, ad 2um) al instinto de la razón (ib. a. 2 ad 2um) e igual que el término *moción* se atribuye especialmente al Espíritu Santo (I-II, q. 68, a. 2, c; ter; a. 3, c.; a. 5, c; II-II, q. 19, a. 12, c; q. 121, a. 1, c.¹¹⁶).

El instinto es un movimiento, con juicio, hacia el fin, propio de los seres vivos. Si tal juicio no es libre procede el movimiento de un instinto *natural*. De esta manera obran los animales irracionales¹¹⁷. Poseen un conocimiento imperfecto del fin, pues no alcanzan la razón universal de bien, propia de los seres racionales¹¹⁸, y obran bajo el impulso de Dios, como causa primera de todo agente¹¹⁹. En la naturaleza racional el primer movimiento de la voluntad hacia el bien es debido al instinto de un principio moviente exterior, que es Dios, como causa primera, y este instinto es también natural, pero libre, en conformidad a esa misma naturaleza¹²⁰. Se concretiza en el dictamen de la razón, fundamentando y determinando los preceptos de la ley natural¹²¹.

Ya en el orden sobrenatural un instinto divino, en función de ley privada, indujo a los patriarcas del A.T. a determinar ciertas cere-

comunes en ambos textos: la presencia del término « *instictus* »; la cita de *Rom* 8,14; y la alusión expresa a un santo consejo: « ...ut sancta cogitatio, *pium consilium* omnisque motus bonae voluntatis ex Deo sit... ». Cfr. D.134,135. Es un paso fugaz que no tiene influencia ninguna en la definición de los dones ni en toda la exposición del Comentario vuelve a aparecer. Se supone sin embargo que el Santo no conoció este documento hasta el 1259 o 1260: v. E. SCHIL-LEBECKX O.P., *Revelación y Teología*, Salamanca 1969, p. 330. La brevedad del texto del Comentario no ofrece más pistas.

¹¹⁶ A título de curiosidad observamos que el contexto psicológico ha movido al Santo a usar 14 veces la palabra « instinto » en los cinco primeros artículos de la cuestión 68, inducido por el texto aristotélico del « *De Bona Fortuna* », y sólo 2 en las siete cuestiones de la II-II, que abarcan un total de 38 artículos.

¹¹⁷ I,q.83,a.1,c; I-II,q.17,a.2, ad 3um.

¹¹⁸ « Imperfecta autem cognitio [finis] est qua cognoscitur *particulariter* finis et bonum; et talis cognitio est in brutis animalibus. Quorum etiam virtutes appetitivae non sunt imperantes libere; sed secundum naturalem instinctum ad ea, quae apprehenduntur, moventur »: I-II,q.11,a.2,c; q.46,a.4, ad 2um; q.40,a.3,c.

¹¹⁹ I-II,q.1,a.2,c; ad lum; ad 2um; ad 3um; I,q.103,a.1, ad 3um.

¹²⁰ « Unde necesse est ponere quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicuius exterioris moventis... »: I-II,q.9,a.4,c. - « Primus autem voluntatis actus non est ex rationis ordinatione, sed ex instinctu naturae, aut superioris causae »: I-II,q.17,a.5, ad 3um. Cfr. q.9,a.4, ad lum; ad 2um.

¹²¹ I-II,q.100,a.11,c: « Praecepta moralia ex ipso dictamines naturalis rationis efficaciam habent... ». Cfr. ib. ad 2um: « ex vi naturalis instinctus, sicut praecepta moralia superaddita [sunt determinativa praeceptorum decalogi] ».

monias del culto divino¹²², antes de la promulgación de la Ley Mo-sáica; y es el instinto interior de la gracia la esencia misma de la Nueva Ley, no sólo expresada en normas exteriores de conducta, sino operando en el interior del hombre y produciendo los actos salvíficos en conformidad con la Ley Evangélica, que es ley de libertad y de amor¹²³. El instinto interior de Dios invitandonos a creer es el principal motivo para el asentimiento de la fe¹²⁴ y hace auténtica nuestra oración en espíritu y verdad¹²⁵.

Esta riqueza de contenido del término « instinctus » hace preciso el estudio del contexto para fijar el significado concreto en cada caso. Está claro que no designa exclusivamente la moción divina a la que disponen los dones¹²⁶.

Otra palabra que expresa parcialmente el significado de la actuación divina en el alma a través de los dones es « *regula* » o el verbo « *regulare* »¹²⁷.

Por último el verbo « ago » indica también la realidad de la moción divina en citación expresa o alusión de *Rom VIII, 14*¹²⁸.

Cuando la moción divina se concretiza en cada don en particular aparecen otros términos que la expresan en conformidad a la natu-

¹²² « Ante Legem fuerunt quidam viri praecipui propheticis spiritu pollentes, credendum est quod ex instinctu divino, quasi ex quadam privata lege, inducerentur ad aliquem certum modum colendi Deum... »: I-II,q.103,a.1,c.

¹²³ I-II,q.108,a.1,c. - « Lex nova dicitur lex libertatis... quia huiusmodi etiam praecepta vel prohibitiones facit nos libere implere in quantum ex interiori instinctu gratiae ea implemus »: Ib. ad 2um.

¹²⁴ « Ille qui credit habet sufficiens inductivum ad credendum: inducitur enim auctoritate divinae doctrinae miraculis confirmatae, et, quod plus est, interiori instinctu Dei invitantis »: II-II,q.2,a.9, ad 3um. En el cuerpo del artículo queda de manifiesto la identidad del instinto interior con la moción divina que actúa sobre la voluntad del creyente: « ipsum autem credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam ». Cfr. ib.q.6,a.1,c.

¹²⁵ « In spiritu et veritate orat qui ex instinctu Spiritus ad orandum accedit »: II-II,q.83,a.13, ad 1um.

¹²⁶ Ya hemos notado que moción divina e instinto del Espíritu Santo son sinónimos, pudiéndose quizás observar mejor en este segundo término el carácter de interioridad de la moción divina sobre la voluntad humana, de suerte que como autor de ella, Dios la mueve libre y vitalmente, sin dañar ninguno de los elementos que se requieren para que el acto humano sea voluntario y meritorio. Esta identificación está afirmada textualmente en I-II,q.68,a.1, ad 3um. - V. la bibliografía sobre los análisis del instinto en Santo Tomás en SCHILLEBEECKX *op.cit.*, p. 323.

¹²⁷ I-II,q.69,a.1,ob.2^a; (ad 2um); II-II,q.8,a.3,c; ib. ad 1um; ad 2um; ad 3um; q.19,a.7,c; ib. ad 2um; q.45,a.1,c; ib.a.2,c; ad 3um; a.3,c; ad 3um; a.4,c; a.5,c; a.6, ad 3um; q.52,a.2,c. - Digo que expresa « parcialmente » el contenido más complejo de moción porque se refiere únicamente al carácter o aspecto objetivo y especificativo, y por lo tanto formal, de la moción, según veremos más adelante.

¹²⁸ I-II,q.68,a.3,ob.2^a; ad 2um. - III,q.7,a.5,c.

raleza propia del don de que se trata: « dirigere », « illustrare », etc.¹²⁹.

b). *Concepto de moción.*

La idea y realidad de movimiento va implicada en todo ser creado en su esencia, existencia y operationes, en cuanto compuesto de acto y potencia. En todo movimiento podemos distinguir: el principio motor, el sujeto movido, la acción de mover, y la recepción de ella por parte del móvil. Para ser movido, el móvil necesita estar en potencia en relación al término o fin del movimiento, pues mover es precisamente reducir una cosa de la potencia al acto:

« In tantum aliquid indiget moveri ab aliquo, in quantum est in potentia ad plura: oportet enim ut id quod est in potentia, reducat ad actum per aliquid quod est in actu et *hoc est movere* »¹³⁰.

Esta potencialidad es doble: en orden a la acción misma y en orden a su objeto; la primera, en relación con el ejercicio de la potencia o sujeto; « motio quoad exercitium », o « ex parte subiecti »; la segunda, como es en orden al objeto del acto que es el que lo especifica, se llama « motio quoad specificationem » o « ex parte obiecti ». Este doble aspecto de la moción se da siempre en todo movimiento, pues cuando actúa una potencia lo hace inevitablemente en orden a un objeto:

« Dupliciter autem aliqua vis animae invenitur esse in potentia ad diversa: uno modo, quantum *ad agere et non agere*; alio modo, quantum ad agere *hoc vel illud*. Sicut visus quandoque videt actu, et quandoque non videt; et quandoque videt album, et quandoque videt nigrum. Indiget igitur movente quantum *ad duo*: scilicet quantum ad exercitium vel usum actus; et quantum ad determinationem actus. Quorum primum est ex parte subiecti, quod quandoque invenitur agens, quandoque non agens: aliud autem est ex parte obiecti, secundum quod specificatur actus »¹³¹.

En el hombre existen dos potencias racionales: el entendimien-

¹²⁹ I-II,q.68,a.4, ad 5um; II-II,q.52,a.1, ad lum; a.2,ob.3a; a.3, ad 2um; ad 3um. - Instruere: II-II,q.8,a.4, ad lum; q.52,a.1, ad 3um; a.3,c. II-II,q.8,a.4,c; a.5, ad 2um; deducere: q.8,a.5, ad lum; q.139,a.1,c.

¹³⁰ I-II,q.9,a.1,c.; I,q.75,a.1, ad lum.

¹³¹ I-II,q.9,a.1,c.

to y la voluntad. En orden a la moción « quoad exercitium »: la voluntad se mueve a sí misma, al entendimiento y a las potencias inferiores, que son racionales por participación. En orden a la especificación del acto es el entendimiento el que mueve a la voluntad, y a través de ella a las potencias apetitivas inferiores¹³².

El Santo ha compendiado la materia de tres artículos en este breve texto:

« Voluntas movet intellectum quantum ad exercitium actus: quia et ipsum verum quod est perfectio intellectus continetur sub universali bono ut quoddam bonum particulare. Sed quantum ad determinationem actus, quod est ex parte obiecti, intellectus movet voluntatem: quia et ipsum bonum apprehenditur secundum quandam specialem rationem comprehensam sub universali ratione veri »¹³³.

En toda operación humana intervienen de este modo las dos potencias, aunque ellas y sus actos sean específicamente diversos, dándose una recíproca moción, aunque de diferente naturaleza y por lo mismo compatibles.

Todo esto se aplica rigurosamente a la moción de Dios sobre la creatura racional. El solamente puede mover la voluntad humana al acto, « ex parte subiecti », porque es causa de ella en toda la extensión de su ser¹³⁴. Se distingue una moción divina, que actúa las potencias humanas en orden al fin natural del hombre, de otra, sobrenatural, necesaria en todo acto ordenado a la eterna bienaventuranza; esta última se llama « motio per gratiam », de la que trata de una manera especial a partir de la cuestión 109 de la I-II, el tratado tomista de la gracia.

Pero la moción divina sobrenatural, no es únicamente moción « quoad exercitium; Dios es causa también de la perfección del acto, en cuanto determinado por su objeto; por lo mismo la moción divina es determinante y reguladora. La cosa es tan clara en la Moral de Santo Tomás que creemos que un solo texto aducido será suficiente; en el orden puramente humano tiene la moción de la razón esta función reguladora y sobre este punto son fundamentales los artículos 3º y 4º de la cuestión 19 de la I-II¹³⁵. La bondad de la voluntad depende propiamente de su objeto, que le es propuesto por la razón,

¹³² Ibid. a.1,a.2,a.3.

¹³³ Ibid. a.1, ad 3um.

¹³⁴ Ibid. a.4;a.6.

¹³⁵ A.3º: « Utrum bonitas voluntatis dependeat ex ratione ». A.4º: « Utrum bonitas voluntatis dependeat ex lege aeterna ».

pues el bien aprehendido por el entendimiento es el objeto proporcionado o adecuado a la voluntad; de esta manera la bondad de la voluntad depende de la razón¹³⁶, y en consecuencia la razón es *regla* de la voluntad humana y de sus actos¹³⁷. Esta función reguladora se identifica con la moción « quoad specificationem del entendimiento sobre la voluntad¹³⁸.

En un plano superior el Espíritu Santo mueve y regula los actos humanos actuando por el don de consejo sobre la virtud de la prudencia, principio regulador inferior de las acciones humanas:

« Principium *motivum* inferius praecipue adiuatur et perficitur per hoc quod movetur a superiori *motivo* principio; sicut corpus in hoc quod movetur a spiritu. Manifestum est autem quod *rectitudo* rationis humanae comparatur ad rationem divinam sicut principium *motivum* inferius ad superius; ratio enim aeterna est *suprema regula* omnis humanae rectitudinis. Et ideo prudentia, quae importat rectitudinem rationis, maxime perficitur et iuvatur secundum quod *regulatur* et *movetur* a Spiritu Sancto. Quod pertinet ad donum consilii, ut dictum est »¹³⁹.

Es evidente que se trata de una moción reguladora, pues cuando el Santo quiere probar que la razón humana es comparable a la razón divina (« ad rationem divinam ») como un principio moviente inferior a otro superior, el argumento se basa en que esta razón divina y eterna es la regla suprema de toda humana rectitud. Posteriormente une « regulatur » y « movetur » indicando que el Espíritu Santo mueve al hombre, regulando sus acciones.

Precisamente esta función reguladora de la moción divina es lo que nos va a servir de base y argumento para demostrar el punto siguiente.

c). *La moción divina a la que disponen los dones es la misma que necesitan las virtudes infusas para producir sus actos.*

Quiero hacer notar previamente que al hablar el Santo de las virtudes infusas y referirse a la moción divina que precisan para su actuación la terminología que usa lo mismo en las cuestiones a ellas dedicadas que en las últimas de la I-II, es idéntica a la empleada al tratar de los dones. Bajo el punto de vista terminológico no hay el

¹³⁶ I-II, q. 19, a. 3, c.

¹³⁷ I-II, q. 19, a. 4, c.

¹³⁸ I-II, q. 19, a. 3, ob. 3^a et ad 3^{um}.

¹³⁹ II-II, q. 52, a. 2, c.

menor fundamento para idear mociones distintas para los dones y virtudes sobrenaturales. Porque el hecho se observa facilmente y por no agobiar al lector prescindimos de la comprobación textual, citando unicamente un texto para cada una de las virtudes teologales.

El acto principal de la fe, el asentimiento, tiene por causa a Dios que mueve interiormente las potencias humanas de las que procede dicho acto:

« Quia cum homo assentiendo his quae sunt fidei elevetur supra naturam suam oportet quod hoc insit ei ex *supernaturali principio* interius *movente*, quod est *Deus*. Et ideo fides quantum ad assensum, qui est principales actus fidei, est a Deo interius *movente per gratiam* »¹⁴⁰.

La esperanza tiene naturaleza y categoría de virtud teologal precisamente porque *nos une* a Dios, como a *regla suprema* en cuanto es primera causa eficiente y última causa final de nuestros actos sobrenaturales:

« Spes habet rationem virtutis ex hoc quod attingit *supremam regulam* humanorum actuum; quam attingit et sicut primam causam efficientem, in quantum *eius auxilio* innititur; et sicut ultimam causam finalem, in quantum in eius fruitione beatitudinem expectat »¹⁴¹.

Queriendo demostrar contra la opinión de Pedro Lombardo que la caridad es un hábito sobrenatural, asienta el Angélico los principios de la doble causalidad, divina y humana, que se da en todo acto sobrenatural y en especial en el acto de amor:

« Non enim motus caritatis ita procedit a *Spiritu Sancto movente* humanam mentem quod humana mens *sit mota* tantum et nullo modo sit principium huius motus, sicut cum aliquod corpus movetur ab aliquo exteriori *movente*. Hoc enim est contra rationem voluntarii... »¹⁴².

¹⁴⁰ II-II,q.6,a.1,c. - « Principalis et propria causa fidei est id quod *interius movet* ad assentiendum »: ib. ad 1um.

¹⁴¹ II-II,q.17,a.5,c. - « Similiter principalis causa agens est primum agens... Non licet sperare de aliquo homine vel de aliqua creatura, sicut de prima causa *movente* in beatitudinem »: ib,a.4.

¹⁴² II-II,q.23,a.2,c. - « Similiter etiam non potest dici quod sic *moveat* Spiritus Sanctus voluntatem ad actum diligendi, sicut movetur instrumentum, quod etsi sit principium actus, non tamen est ipso agere vel non agere. Sic enim etiam tolleretur ratio voluntarii, et excluderetur ratio meriti »: ib. - Cfr. I-II, q.68,a.3, ad 2um, donde se arguye lo mismo, referente a la moción divina, a la

Si, pues, la terminología es la misma, sólo el contexto puede servirnos de base para resolver la cuestión si es idéntica o no la moción divina en orden a la cual perfeccionan los dones y la que necesitan las virtudes. Cuestión que no se plantea expresamente el Santo y puede ser esto un indicio de que tal distinción no existía en su mente tan precisa y meticulosa ante todo problema.

Vamos a examinar brevemente algunas interpretaciones modernas sobre este punto, exponiendo a continuación los argumentos textuales por los que no estamos de acuerdo con ellas.

A) *Teoría del P. Raymond O.P.*

Algunos autores no sólo afirman que Santo Tomás distingue dos clases de mociones divinas, sino que pretenden que el Santo Doctor les ha dado términos diversos para nombrarlas. Unos llaman a la moción de las virtudes sobrenaturales, *moción ordinaria*; a la de los dones moción *extraordinaria*; otros, moción *común* y moción *especial*; moción con *forma humana* y moción con *forma divina*; o como prefieren otros, moción divina al *modo humano* y moción divina al *modo divino*; finalmente el P. Raymond, de quien recogemos estos datos, afirma que cuando Santo Tomás contrapone la moción de los dones a la moción de la razón, denomina a la primera « motio divina » o « instinctus Spiritus Sancti »; mientras que si contrapone la moción de los dones a la de las virtudes infusas, a ésta la llama simplemente « motio divina » y a la de los dones la denomina « Instinctus »:

« Sans doute, quand nôtre Docteur parle des deux moteurs de nos actes: la raison et Dieu, il dit: « La motion de l'Esprit-Saint » sans préciser: ce n'est pas nécessaire. Mais quand il distingue dans un même acte la motion divine qui s'exerce « modo humano » de la motion divine « au mode surhumain », il appelle toujours la première « motion », la deuxième « inspiration ou instinct ». C'est logique, puisqu'il distingue les réalités dont les mots sont les signes... L'art. II (q68) semble très explicite. Il est dit que les vertus, sous l'influence de la raison, ne peuvent, avec la seule motion ordinaire de Dieu, atteindre la fin surnaturelle: il leur faut l'autre motion divine. Il y aura donc alors *trois motions*, et en effet Saint Thomas conclut: « Non sufficit

que disponen los dones; I-II,q.114,a.4,c. - « Tripliciter ergo possumus considerare caritatem. Uno modo ex parte Spiritus Sancti *moventis* animam ad diligendum Deum... »: II-II,q.24,a.11,c.

ipsa motio rationis, nisi desuper adsit instinctus ET motio Spiritus Sancti (et, non pas vel, seu) »¹⁴³.

Crítica. De la última denominación nos vamos a ocupar en seguida. De las anteriores hay que decir que no se encuentra ninguna textualmente en el Santo. Algunas se han formado con la mezcla de fórmulas del Comentario y de la Suma, pues aún no había aparecido el estudio del P. De Guibert advirtiéndolo el cambio radical de fórmulas en ambas obras¹⁴⁴. La única que aparece en el Santo, la *moción común y especial*, se refiere, la primera a la *moción universal* en toda creatura, y la segunda a la *moción divina* por la gracia, como veremos en el punto siguiente.

En cuanto a los términos « motio » e « instinctus », a mi parecer, son sinónimos en todos los textos donde Santo Tomás se refiere en un sentido cualquiera a la *moción divina*. En primer lugar el término « instinctus » no está reservado a la *moción divina*; el Angélico lo usa muchas veces para designar la *moción* o el imperio de la razón. En segundo lugar « instinctus » significa una *moción divina* tanto de orden natural como sobrenatural. Para el primer caso puede verse I-II, q. 9, a. 4, c; a. 5, ad 2um; ad 3um. Para el segundo caso cfr. II-II, q. 2, a. 9, ad 3um: el *instinto interior divino* que nos invita al asentimiento de la fe. Por lo demás en el texto citado por el P. Raymond, de donde deduce la existencia de tres *mociones*, una humana y dos divinas, el « ET » tiene valor de « vel » o « seu »; basta leer las respuestas « ad tertium » de los art. 1º y 2º:

« Similiter autem donum, prout distinguitur a virtute infusa, potest dici id quod datur a Deo in ordine ad MOTIONEM ipsius; quod scilicet facit hominem bene sequentem SUOS INSTINCTUS »¹⁴⁵.

Términos sinónimos « motionem » e « instinctus » y precisamente en un texto donde distingue los dones de las virtudes *infusas*.

B) *interpretación del P. Garrigou-Lagrange.*

Uno de los más insignes defensores de los que sostienen que la *moción divina* a la que disponen los dones es distinta a la que ne-

¹⁴³ RAYMOND L. O.P., *Les dons du Saint-Esprit en général.* - Etude métaphisique et psychologique, en *Revue Thomiste*, 21 (1913) 406-418.

¹⁴⁴ DE GUIBERT J., S.J. *Dons du Saint-Esprit et mode d'agir « ultra-humain » d'après Saint Thomas*, en *R.A.M.* 3 (1922) 394-411.

¹⁴⁵ I-II, q. 68, a. 1, ad 3um.

cesitan las virtudes sobrenaturales para producir sus actos es el P. Garrigou-Lagrange, que publicó un estudio, repetidas veces editado, donde examina la cuestión expresamente¹⁴⁶. Su intento es:

« Ostendere quod iuxta Sanctum Thomam, *specialis inspiratio Spiritus Sancti, cui per dona dociles efficitur, differt omnino a gratia actuali communi, quae necessaria est ad exercitium virtutum infusarum* »¹⁴⁷.

Santo Tomás distingue, prosigue el autor, tres modos de moción divina, tanto en el orden natural, como en el sobrenatural. Estos tres modos se hallan sintentizados en el siguiente esprema:

« Mens nostra movetur a Deo:

I. - In ordine naturali:

- 1) ad beatitudinem in communi
- 2) ad sese determinandum ad tale bonum verum vel ad tale bonum apparens
- 3) per specialem inspirationem, v.gr. in genere philosophico, in genere poetico, etc.

II. - In ordine supernaturali:

- 1) ad se convertendum ad Deum, finem ultimum supernaturalem
- 2) ad sese determinandum ad exercitium virtutum infusarum
- 3) per specialem inspirationem, cui per dona dociles efficitur ».

Naturalmente este esquema no se encuentra en Santo Tomás. Sin embargo, según el P. Garrigou-Lagrange, sus elementos componentes se hallan contenidos en los siguientes textos: I-II, q. 9, a. 6, ad 3um; q. 68, a. 2; a. 3; q. 109, a. 1; a. 2; a. 6; a. 9; q. 111, a. 2; *De Veritate*, q. 24, a. 15. El primer modo de moción divina es anterior a toda deliberación; el segundo es posterior o la acompaña; el tercero es sobre toda deliberación. Esto se efectúa tanto en el orden na-

¹⁴⁶ GARRIGOU-LAGRANGE R., O.P. *Principes fondamentaux de la mystique selon Saint Thomas. L'inspiration spéciale du Saint-Esprit et le progrès de la charité, en La Vie Spirituelle*, 8 (1923) 417-446. Artículo incluido en su obra: *Perfection Chretienne et Contemplation* » 2 éd. Saint-Maximin 1923, v.1,p.353-385; y traducido al latín aparece en *Xenia Thomistica II*, Romae 1925 p. 211-232. Citamos por esta última.

¹⁴⁷ Xen. Thom. II, 212.

tural como en el sobrenatural. El autor cita un texto donde cree encontrar cuanto afirma:

« Sufficiat hic transcribere primum horum textum, qui, ut infra videbimus, explicatur per alios subsequentes textus, quamvis hoc nonnulli videantur ignorare; « Deus movet voluntatem hominis, ait S. Thomas, sicut *universalis* motor ad *universalem* obiectum voluntatis, quod est bonum, et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle; sed homo per rationem se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apprens bonum. Sed tamen interdum *specialiter* Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his quos *movet per gratiam*, ut infra (q109,a.2;a.6;q.111,a.2) dicitur »¹⁴⁸.

El « *specialiter* », subrayado por él, se refiere, según el ilustre dominico, a la *moción especial* sobrenatural de los dones.

Critica. El texto, citado por el autor como punto de partida para su interpretación, no da fundamento a una distinción entre dos mociones divinas sobrenaturales, una para los dones y otra para las virtudes infusas. Ni el adverbio « *specialiter* », ni la expresión « *movet per gratiam* », justifican tal interpretación. Las dos primeras mociones de que habla el Santo en este lugar son *comunes* a todo acto de la voluntad; *todos* los hombres son movidos por Dios, tanto en orden al objeto universal de la voluntad, como a un objeto particular, que puede ser un bien real o aparente; se trata por tanto de una *moción común* a todo ser humano, cuando su voluntad actúa; la tercera *moción* de la voluntad humana por parte de Dios a un objeto determinado, que es siempre un bien real (en contraposición a la posibilidad que queda en la segunda *moción* a moverse hacia un bien aparente, por la libre determinación humana), es una *moción especial*; porque *no es común* a todos los hombres, sino propia de aquellos a los que Dios mueve por su gracia. El Santo usa la palabra « *specialis* » en general al designar un elemento *sobrenatural*, en contraposición a otro natural, común a todas las creaturas.

Así, por ejemplo, la Inhabitación de la Santísima Trinidad en el alma de los justos es una presencia *especial*, en relación a la presencia de inmensidad, que es *común* a todos los seres creados:

« Est enim *communis* modus quo Deus est in *omnibus* rebus per essentiam, potentiam et praesentiam, sicut causa in effectibus participantibus bonitatem *ipsius*. Super istum modum autem

¹⁴⁸ Ibid. p. 213.

communem, est unus *specialis*, qui convenit creaturae rationali, in qua Deus dicitur esse sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante »¹⁴⁹.

Hablando en otro lugar del amor de Dios a la creatura distingue tambien un amor común de otro especial, que equivalen como en el caso anterior, a un amor natural (que produce en ella bienes naturales) y a otro sobrenatural:

« Et secundum huiusmodi boni differentiam, differens consideratur dilectio Dei ad creaturam. Una quidem *communis*, secundum quam esse *naturale* rebus creatis largitur. Alia autem est *dilectio specialis*, secundum quam trahit creaturam rationalem supra conditionem naturae, ad participationem divini boni »¹⁵⁰.

Dios mueve todas las cosas hacia Sí, como a fin último de todas ellas. Pero a los justos los atrae como a fin *especial*:

« Sed homines justos convertit ad seipsum sicut ad *specialem* finem, quem intendunt et cui cupiunt adherere sicut bono proprio »¹⁵¹.

La gracia santificante, fundamento de toda la vida sobrenatural, es un bien especial, efecto del amor sobrenatural de Dios para con el hombre:

« Dilectio Dei est causativa boni quod in nobis est, sicut dilectio hominis provocatur et causatur ex aliquo bono quod in dilecto est. Sed homo provocatur ad *specialiter* aliquem diligendum propter aliquod *speciale* bonum in dilecto praeexistens. Ergo, ubi ponitur *specialis* dilectio Dei ad hominem, oportet quod consequenter ponatur aliquod *speciale* bonum homini a Deo collatum. Quum igitur, secundum praedicta, *gratia gratum* faciens designet *specialem* dilectionem Dei ad hominem, oportet quod aliqua *specialis* bonitas et perfectio per hoc homini inesse designetur »¹⁵².

En todos estos textos se trata de una entidad o elemento perteneciente al orden sobrenatural, que es llamado especial, con respecto a otro común, perteneciente al orden natural.

¹⁴⁹ I,q.43,a.8,c.

¹⁵⁰ I-II,q.110,a.1,c.

¹⁵¹ I-II,q.109,a.6,c.

¹⁵² S.C.G. III,c.150.

Por lo tanto *moción especial* es sinónimo de *moción sobrenatural* y el Santo, en el texto citado, la contrapone a las mociones comunes a todo ser creado y en concreto a las que necesita la voluntad humana en el ámbito de su actuación natural¹⁵³.

La locución « *movet per gratiam* » se refiere en general a toda *moción divina sobrenatural*, sin ninguna significación especial para la *moción* a la que disponen los dones.

En I-II, q. 68, a. 2, como ya hemos visto, se habla únicamente de dos mociones, la de la razón y la del Espíritu Santo; « *non sufficit instinctus rationis, sed est necessarius Spiritus Sancti instinctus...* ».

C) Interpretación del P. Llamera O.P.

El pensamiento del P. Llamera sobre esta cuestión lo recogemos de dos artículos suyos, aparecidos en « *Revista Española de Teología* »¹⁵⁴.

Define la *moción divina* en general y la *sobrenatural*:

« Este influjo de Dios perfectivo y aplicativo de las formas operativas a obrar en orden y conformidad a su fin, es lo que llamamos, en general, acción o *moción de Dios*, y en el orden sobrenatural *gracia actual divina* »¹⁵⁵.

Esta *gracia actual* se subdivide, en orden al fin sobrenatural, según se alcance al modo humano, actualizando las virtudes infusas, o al modo divino, actualizando los dones del Espíritu Santo:

« En la vida de la gracia hay, pues, dos clases de disposiciones, de mociones y de principios moventes:

a) En orden al fin sobrenatural, alcanzado al modo humano de entender y de querer, la disposición son las virtudes infusas; la *moción* es la *gracia actual* virtudinal, y el principio movente es la razón.

¹⁵³ El P. LADRILLE G. S.D.B., estudiando la *moción divina* bajo otro punto de vista de nuestro, el de su necesidad para la conversión, ha llegado a las mismas conclusiones en estas dos afirmaciones: la *moción divina especial* es toda *moción de orden sobrenatural*; la *moción divina*, a la cual disponen los dones, se requiere para cada acto sobrenatural del justo. Cfr. op. cit. 68 s.

¹⁵⁴ LLAMERA M., O.P. *La vida sobrenatural y la acción del Espíritu Santo*, en R.E.T. 7 (1947) 423-481. - *Unidad de la teología de los dones según Santo Tomás* en R.E.T. 15 (1955) 3-66; 217-270.

¹⁵⁵ Op.cit. I, p. 475.

b) En orden al Fin sobrenatural, alcanzado según sus exigencias supraracionales o divinas, la disposición son los dones; la moción es la gracia donal, y el principio movente es el Espíritu Santo.

Es la doctrina del Angélico Maestro:

« in ordine ad finem supernaturalem, ad quem *ratio movet*, secundum quod est aliquid et imperfecte informata per virtutes theologicas, non sufficit ipsa motio rationis, nisi desuper adsit instinctus et motio Spiritus Sancti ».

Y también: « Per virtutes theologicas non ita perficitur homo in ordine ad finem ultimum, quin semper indigeat moveri quodam superiori instinctu Spiritus Sancti »¹⁵⁶.

La gracia actual divina en el alma justa es, pues, doble: *virtudinal* y *donal*.

a) *Gracia actual virtudinal* es el influjo divino que ayuda al hombre en el ejercicio de las virtudes cristianas, bajo el régimen de la razón. Es la gracia que anima la vida ascética.

b) *Gracia actual donal* es el influjo superior divino que actúa mediante los dones las virtudes cristianas, bajo el régimen del Espíritu Santo. Es la gracia que vivifica la vida mística »¹⁵⁷.

Crítica. Desde luego los términos gracia actual *virtudinal* y gracia actual *donal* no se encuentran literalmente en Santo Tomás y eso que dedicó toda la cuestión 111 de la I-II a la división de la gracia; y no debe tener otros equivalentes cuando no los he visto empleados por nadie, pues lo normal sería usar los suyos al tratar de expresar su pensamiento. Pero pongámonos en la hipótesis de que, aunque no las designe con nombres distintos, admite en realidad el Santo la moción divina *virtudinal* y la moción *donal*, como distintas. Dos textos cita el P. Llamera para confirmar su posición: « ad quem *ratio movet* secundum quod est... » En todo acto sobrenatural hay dos principios en la línea de la causalidad eficiente, Dios y la razón o potencias humanas. Dios, en cuanto principio, le da al acto todo lo que tiene de sobrenatural; la razón le da todo lo que tiene de humano y voluntario y en consecuencia, en lo que le corresponde, de meritatorio. Las virtudes, como cualidades, sólo le proporcionan la causalidad formal, expresada siempre por la preposición « secundum », que significa en este caso, conforme, proporcionado. Por lo mismo afirma el Santo inmediatamente: « non sufficit *ipsa motio rationis* »; la *misma* moción de la razón que es suficiente en orden al fin natural, no es suficiente en orden al fin sobrenatural, « nisi *desuper* adsit

¹⁵⁶ Ibid. p. 476. Cita: I-II,q.68,a.2,c; ad 2um.

¹⁵⁷ Ibid. p. 477.

instictus et motio S.S.»; expresiones equivalentes a las que emplea al comienzo del artículo: « Unde in his in quibus non sufficit *instinctus rationis*, sed est necessarius Spiritus Sancti instinctus... ». En tal caso « *instinctus rationis* » significaría una gracia actual... El P. Raymond, al menos, intentó encontrar la presencia de una gracia actual « ordinaria » en el uso del término « *motio* », como distinto al de « *instinctus* ».

El otro texto citado es la respuesta *ad 2um*, donde se afirma la necesidad que tiene siempre el hombre de ser movido por Dios, aunque esté perfeccionado por las virtudes teologales y morales. Ni la objeción 2º ni su respuesta, hablan de otra moción divina que no sea la de los dones. Y no dando tales virtudes, como hábitos que son, otra causalidad que la formal, evidentemente se hace necesaria *siempre* la moción divina, como causa eficiente, porque ese es el intento del Santo: demostrar la necesidad de la moción divina sobrenatural, cuando no es suficiente la moción de la razón, esto es en orden al fin sobrenatural, cuestión que se plantea en idénticos términos en la q. 109, a. 9, donde dice:

« Quantum igitur ad primum auxilii modum [gratia ut habituale donum] homo in gratia existens non indiget alio auxilio gratiae quasi aliquo alio *habitu infuso*. Indiget tamen auxilio gratiae secundum alium modum, ut scilicet a *Deo moveatur* ad recte agendum »¹⁵⁸.

Afirma también el P. Llamera que en orden al fin sobrenatural, alcanzado « *al modo humano* » el *principio moviente es la razón*. Veamos, según el Santo, lo que corresponde a cada uno de los principios que intervienen en todo acto sobrenatural. El primero es Dios y de El dice en la introducción al tratado de la gracia:

« Consequenter considerandum est de exteriori principio humanorum actuum, scilicet de *Deo*, prout ab ipso *per gratiam* adiuvamur ad recte agendum »¹⁵⁹.

El segundo principio es el hombre y de él dice en el prólogo a la I-II:

« ...restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, se-

¹⁵⁸ Cfr. ib. ad 2um. Insistiendo en la terminología, mal se puede llamar a la gracia actual, moción de la razón cristiana o de la razón iluminada por la fe, porque es ajena a Santo Tomás que la denomina simplemente moción divina; el riesgo es, como sucede, que se citen textos, que hablan de la moción natural de la razón como si se refirieran a la gracia actual.

¹⁵⁹ I-II, q. 109, Intr.

cundum quod *et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem* »¹⁶⁰.

Esto es lo que puede dar de sí el hombre en el orden sobrenatural. Toda la dirección, movimiento y facultad, y en general todo lo que sea entidad sobrenatural se le debe a Dios, principio exterior de sus acciones, y en orden a tal principio justifica el Santo la existencia de los dones desde el primer artículo de la cuestión 68.

Posteriormente el P. Llamera ha vuelto a tratar el tema sobre la duplicidad de la moción divina. Partiendo de que la moción divina es reguladora, en su aspecto objetivo « *motio quoad specificationem* », propone tres regulaciones divinas sobre la actividad humana: 1ª la regulación divina natural, que se efectúa por la razón en orden al fin natural, en el acto de la virtud adquirida de la prudencia, que es el imperio, sobre las demás virtudes morales adquiridas; 2ª la regulación divina racional de la vida sobrenatural, en el ejercicio de las virtudes infusas; 3ª la regulación divina inmediata o pneumática de nuestra vida sobrenatural, por los dones del Espíritu Santo.

Sobre la segunda regulación presenta el P. Llamera las siguientes proposiciones:

« Dada su condición supraracional y divina, a las virtudes teologales corresponde una regulación divina y no una regulación racional »¹⁶¹.

« Tampoco las morales infusas, subordinadas a las teologales, tienen por regla adecuada a la razón humana »¹⁶².

« Aunque de suyo corresponde a las virtudes sobrenaturales una regulación directa divina tienen, no obstante, por la condición peculiar del hombre, una regulación racional inadecuada e imperfecta »¹⁶³.

El P. Llamera hace un esfuerzo exegético notable para concordar los textos tomistas, que atribuyen a las virtudes infusas una regulación divina, y los que, a su parecer, les atribuyen una regulación racional. La clave de la solución es que la regla de las virtudes infusas es *la razón cristiana* » o « la razón iluminada por la fe », es decir, « iustrada (la razón) por la luz de la gracia mediante las virtudes sobrenaturales, particularmente de la fe y de la prudencia infusa ». El autor tiene conciencia de lo complicado del tema y él

¹⁶⁰ I-II, Prol.

¹⁶¹ Op.cit., II, p. 237.

¹⁶² Ibid. p. 238.

¹⁶³ Ibid. p. 240.

mismo se plantea diversas dificultades para salir al paso de posibles objeciones; la primera, la distinción específica entre virtudes adquiridas e infusas, establecida por el Angélico por la diferente regla, humana o divina. Tal dificultad se resuelve por la distinta « luz » con que regula las acciones humanas la prudencia adquirida o la infusa, pero siempre es la razón la que regula. Nosotros suponemos que también interviene la gracia actual virtudinal. En otra dificultad se plantea la cuestión del modo divino o humano de las virtudes sobrenaturales, que depende, como es sabido, de la diversa regla que se aplique. El P. Llamera admite un doble sentido correlativo en el concepto de modo:

« Uno subjetivo, causal, funcional o psicológico; otro objetivo, efectivo, especificativo y moral. En la primera acepción significa las condiciones de la actividad reguladora o modificadora, por ejemplo, las condiciones racionales del conocer y del querer en la actuación dictaminadora o reguladora de la razón. Así, decimos que el modo es humano en esta función cuando se verifica *por los trámites normales* de la psicología racional humana¹⁶⁴. En la segunda acepción el modo significa el resultado de tal regulación en cuanto es efecto comensurado a las condiciones de la dictaminación. El modo así entendido es el medio objetivo determinado por la razón. Y lo llamamos humano, cuando fue tal la regulación o *modificación* »¹⁶⁵.

Las virtudes adquiridas tienen modo humano en ambos sentidos. Las infusas tienen modo humano según el primer sentido, y divino según el segundo. Los dones, modo divino en los dos sentidos¹⁶⁶.

Esta distinta regulación divina, la racional y la pneumática, especifica a las virtudes infusas y a los dones:

« Puesto que la *moción racional*¹⁶⁷ y la *moción pneumática*, como ya vimos, no son meramente subjetivas o activas, sino objetivas y formalizantes, la verdad y el bien sobrenatural es objeto formalmente distinto de la operación, bajo la regulación del dictamen racional y bajo la regulación del instinto divino. Lo divino alcanzado *por el esfuerzo* de la razón cristiana¹⁶⁸ y captado por

¹⁶⁴ El subrayado es nuestro.

¹⁶⁵ Op.cit. II, p. 247.

¹⁶⁶ Ibid. - El P. Llamera no llega a afirmar que las virtudes infusas tengan dos modos, divino y humano, pero parece difícil evitar esta consecuencia.

¹⁶⁷ El subrayado es nuestro.

¹⁶⁸ ¿No era divino el modo de las virtudes infusas según la segunda acepción?

la ilustración pneumática, constituye el objeto formal respectivo de virtudes y dones. Son, pues, específicamente distintos por la moción *regulativa racional* y por la *moción regulativa divina* »¹⁶⁹.

Crítica. Voy a exponer brevemente los reparos que encuentro a la interpretación del P. Llamara¹⁷⁰. Creo que no se puede admitir una regulación racional en las virtudes infusas, incluso con las salvedades aducidas. Los textos, que al parecer, inclinan al autor en favor de dicha regulación, no tienen tal sentido o se refieren a las virtudes adquiridas, como haré notar en las páginas siguientes.

Creo también que exponiendo la doctrina de la Suma no se puede usar la fórmula de « modo humano » o « modo divino », evitada cuidadosamente por el Santo en su última exposición. Y la evita, no porque los dones no sigan teniendo « modo divino », sino porque la virtud teologal de la fe, a la se atribuía « modo humano » en el comentario y textos anteriores a la Suma, en esta obra ya no lo tiene, como veremos también más adelante. Por lo mismo la fe, con las otras dos virtudes teologales, es superior a los dones, posición contraria a la mantenida en su obra juvenil, donde se fundamenta la distinción de los dones precisamente en la superioridad, por razón del modo, de ellos sobre todas las virtudes: « Cum donum *non sit supra virtutem* nisi de ratione modi »¹⁷¹. Un cambio tal en el principio de superioridad debe tener un fundamento y unas consecuencias en un teólogo como Santo Tomás, y se debe reflexionar sobre ello.

Cuando explica el P. Llamera el concepto de modo humano en su primera acepción, en cuanto que se verifica « por los trámites normales de la psicología humana », parece afirmar que en el modo divino de los dones se actúa fuera o por encima de esos « trámites normales ». Anormalidad psicológica perfectamente observada en todos los justos al actuar la moción divina pneumática: ¿Y no sería esto algo más que un indicio para que fueran conscientes de su estado en gracia?

Partiendo del principio de que la regla de los actos humanos es doble, la razón y la Ley Eterna o Dios mismo, intentaremos demostrar que la primera es propia y exclusiva de las virtudes adquiridas; la segunda es común a todos los hábitos infusos y son precisamente las virtudes teologales las que regulan a los dones. La unicidad de regla demuestra la unicidad de moción divina, sin implicar esto su distinción específica, que consta claramente en la misma definición que de todos estos hábitos sobrenaturales da el Angélico.

¹⁶⁹ Op.cit. II, p. 266.

¹⁷⁰ En parecidos términos interpretan al Santo el P. Urdanoz, *op.cit.* p. 469-472; y el P. Royo Marín, *op.cit.* p. 131-133.

¹⁷¹ 3,d.34,q.1,a.1, ad 5um.

D) *El principio de la « doble » regla de los actos humanos.*

Este principio lo expone el Santo al tratar de la bondad y malicia de los actos humanos y lo aplica en numerosos textos al hablar de la especificación y distinción de los hábitos operativos, adquiridos o infusos:

« Regula autem voluntatis humanae est duplex: una propinqua et homogenea, scilicet ipsa humana ratio; alia vero est prima regula, scilicet lex aeterna, quae est quasi ratio Dei »¹⁷².

La razón humana es regla en cuanto que es una derivación de la Ley Eterna (« Ratio divinae sapientiae, quod est directiva omnium actuum et motionum »¹⁷³). La participa el hombre en su misma naturaleza racional, inclinada naturalmente al acto y fin debidos, y es conocida con la luz natural de la razón; es la ley natural y como derivación de ésta, la ley positiva humana¹⁷⁴.

Es suficiente y propia para los actos ordenados al fin natural del hombre; pero como éste está además ordenado a un fin sobrenatural, que sobrepasa su capacidad natural, es necesario que sobre la ley natural y humana sea dirigido por una ley divina¹⁷⁵, conocida por la revelación¹⁷⁶, y manifestada por la fe¹⁷⁷.

E) *La razón humana, regla propia y exclusiva de las virtudes adquiridas.*

Los textos, que vamos a citar, son fundamentales, porque tratan de la existencia misma de las virtudes morales adquiridas y su distinción de las infusas. El Angélico aduce el principio de la doble regla y, al aplicarlo, señala taxativamente la razón humana como regla exclusiva de las virtudes adquiridas, sin más distinciones, contraponiéndola al segundo elemento del mismo principio, que es la ley divina, propia de las virtudes infusas:

¹⁷² I-II, q.71, a.6, c.; Cfr. q.74, a.4, c; II-II, q.8, a.3, ad 3um; q.17, a.1; q.23, a.3, c.; a.6, c.

¹⁷³ I-II, q.93, a.1, c.

¹⁷⁴ I-II, q.91, a.2, c; a.3, c.

¹⁷⁵ I-II, q.91, a.4, c. - « Per legem naturalem participatur lex aeterna secundum proportionem capacitatis humanae naturae. Sed oportet ut *altiori modo* dirigatur homo in ultimum finem supernaturalem. Et ideo superadditur lex divinitus data, per quam lex aeterna participatur *altiori modo* »: Ibid, ad 1um.

¹⁷⁶ I-II, q.19, a.4, ad 3um.

¹⁷⁷ I-II, q.71, a.6, ad 5um.

« Cum autem ratio boni consistat in *modo, specie et ordine...* oportet quod bonum hominis secundum aliquam regulam consideretur. Quae quidem *est duplex*, ut supra (q.19,a.3.4) dictum est: scilicet ratio humana et lex divina. Et quia lex divina est *superior* regula, ideo ad plura se extendit: ita quod quidquid regulatur ratione humana, regulatur etiam lege divina, sed non convertitur. Virtus igitur hominis ordinata ad bonum quod *modificatur* secundum regulam rationis humanae, potest ex actibus humanis causari: in quantum huiusmodi actus procedunt a ratione, sub cuius potestate et regula tale bonum consistit. Virtus vero ordinans hominem ad bonum secundum quod *modificatur* per legem divinam, *et non per rationem humanam*, non potest causari per actus humanos, *quorum principium est ratio*: sed causatur solum in nobis per operationem divinam »¹⁷⁸.

La conclusión es clara y el criterio seguro: las virtudes reguladas por la razón las puede adquirir el hombre con sus propios actos. La identificación de la función reguladora de la razón con la moción racional, la podemos ver en el texto siguiente:

« Actus appetitivae virtutis procedunt a vi appetitiva secundum quod *movetur* a vi apprehensiva *representante obiectum*: Nam omne quod patitur et movetur ab alio, disponitur per actum agentis: unde ex multiplicatis actibus generatur quaedam qualitas in potentia passiva et mota, quae nominatur habitus. Sicut habitus virtutum moralium causantur in appetitivis potentiis, secundum quod *moventur a ratione* »¹⁷⁹.

La virtud adquirida por la actuación de la moción racional sobre las potencias apetitivas en su pasividad para recibir tal moción, nace especificada, puesto que se le comunica al acto la razón formal de su objeto propio, regulando y moderando el objeto material de la potencia y de la virtud. El resultado de la aplicación de la regla debida o proporcionada es *el modo*, humano o divino, según lo sea la regla aplicada. Por lo tanto la virtud adquirida tiene modo humano y divino la infusa.

F) *La Ley Divina, regla propia de las virtudes infusas.*

En el primer texto de los dos que acabamos de citar se excluye que la razón humana pueda ser regla de las virtudes infusas y se

¹⁷⁸ I-II,q.63,a.2,c.

¹⁷⁹ I-II,q.51,a.2,c. Cfr. ad 3um: « Sicut ipsa ratio est nobilior principium quam sit habitus virtutis moralis per actuum consuetudines generatus ».

afirma que la ley eterna es su propia regla y medida. El principio que causa tales virtudes no es la razón, como en la adquiridas, sino Dios: « per operationem divinam », afirmación que no sólo vale para las virtudes, como hábitos, sino también para todos sus actos, pues son entidades sobrenaturales « quoad substantiam ».

« Alterius rationis est *modus* qui imponitur in huiusmodi concupiscentiis secundum regulam *rationis humanae*, et secundum *regulam divinam*... Unde manifestum est quod temperantia infusa et acquisita differunt specie; et eadem ratio est de aliis virtutibus »¹⁸⁰.

G) *La Ley Divina, regla propia de las virtudes teologales.*

Las virtudes teologales son los más perfectos entre los hábitos operativos sobrenaturales¹⁸¹. Su existencia y naturaleza dimanar de la ordenación gratuita de Dios, elevando al hombre a un fin sobrenatural, que es la posesión del mismo Dios, como objeto beatificante de conocimiento y amor; tal fin es inalcanzable por las potencialidades de la naturaleza racional; a él llega el hombre únicamente por la acción del mismo Dios: « sola divina virtute pervenire potest, secundum quandam divinitatis participationem »¹⁸². Su motivo distintivo y especificante es que tienen al mismo Dios, como objeto inmediato de sus actos:

« Obiectum autem theologiarum virtutum est *ipse Deus*, qui est ultimus rerum finis, prout nostrae rationis cognitionem excedit »¹⁸³.

Es *verdad primera* para la fe, *bondad* para la caridad, y *omnipotencia* y *piedad* para la esperanza; bajo estas formalidades divinas es *regla suprema* para dichas virtudes¹⁸⁴. Si Dios es su regla suprema no se puede pensar otra superior, como está claro. Vamos a estudiar en primer lugar los textos que afirman esta regulación divina; y posteriormente vamos a examinar algunos en los que se ha pretendido encontrar la existencia de una *regulación racional*, inadecuada e imperfecta sobre las virtudes teologales.

¹⁸⁰ I-II, q. 63, a. 4, c.

¹⁸¹ I-II, q. 68, a. 8, c.

¹⁸² I-II, q. 62, a. 1, c.

¹⁸³ I-II, q. 62, a. 2, c.

¹⁸⁴ I-II, q. 64, a. 4, c.

1. - « In omnibus autem regulatis et mensuratis bonum consideratur per hoc quod aliquid *propriam regulam attingit*... Humanorum autem actuum, sicut supra dictum est (I-II,q.71,a.6), *duplex* est mensura: una quidem proxima et homogenea, scilicet *ratio*; alia autem est *suprema* et excedens, scilicet Deus. Et ideo omnis actus humanus attingens ad rationem aut ad ipsum Deum est bonus. Actus autem spei de qua nunc loquimur attingit ad Deum... Et ideo patet quod spes est virtus: *cum faciat actum hominis bonum et debitam regulam attingentem* »¹⁸⁵.

1. - « Spes habet rationem virtutis ex hoc quod *attingit supremam regulam* humanorum actuum; quam attingit et sicut primam causam efficientem, in quantum eius auxilio innititur; et sicut ultimam causam finalem, in quantum in eius fruitione beatitudinem expectat... »¹⁸⁶.

3. - « Humani actus bonitatem habent secundum quod regulantur debita regula et mensura... Quae quidem *est duplex*, ut supra dictum est (q.17,a.1), scilicet humana ratio et *ipse* Deus. Unde sicut virtus moralis definitur per hoc quod est *secundum rationem rectam*.., ita etiam attingere Deum constituit rationem virtutis: sicut etiam supra (q.4,a.5;q.17,a.1) dictum est de fide et spe. Unde, cum caritas attingit Deum, quia coniungit nos Deo... consequens est caritatem esse virtutem »¹⁸⁷.

4. - « Cum bonum in humanis actibus attendatur secundum quod *regulantur debita regula*, necesse est quod virtus humana, quae est principium bonorum actuum, consistat in attingendo humanorum actuum regulam. Est autem duplex regula humanorum actuum, ut supra dictum est (q.23a.3;q.17,a.1), scilicet ratio humana et Deus: sed Deus est prima regula, a qua etiam humana ratio regulanda est. Et ideo virtutes theologicae, *quae consistunt* in attingendo illam *regulam primam*, *eo quod earum obiectum est Deus*, excellentiores sunt virtutibus moralibus vel intellectualibus, quae consistunt in attingendo rationem humanam »¹⁸⁸.

Al determinar Santo Tomás en estos textos la naturaleza de las virtudes teologales, como realmente « de hecho » son, les asigna como regla propia y debida la Ley Divina o el mismo Dios, en cuanto que es su objeto, citando con notable insistencia el principio de la *doble* regla, cuyo primer elemento, la razón humana, regula las

¹⁸⁵ II-II,q.17,a.1,c.

¹⁸⁶ Ibid. a.5,c.

¹⁸⁷ II-II,q.23,a.3,c.

¹⁸⁸ Ibid., a.6,c.

acciones humanas procedentes de las virtudes adquiridas; no hay en los textos tomistas un tercer elemento intermedio. Veremos ahora como a los dones atribuye la misma regla divina que a las virtudes infusas y afirma expresamente el Santo que es la misma de ellas.

H) *La Ley Divina, regla de los dones del Espíritu Santo.*

En el primer texto se cita el principio de la doble regla y se atribuye el segundo elemento al don de entendimiento. El primero se relaciona con un conocimiento *natural* de la razón:

1. « Regula humanorum actuum est *et ratio humana et lex aeterna*, ut supra dictum est (I-II,q.71,a.6). *Lex autem aeterna excedit naturalem rationem. Et ideo cognitio humanorum actuum secundum quod regulantur a lege aeterna, excedit rationem naturalem*, et indiget *supernaturali* lumine *doni* Sapiritus Sancti »¹⁸⁹.

2. « Operabilia humana secundum quod in se considerantur, non habent aliquam excellentiae altitudinem. Sed secundum quod referuntur ad *regulam* legis aeternae et ad finem *beatitudinis divinae*, sic altitudinem habent, ut circa et possit esse intellectus »¹⁹⁰.

Nótese la equivalencia: « *regulam legis aeternae* » y « *finem beatitudinis divinae* ».

3. « Ille autem qui cognoscit causam altissimam simpliciter, quae est Deus, dicitur sapiens simpliciter: in quantum per *regulas divinas* omnia potest iudicare et ordinare. Huiusmodi autem iudicium consequitur homo per Spiritum Sanctum... Unde manifestum est quod sapientia est donum Spiritu Sancti »¹⁹¹.

Estas *reglas divinas* las recibe el don de sabiduría de la virtud teologal de la fe, y por eso esta virtud es principio de la sabiduría en cuanto a su esencia:

4. « Initium sapientiae potest aliquid dici dupliciter: uno modo, quia est initium ipsius sapientiae quantum *ad eius essentiam*; alio modo, quantum ad eius effectum. Sicut initium artis secundum eius essentiam *sunt principia* ex quibus procedit ars... Sa-

¹⁸⁹ II-II,q.8,a.3, ad 3um.

¹⁹⁰ Ibid. ad 1um.

¹⁹¹ II-II,q.45,a.1,c.

pientia secundum nos non solum consideratur ut est cognoscitiva Dei, sicut apud philosophos; sed etiam ut est directiva humanae vitae, quae non solum dirigitur *secundum rationes humanas*, sed etiam *secundum rationes divinas*... Sic igitur initium sapientiae secundum *eius* essentiam sunt *prima principia sapientiae, quae sunt articuli fidei*. Et secundum hoc fides dicitur *sapientiae initium* »¹⁹².

La fe y el don de sabiduría tienen la misma regla: Dios como « veritas divina »:

5. « Mensura et *regula* virtutis theologicae est *ipse Deus*: fides enim nostra regulatur *secundum veritatem divinam*... »¹⁹³.

« Similiter et *differt* [sapientia] a fide. Nam fides assentit *veritati divinae* secundum seipsam; sed iudicium quod est *secundum veritatem divinam* pertinet ad donum sapientiae. Et ideo donum sapientiae praesupponit fidem: quia unusquisque bene iudicat quae cognoscit, ut dicitur in I Ethic »¹⁹⁴.

Ocasión ideal para haber aducido la diferencia de regla en la fe y en el don de sabiduría, puesto que se trata de la diferencia entre estos dos hábitos, si el Santo pensara lo mismo que los intérpretes que hemos citado; por el contrario se alude a una misma regla, « veritas divina ». Y tenía que ser así por lo que vamos a ver a continuación.

I) *Los dones son regulados por las virtudes teologales y por consiguiente tienen la misma regla.*

En el artículo octavo termina la exposición general sobre los dones en la Suma y no es sólo el resumen y síntesis de la cuestión 68, sino confrontación entre todos los hábitos operativos en orden a

¹⁹² II-II,q.19,a.7,c.

¹⁹³ I-II,q.64,a.4,c.

¹⁹⁴ II-II,q.45,a.1, ad 2um. - Ya usó San Agustín con bastante frecuencia el término y concepto de « *regula* », considerando lo divino no sólo como objeto de contemplación, sino como elemento moderador de las acciones humanas. Los textos son numerosísimos. Santo Tomás cita el XII de De Trinitate, c.7, (ML,42,1005), hablando de la regulación del don de entendimiento: II-II,q.8,a.3,c; y de sabiduría: q.45,a.3,c. - Antes que Santo Tomás, San Alberto Magno aplica, únicamente a don de ciencia, la dirección de los actos humanos según las razones divinas: « Quia illa [prudentia] innititur rationibus *iuris humani*, et accipit rationes ab illis; sed scientia non, quia innititur lumine divino quod illuminat ad conversationem *secundum rationes divinas* »: 3,d.35,a.4, ad 1um. B. Alberti Magni Opera Omnia, apud L. Vivès, t. 28, Parisiis 1894, p. 649.

determinar su superioridad y relaciones mútuas. Dejando la exposición del artículo para un estudio más detenido más adelante, sólo fijamos nuestra atención en los textos que demuestran la identidad de regla para las virtudes teologales y los dones.

El Angélico ilustra la comparación entre virtudes teologales y dones con la que existe entre virtudes intelectuales y morales y el término o fundamento de la comparación es *la regulación* de unos hábitos sobre otros:

« Sic ergo eadem videtur esse comparatio donorum ad virtutes theologicas, per quas homo *unitur* Spiritui Sancto *moventi*, sicut virtutum moralium ad virtutes intellectuales, per quas *perficitur* ratio, quae est virtutum moralium *motiva* »¹⁹⁵.

El verbo « unitur » indica la especificación y distintivo de las virtudes teologales; ningún otro hábito tiene tal función en el organismo sobrenatural. El participio « moventi » indica la especificación propia de los dones, exclusiva de ellos. El Angélico lo ha recordado sabiamente al principio del artículo, repitiendo la definición de cada género de virtud y la de los dones; en esas definiciones hay que buscar sus diferencias específicas.

« Unde sicut virtutes intellectuales praeferuntur virtutibus moralibus et *regulant eas*, ita virtutes theologicae praeferuntur donis et *regulant ea* »¹⁹⁶.

Es preciso ver de que manera regulan las virtudes intelectuales a las morales para captar el contenido y expresión de la comparación establecida. El Angélico precisa esta regulación al tratar del medio de las virtudes intelectuales, y en especial de la prudencia.

El medio de una virtud consiste en la conformidad de sus actos a una regla o medida. El medio de la virtud intelectual especulativa está en la conformidad del entendimiento con el objeto conocido: « sicut mensuratum a re »; respecto a virtud intelectual práctica, la prudencia, hemos de distinguir: si se refiere a la cosa misma entendida por el entendimiento práctico el medio de dicha virtud es el mismo que el de la virtud intelectual especulativa; pero si la referencia es con respecto al apetito, entonces ejerce sobre él una función reguladora y tiene el mismo medio que la virtud moral, que

¹⁹⁵ I-II, q. 68, a. 8, c.

¹⁹⁶ Ibid.

¹⁹⁷ I-II, q. 64, a. 3, c. - Cfr. q. 66, a. 3, c.; ad 3um.

perfecciona al apetito; pero con esta diferencia: que en la prudencia ese medio es regulador; y en la virtud moral es regulado:

« Bonum alicuius rei consistit in medio, secundum quod *conformatur regulae* vel mensurae...

Verum autem virtutis intellectualis practicae, comparatum quidem ad rem, habet rationem mensurati...

Sed respectu appetitus, habet *rationem regulae* et mensurae. Unde *idem medium*, quod est virtutis moralis, etiam est ipsius prudentiae, scilicet rectitudo rationis: sed prudentiae quidem est istud medium ut *regulantis* et mensurantis; virtutis autem moralis, ut mensuratae et regulatae »¹⁹⁷.

« Sicut etiam prudentia, quae attingit rationem secundum se, est excellentior quam aliae virtutes morales, quae attingunt rationem secundum quod *ex ea medium* constituitur in operationibus vel passionibus humanis »¹⁹⁸.

En virtud de esta comparación y si algo significa la expresión: « virtutes theologicae praeferuntur donis Spiritus Sancti et *regulant ea* », hay que concluir que tienen la misma regla, como la tienen la prudencia y las virtudes morales; y son reguladoras las virtudes teologales, porque al unirnos con Dios, como objeto y regla, establecen el contacto necesario para que Dios nos mueva, en orden precisamente a dicho objeto:

« Animus hominis non movetur a Spiritu Sancto, nisi ei secundum aliquem modum uniatur: sicut instrumentum non movetur ab artifice nisi per contactum, aut per aliquam aliam unionem. Prima autem unio hominis est per fidem, spem, et caritatem »¹⁹⁹.

Toda la actuación de los dones, en cuanto son disposiciones a las divinas mociones reguladoras, cae dentro del ámbito de la actuación de las virtudes teologales, cuyo fin y objeto es el mismo que presenta la moción divina en su aspecto regulador y así lo afirma el Angélico, a continuación del texto citado, transcribiendo unas palabras de San Gregorio:

« Unde Gregorius dicit in I *Mor.* quod neque ad denarii perfectionem septem filii (idest septem dona) perveniunt, nisi *in fide, spe et caritate fuerit omne quod agunt* »²⁰⁰.

¹⁹⁸ II-II, q. 23, a. 6, c.

¹⁹⁹ I-II, q. 68, a. 4, ad 3um.

²⁰⁰ Ibid. a. 8, c.

Así pues la moción divina es única e idéntica en la actuación de los hábitos sobrenaturales, siendo los dones los que nos disponen a recibirla para actuar las potencias, informadas por las virtudes infusas en orden a su objeto, tanto en cuanto a la especificación del acto, cuanto a su ejercicio.

J) *¿ Puede la razón regular los actos de las virtudes teologales ?*

Ya hemos visto como Santo Tomás establece siempre el mismo principio de la doble regla al tratar de todos los hábitos operativos, señalando su primer elemento, la razón como regla propia de las virtudes adquiridas, y el segundo, la Ley Eterna o Divina, o Dios mismo, como regla de los hábitos infusos.

Sin embargo se habla por parte de algunos interpretes del Santo de una regla intermedia, que reúne las características de las dos anteriores, con distintas expresiones: la razón cristiana o iluminada por la fe; o bien una regla divino racional. Desde luego ninguna de ellas aparece en los textos tomistas. Creemos que no cabe la posibilidad de esta tercera regla: porque Santo Tomás siempre afirma que es doble; porque la regla de las virtudes teologales es la *suprema*, Dios mismo; y porque los dones no pueden tener una regla superior a las virtudes, porque ellos son regulados por ellas.

Los textos en que se ha querido ver esta tercera regulación, divino racional, son los siguientes: I-II, q. 68, a. 1, ad 3um; I-II, q. 64, a. 4; II-II, q. 17, a. 5, ad 2um; q. 27, a. 6, ad 3um.

Del primero ya nos hemos ocupado extensamente en páginas anteriores: en él se contraponen las virtudes adquiridas a todos los dones, bajo la razón de don en común²⁰¹.

Los otros tratan el tema del medio de las virtudes teologales. En primer lugar el Santo expone la noción o concepto de « medio »:

« Medium virtutis accipitur per conformitatem ad suam regulam vel mensuram, secundum quod contingit ipsam transcendere vel ab ea deficere »²⁰².

A continuación señala el Santo una distinción: puede concebirse una doble medida de la virtud teologal: una, según la esencia misma de la virtud; la otra, « ex parte nostra », según nuestra condición.

²⁰¹ Al comentar la respuesta a la tercera objeción del art. 1º.

²⁰² I-II, q. 64, a. 4, c.

En cuanto a la primera, la regla es Dios mismo y por lo tanto « per se loquendo » las virtudes teologales no consisten en un medio: ²⁰³

« Virtutis autem theologicae duplex potest accipi mensura. Una quidem secundum *ipsam rationem* virtutis. Et sic mensura et regula virtutis theologicae est *ipse Deus*: fides enim nostra regulatur secundum veritatem divinam, caritas autem secundum bonitatem eius, spes autem secundum magnitudinem omnipotentiae et pietatis eius. Et ista est mensura *excellens* omnem humanam facultatem. Unde *nunquam* potest homo *tantum* diligere Deum *quantum* diligi debet, nec tantum credere aut sperare in ipsum, quantum debet. Unde multo minus potest ibi esse excessus. Et sic *bonum* talis virtutis non consistit in medio: sed tanto est *melius*, quanto magis acceditur *ad summum* » ²⁰⁴.

Esta es la regla de la virtud teologal en cuanto tal. Su objeto, Dios mismo, es infinitamente amable, veraz, poderoso y piadoso. Regla suprema, que non puede ser sobrepasada en los intentos del hombre por *conformarse* a ella.

Si no podemos alcanzar este objeto divino tal como es en Sí, por ser infinito, debemos intentarlo según la *medida* de nuestra condición, según todas nuestras posibilidades, « ex parte nostra ». Y aquí caben distintas actitudes del sujeto o del hombre respecto a Dios, y por lo mismo « *per accidens* » la virtud teologal puede tener medio: como lo puede ser una verdad de fe entre dos herejías contrarias, o un acto de esperanza entre los pecados de presunción y desesperación:

« Alia vero regula vel mensura virtutis theologicae est *ex parte nostra*: quia etsi *non possumus* ferri in Deum *quantum* debemus, *debemus* tamen ferri in ipsum credendo, sperando et amando, *secundum mensuram nostrae conditionis*. Unde *per accidens* potest in virtute theologica considerari *medium et extrema*, ex parte nostra » ²⁰⁵.

Esta medida « ex parte nostra » es el máximo que puede dar de sí el sujeto, como ser creado, respecto al objeto infinito. Toda verdad de fe es susceptible de estar entre dos errores contrarios, bien objetivamente por ser posible su formulación, bien subjetivamente en la mente de los herejes que hayan existido realmente, como es el caso

²⁰³ (Per se loquendo): I-II, q. 64, a. 4, ad 1.º.

²⁰⁴ Ibid. a. 4, c.

²⁰⁵ Ibid.

de Nestorio y Eutiques²⁰⁶: creer que las dos naturalezas de Cristo, la divina y la humana, están unidas en la persona divina del Verbo es una verdad intermedia entre los dos errores propuestos; pero esto no se deriva del objeto en sí mismo de la fe, sino de la versatilidad del sujeto:

« Similiter etiam fides est *media* inter contrarias haereses, non per comparisonem ad obiectum, quod est Deus, cui non potest aliquis *nimis* credere: sed quantum ipsa opinio humana est *media* inter contrarias opiniones, ut ex supradictis patet »²⁰⁷.

En el texto siguiente excluye expresamente de la virtud teologal otra regla que no sea el mismo Dios:

« Virtus autem moralis est circa ea quae regulantur ratione sicut circa proprium obiectum: et ideo *per se* convenit ei esse in medio *ex parte* proprii obiecti. Sed virtus theologica est circa *ipsam* regulam primam, non *regulatam alia regula*, sicut circa proprium obiectum. Et ideo *per se*, et secundum proprium obiectum, non convenit virtuti theologicae esse in medio. Sed potest sibi competere *per accidens* ratione eius quod ordinatur ad principale obiectum. Sicut fides non potest habere medium et extrema in hoc quod innitatur primae veritati, cui nullus potest nimis inniti; sed *ex parte eorum* quae credit, potest habere medium et extrema, sicut *unum verum* est medium inter duo falsa... »²⁰⁸.

El hecho de que la fe sea intermedia entre dos herejías, o la esperanza entre la presunción o desesperación no atañe directamente a la misma virtud, sino que son posibles actitudes del sujeto humano respecto al objeto de tales virtudes y por eso accidentalmente resulta que la virtud teologal puede ser medio entre dos errores; esta posibilidad depende del sujeto, como afirma el Santo en el primer texto o de las opiniones erróneas, objetivamente consideradas, como dice en el segundo. No se habla de modo alguno de regulación racional, ya se tome la razón en sí misma, ni iluminada por la fe, o cristiana. La regla es Dios mismo, « regla primera *no regulada* por otra regla; más claridad y precisión no se puede pedir.

En esta misma línea es aún más explícito el Angélico al tratar del sujeto de la caridad, que es la voluntad. La voluntad es *racional*

²⁰⁶ Ibid.: ob.3^a; ad 3um.

²⁰⁷ Ibid.: ad 3um. - Cfr. a.3, ad 3um.

²⁰⁸ II-II,q.17,a.5, ad 2um. - En el resto del texto se aplican los mismos conceptos a la esperanza.

como apetito intelectual, pero esto no implica que la caridad resida en la razón ni como sujeto ni como regla:

« Ad secundum dicendum quod voluntas etiam, secundum philosophum, in III *De anima*, in ratione est. Et ideo per hoc quod caritas est in voluntate non est *aliena a ratione*. Tamen *ratio non est regula caritatis*, sicut *humanarum virtutum*: sed regulatur a Dei sapientia, et excedit regulam rationis humanae, secundum illud *Eph.* 3,19: supereminentem scientiae caritatem Christi. Unde non est in ratione neque *sicut in subiecto*, sicut prudentia: neque sicut *regulante*, sicut iustitia vel temperantia; sed solum per quandam affinitatem voluntatis ad rationem »²⁰⁹.

Ha excluido totalmente a la razón como regla de la caridad y no ha hecho la salvedad de la « razón cristiana » ni iluminada por la fe.

En el último texto que se cita en favor de la regulación divina racional el Aquinate distingue entre el acto interior de la caridad, que es regulado por Dios, y el acto exterior, que como imperado procede de otras potencias y virtudes:

« *Affectio illa cuius obiectum subiacerit iudicio rationis, est ratione mensuranda. Sed obiectum divinae dilectionis, quod est Deus, excedit iudicium rationis. Et ideo non mensuratur ratione, sed rationem excedit. - Nec est simile de interiori actu caritatis et exterioribus actibus. Nam interior actus caritatis habet rationem finis: quia ultimum bonum hominis consistit in hoc quod anima Deo inhaereat... Exteriores actus sunt sicut ad finem. Et ideo sunt commensurandi et secundum caritatem et secundum rationem* »²¹⁰.

6. - *Objetos material y formal de los dones.*

Todos los hábitos se distinguen específicamente por sus actos y estos por sus objetos formales²¹¹. Aunque Santo Tomás no habla explícitamente del objeto formal de los dones podemos deducirlo con toda seguridad de expresiones equivalentes. La definición propia de un hábito debe indicarnos su propio objeto formal, puesto que lo especifica:

« *Definitio autem manifestat rationem speciei* »²¹².

²⁰⁹ II-II, q.24, a.1, ad 2um.

²¹⁰ II-II, q.27, a.6, ad 3um. - Lo afirmado respecto a los actos exteriores es consecuencia de la información de todas las virtudes por la caridad: I-II, q.65, a.2, c; ad 3um; a.3, c; ad 1um; a.4, ad 1um.

²¹¹ I-II, q.18, a.2, c; q.49, a.3, c; q.54, a.1, c; a.2, c; ad 1um.

Recogiendo solamente las referencias del artículo primero de la q. 68 encontramos las siguientes expresiones: « perfectiones, secundum quas sit dispositus ad hoc quod *divinitus moveatur* »; « quia secundum ea [dona] homo disponitur ut efficiatur promptly mobilis ab *inspiratione divina* »; « divinae virtutes perficientes hominem in quantum est a *Deo motus* »; « id quod datur a Deo in ordine *ad motionem ipsius* »; « dicitur autem donum, secundum quod operatur *ex instinctu divino* ». Y así todas las definiciones en la I-II, II-II, y III partes²¹³.

En todas estas definiciones vemos como elemeto común la moción divina. La relación u orden a la moción divina es lo que los distingue de las virtudes infusas:

« Similiter autem donum, prout *distinguitur* a virtute infusa, potest dici id quod datur a Deo [género comun de los hábitos infusos] in *ordine* ad MOTIONEM ipsius [diferencia específica], quod scilicet facit hominem bene sequentem suos *instinctus* »²¹⁴.

Al tratar el Angélico de la permanencia de los dones en el cielo toca este tema, pues al dar la respuesta al interrogante hace una distinción, en cuanto a su esencia (objeto formal) y en cuanto a su materia:

« De donis dupliciter possumus loqui. Uno modo, *quantum ad essentiam donorum*: et sic perfectissime erunt in patria.. Cuius ratio est quia dona Spiritus Sancti: perficiunt mentem humanam *ad sequendam motionem* Spiritus Sancti quod praecipue erit in patria... ».

Alio modo possunt considerari *quantum ad materiam* circa quam operantur... »²¹⁵.

¿ Podemos deducir que cuando habla de los dones en cuanto a su esencia se refiere el Angélico a su razón formal ? Evidentemente. Primero, porque al dar la razón de su permanencia en el cielo indica la misma razón de ser que cuando los distingue de las virtudes infusas: la ordenación a la moción divina. Segundo por la comparación con la permanencia de las virtudes cardinales tambien en el estado beatífico. Estas virtudes permanecerán en la gloria en lo que tienen de formal, es decir en la rectitud y orden que pone la razón en las

²¹² I-II,q.1,a.3,c.

²¹³ I-II,q.68,69,70; 111,a.4, ad 4um; II-II,q.8,9,19,45,52;121,139, III,q.7,a.5.

²¹⁴ I-II,q.68,a.1, ad 3um.

²¹⁵ I-II,q.68,a.6,c.

potencias apetitivas sobre sus propios objetos materiales, una total sumisión de dichas potencias a los dictámenes de la recta razón.

Repetidas veces hemos visto que el Santo compara la función de los dones con respecto a la moción divina, a la de las virtudes morales con respecto a la moción de la razón, perfeccionada por la prudencia. Ahora bien, si el aspecto formal de dichas virtudes consiste en la docilidad y sumisión al regimen de la razón²¹⁶, es claro que el elemento formal de los dones es la perfecta movilidad y sumisión de las potencias humanas a la moción de Dios.

El objeto material de los dones es el mismo que el de las virtudes:

« Et sic patet quae haec dona extendunt se ad omnia ad quae se extendunt virtutes tam intellectuales quam morales »²¹⁷.

Como las virtudes cardinales, tienen los dones en el cielo una materia « circa quam » diversa de la que tienen en la vida presente²¹⁸. Y esto lo afirma el Santo para ambas especies de hábitos en lo que se refiere a las operaciones pertenecientes a la vida activa²¹⁹.

El objeto, pues, formal de los dones en general es la moción divina a la que nos disponen, o Dios como principio exterior moviente, causa eficiente principal de todo acto sobrenatural; el principio formal de las virtudes infusas es Dios como fin, al que alcanzan con sus actos como objeto beatificante de conocimiento y amor. Todos los hábitos infusos tienen el mismo objeto material en general.

IV. - COMPARACIÓN DE LOS DONES CON LAS VIRTUDES.

No hay duda que el Angélico ha tenido un motivo grave para dedicar un artículo nuevo, el último de la cuestión 68, a un tema que ya parecía resuelto en el primero. Si tenemos en cuenta que la mayoría de sus contemporáneos, y él mismo en obras anteriores, ponían como base y punto de partida para determinar la distinción de los dones de las virtudes su superioridad sobre ellas, no debe extrañarnos que, al cambiar de modo de pensar, destacara en la Suma el nuevo principio replanteando el problema a partir de las mismas definiciones de los distintos hábitos, estableciendo claramente las conclusiones y derivando las consecuencias lógicas. Por eso este artí-

²¹⁶ I-II, q. 67, a. 1, c.

²¹⁷ I-II, q. 68, a. 4, c.

²¹⁸ Ibid. a. 6, c.

²¹⁹ Ibid. ad 3um.

culo es fundamental para interpretar el pensamiento definitivo de Santo Tomás sobre los dones, expuesto en la Suma. Lo estudiaremos brevemente y después procederemos a un análisis textual comparativo entre la fe y el don de entendimiento en la exposición del Comentario y de la Suma.

1. - *Exposición del artículo 8º.*

Este artículo se divide en tres partes: en la primera plantea la cuestión definiendo los distintos hábitos que se relacionan; en la segunda, establece la comparación entre las virtudes teologales y dones por un lado y las virtudes intelectuales y morales por otro; en la tercera asienta como conclusión que las virtudes teologales son superiores a los dones, y estos a las virtudes intelectuales y morales.

a) - *Definición de los distintos hábitos.*

« Sicut ex supradictis patet (q.58,a.3;q.62,a.1), virtutes in tria genera distinguuntur: sunt enim quaedam *virtutes theologicae*, quaedam *intellectuales*, quaedam *morales*.

Virtutes quidem theologicae sunt *quibus mens humana Deo coniungitur*;

virtutes autem intellectuales sunt *quibus ratio ipsa perficitur*; virtutes autem morales sunt *quibus vires appetitivae perficiuntur ad obediendum rationi*.

Dona autem Spiritus Sancti sunt *quibus omnes vires animae disponuntur ad hoc quod subdantur motioni divinae*. (a.4).

En esta confrontación entre las distintas clases de hábitos observese que a cada uno de ellos le corresponde su propia definición, designando su propia especie y distinción, a fin de determinar claramente sus mútuas relaciones:

Las teologales se definen en orden a Dios como a objeto inmediato.

Los dones en orden a Dios como principio motor.

Las intelectuales en orden a la razón en sí misma considerada.

Las morales en orden a la razón como principio motor²²⁰.

²²⁰ I-II,q.68,a.8,c. - El Santo no menciona explícitamente a las morales infusas. Teniendo en cuenta su doctrina en lo que respecta: (I) a su distinción de las

b) - *Comparación de los hábitos.*

« Sic ergo eadem videtur esse comparatio donorum ad virtutes theologicas, per quas homo *unitur* Spiritui Sancto *moventi*; sicut virtutum moralium ad virtutes intellectuales, per quas *perficitur* ratio, quae est virtutum moralium *motiva* ».

Esta comparación ya la hemos expuesto y comentado al demostrar la identidad de regla y moción entre las virtudes teologales y los dones.

c) *Conclusiones:*

Las virtudes teologales son superiores a los dones:

« Virtutes theologicae praeferuntur donis Spiritus Sancti et regulant et »²²¹.

« Caritas est *virtus theologica*, de qua concedimus quod sit *potior* donis »²²².

« Ordine *perfectionis et dignitatis*.. dona sunt posteriora vero virtutibus theologis »²²³.

« Sapientia et intellectus et alia huiusmodi *sunt dona* Spiritus Sancti, secundum quod caritate *informantur* »²²⁴.

En la II-II, el Angélico confirma tal superioridad en diversos lugares respondiendo a objeciones, donde se afirma en general la superioridad de los dones sobre las virtudes:

« Ob. 3ª. - Praeterea donum est *perfectius virtute*, ut supra dictum est (I-II,q.68,a.8). Ergo unum donum sufficit ad perfectionem unius virtutis. Sed virtuti fidei respondet donum intellectus, ut supra dictum est (q.8,a.5,arg.3). Er-

« Ad tertium dicendum quod dona sunt perfectiora virtutibus moralibus et intellectualibus. Non sunt autem perfectiora virtutibus theologis: sed magis omnia dona ad perfectionem theologiarum virtutum ordinantur sicut

virtudes adquiridas (I-II,q.63,a.4,c.), y (II), a sus relaciones con los dones (II-II,q.19,a.9, ad 4um; q.52,a.2), podemos afirmar: que disponen al hombre a obrar según la regla de la Ley Divina (I), sometiendo sus potencias a ser movidas por la razón, en cuanto ésta es movida por Dios (II), siendo entonces la razón un principio *movens-motum*. Están por tanto subordinadas a los dones y son inferiores a ellos. Sus actos son tan sobrenaturales como los de los mismos dones, puesto que son reguladas por ellos y tienen la misma regla divina, y de ellos reciben la moción necesaria.

²²¹ I-II,q.68,a.8,c.

²²² Ibid. ad 1um.

²²³ Ibid. ad 2um.

²²⁴ Ibid. ad 3um.

go non respondet ei donum scientiae. Nec apparet cui alii virtuti respondeat. Ergo cum dona sint perfectiones virtutum, ut supra dictum est (I-II,q.68,a.1,2), videtur quod scientia non sit donum »²²⁵.

ad finem. Et ideo non est inconveniens si diversa dona ad unam virtutem theologiam ordinantur »²²⁶.

« Virtutes theologicae sunt principia donorum, ut supra habitum est (I-II,q.68,a.4, ad 3um) »²²⁷.

« Sapientia infusa, quae est donum, non est causa caritatis, sed magis effectus »²²⁸.

Los dones son superiores a las virtudes intelectuales y morales.

« Sed si comparamus dona ad alias virtutes intellectuales vel morales, dona praeferuntur virtutibus. Quia dona perficiunt vires animae in comparationem ad *Spiritum Sanctum moventem*: virtutes autem perficiunt vel ipsam rationem, vel alias vires in ordine ad rationem. Manifestum est autem quod ad altiore motorem oportet maiori perfectione mobile esse dispositum. Unde perfectiora sunt dona virtutibus »²²⁹.

Los dones tienen sobre las virtudes intelectuales y morales un influjo causal, en cuanto que por ellos reciben la moción divina, que necesitan para su actuación; por eso el Santo dice que son principios de ellas:

« Dona enim Spiritus Sancti sunt *principia* virtutum intellectuum et moralium, ut supra dictum est »²³⁰.

Ellos actúan por lo tanto en los mismos actos de las virtudes:

« Quia dona *ad omnes actus* potentiarum animae perficiunt hominem, ad quos perficiunt virtutes, ut supra dictum est (a.4) »²³¹.

Quería, pues, el Angélico decir bien claro en la Suma que las virtudes teologales son superiores a los dones y estos, como lo había dicho siempre, a las virtudes intelectuales y morales. Si se cotejan estos textos con las respuestas a las objeciones de 3, d. 34, q. 1, a. 1, se observará de inmediato el cambio operado en el Santo.

²²⁵ II-II,q.9,a.1,ob.3^a.

²²⁶ Ibid. ad 3um.

²²⁷ II-II,q.19,a.9, ad 4um. - Cfr. ibid. ob. 5^a; ad 5um.

²²⁸ II-II,q.45,a.6, ad 2um.

²²⁹ I-II,q.68,a.8,c.

2. - La fe y el don de entendimiento.

Es característica en las definiciones, en las que el Santo usa la fórmula del « modo », la comparación entre el « modo humano » de la fe y el « modo divino » del don de entendimiento; comparación que tiene el valor de ejemplo típico, tanto por lo repetida que se encuentra en los diversos textos, como por el uso de las partículas: « sicut », « sicut patet », « et sic », etc.²³². Esto es todavía más sintomático si se tiene en cuenta la brevedad de algunos textos (apenas unas pocas líneas) en los que establece la distinción entre dones y virtudes. Tales son los del Comentario a Isaías, Ad Galatas, y al Evangelico de San Mateo.

Contrasta tal proceder con el de la Suma, en la que ni una sola vez en las numerosas definiciones de los dones, en general o en particular, aparece tal parangón entre el don y la fe, ni entre su modo divino y humano respectivos²³³.

Este distinto comportamiento ¿ Es casual o intencionado ? El análisis del proceso que sigue el Santo hasta llegar a la definición del don en una y otra obra nos manifiesta que va por distintos caminos. El punto de partida en el Comentario es la noción de modo, injertada en el principio de excelencia, comunmente aceptado por los teólogos contemporáneos:

« Et ideo cum donum non sit *supra* virtutem nisi de ratione modi... »²³⁴. « Et secundum hoc dico quod dona a virtutibus *distinguuntur* in hoc quod virtutes perficiunt ad actus modo humano sed dona *ultra* humanum modum: quod patet in fide et intellectu »²³⁵.

El principio distintivo de la Suma de por sí prescinde del principio de excelencia, que domina en la exposición del Comentario. La

²³⁰ II-II,q.19,a.9, ad 4um.

²³¹ I-II,q.68,a.7,c.

²³² Los textos que usan la fórmula del *modo* pertenecen a las siguientes obras: Comentarios a las Sentencias, a Isaías, Ad Galatas, Lectura in Matth., Quaest. Disput. De Caritate, a.2, ad 17um. - Forman todos un grupo terminológica e ideológicamente homogéneo, en lo que se refiere a la distinción de dones y virtudes. Mientras no se advierta lo contrario nos referimos siempre a todo el grupo, cuando hablamos de alguna obra de las que a él pertenecen.

²³³ Este hecho (no diría detalle) es importante, porque la reiteración de tal comparación en los textos del *modo* es abrumadora frente al procedimiento de la Suma que no tiene *ni una sola* excepción.

²³⁴ 3,d.34,q.1,a.1, ad 5um. - El texto, ya citado anteriormente, establece que la caridad es superior a cualquier don, porque, residiendo en una potencia como es la voluntad que de por sí no implica imperfección, no necesita ser perfeccionada por ningún don.

²³⁵ 3,d.34,q.1,a.c. - Es el texto fundamente en el Comentario.

función propia de los dones es disponer las potencias humanas en orden a recibir la moción divina; y la ilustra con la analogía de las virtudes humanas que disponen a seguir la moción de la razón; y aquí se detiene el proceso comparativo. En el Comentario entran todas las virtudes en la confrontación analógica con los dones; en la Suma sólo las morales. Por eso si en la primera obra se aboca indefectiblemente al enfrentamiento fe-don de estendimiento, en la segunda resulta imposible por dos razones:

- 1ª, porque el hilo lógico del pensamiento es: virtud moral — disposición a la moción de la razón; don — disposición a la moción de Dios. La fe, virtud teologal, no entra.
- 2ª, porque la fe es superior al don.

Veamos otro dato, cargado también de significado: la comparación en las dos obras de los artículos que tratan del número de los dones. El proceso lógico es idéntico en ambos: el punto de partida; la definición-principio distintivo; la argumentación; la materia de los dones es igual a las de las virtudes; conclusión: número septenario de los dones.

Dicendum quod, sicut ex praedictis patet, tria sunt genera virtutum. Sunt enim virtutes intellectuales, theologicae et morales: in quibus omnibus *hoc commune* invenitur quod perficiunt ad actus suos secundum *humanum modum*.

Unde cum donum *elevet* ad operationem quae est *supra* humanum modum, oportet quod circa materias omnium virtutum sit aliquod donum quod habeat aliquem *modum excellentem* in materia illa; nec tamen oportet quot tot sint dona quot sunt virtutes, quia in unoquoque genere in quo multa continentur convenit esse unum summum; et ita respectu multarum virtutum quae sunt unius coordinationis, potest unum donum excellentiam importare. Sicut etiam supra dictum est quod multae virtutes, etiam quae sunt circa diversas materias, asi-

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, dona sunt quidam habitus perficientes hominem ad hoc quod prompte sequatur instinctum Spiritus Sancti, sicut virtutes *morales* perficiunt vires appetitivas ad obediendum *rationi*. Sicut autem vires appetitivae natae sunt moveri per *imperium rationis*, ita omnes vires humanae natae sunt moveri per instinctum *Dei*, sicut a quadam *superiori* potentia.

Et ideo in omnibus viribus hominis quae possunt esse principia humanorum actuum, sicut sunt virtutes, ita etiam sunt dona, scilicet in ratione et in vi appetitiva.

gnantur partes unius virtutis, secundum quod in materia eius communicant.

Operatio autem humana, ad quam humano *modo* virtus perficit, vel pertinet ad contemplationem, secundum quam conspiciuntur necessaria et aeterna; vel pertinet ad actionem, secundum quam disponuntur contingentia quae libero arbitrio sunt subiecta. In contemplatione autem humana duplex est via. - Una secundum quam proceditur ad agnitionem necessariorum et aeternorum, quae pertinet ad inventionem. - Alia secundum quam ex principiis primis alia ordinantur, quae pertinet ad iudicium.

In prima autem via proceditur *humano modo* ex sensu in memoriam, ex memoria in experimentum et ex experimento in prima principia quae statim notas terminis cognoscuntur. Et hunc processum perficit intellectus, qui est *habitus principiorum*. Ulterius in eadem via proceditur inquirendo ex istis principiis in conclusiones. Et ad hoc perficit *alia virtus intellectualis* quae dicitur scientia, quantum ad ea quae *rationi subiacent*; in his autem quae super rationem sunt, perficit FIDES quae est *inspectio divinorum in speculo et in aenigmate*.

Quod autem spiritualia quasi nuda veritate capiantur, *supra humanum modum* est; et hoc facit *donum intellectus*, qui « de auditis per fidem mentem illustrat », ut dicit Gregorius.

In alia autem via contemplationis *modus humanus* est ut ex simplici inspectione primorum principiorum et altissimarum...

Ratio autem est et speculativa et practica;

et in utraque consideratur apprehensio veritatis quae pertinet ad inventionem et ad iudicium de veritate

Ad apprehensionem igitur veritatis, *perficitur* speculativa ratio *per intellectum*, practica vero *per consilium*. Ad recte autem iudicandum speculativa quidem *per sapientiam*, practica vero *per scientiam* perficitur. Appetitiva autem virtus, in his quidem...

En el artículo del Comentario, partiendo del hecho de que *todas* las virtudes obran *al modo humano*, el Angélico demuestra la necesidad de que exista un don que perfeccione en la misma materia de una manera más *excelente, al modo sobre-humano*. Notemos cómo, entre las teologales, sólo menciona la fe *con su modo humano*: « *Inspectio divinorum in speculo et in aenigmate* ».

En la Suma, recordando la definición de los dones y su analogía con las *virtutes morales* (virt, morales-moción racional, dones-moción divina), precisa que *todas* las potencias humanas han de ser perfeccionadas por los dones en orden a la moción divina. En definitiva se trata de la indigencia que tiene el hombre en todas sus facultades de recibir la moción de Dios, « *sicut a quadam superiori potentia* », comparativo cuyo primer término es la razón, principio motor natural.

La primera objeción del artículo del Comentario es un texto paralelo a la tercera del artículo de la Suma. Se trata de la correspondencia de los dones a las virtudes teologales. Ya en la misma enunciación de las objeciones hay algunas variantes, derivadas de la distinta manera de concebir la naturaleza de los dones en uno y otro tratado.

Dona enim perficiunt ad modum altio-rem quam virtus. Ergo singulis virtutibus debent respondere singula dona. Sed inter theologicas virtutes soli fidei videntur dona aliqua respondere sicut intellectus et sapientia. Ergo videtur quod debeant esse alia dona quae respondeant spei et caritati.

Virtutes theologicae maxime ordinant nos ad Deum. Cum ergo dona perficiant hominem secundum quod movetur a Deo,

videtur quod debuissent poni aliqua dona pertinentia ad theologicas virtutes.

Ad primum igitur dicendum quod fides est in intellectu, spes autem et caritas in voluntate, ut prius dictum est. Intellectus autem humanus ex sua natura habet imperfectionem in modo intelligendi, quia spiritualia non potest percipere nisi deveniens in ea ex sensibilibus; sed voluntas non habet ex sui natura aliquem modum imperfectionis, ut dictum est. Et ideo caritati et spei non respondet aliquod donum quod perfec-

Ad tertium dicendum quod animus hominis non movetur a Spiritu Sancto, nisi ei secundum aliquem modum uniatur; sicut instrumentum non movetur ab artifice nisi per contactum, aut per aliquam aliam unionem. Prima autem unio hominis est per fidem, spem et caritatem. Unde istae virtutes praesupponuntur ad dona, sicut radices quaedam donorum. Unde omnia dona pertinent ad has tres virtutes, sicut

tiori modo operetur: imperfectio quaedam *derivationes* praedictarum virtutum. enim quae est in actu spei, non rum virtutum. est *ex modo operandi*, sed magis ex distancia obiecti. I-II,q.68,a.4, ad 3um.

3,d.34,q.1,a.2, ad 1um

Las respuestas y las argumentaciones en qué se basan son totalmente diferentes. No creo que sea necesario insistir. No son palabras ni fórmulas las que son sustituidas. Estamos ante dos maneras distintas de concebir la naturaleza de los dones y sus relaciones con las virtudes teologales. La fe no es considerada más en su modo humano y pasa al grupo de las otras dos teologales para ser « raíces quaedam » de todos los dones; y superior a ellos, como hemos visto en el artículo octavo de la cuestión 68 de la I-II.

« Ordine *perfectionis* et dignitatis... dona sunt *priora* virtutibus intellectualibus et moralibus, *posteriora* vero *virtutibus theologis* »²³⁶.

En el Comentario y en la Suma enseña el Angélico que la virtud de la caridad es superior a los dones. Pero al determinar las razones de esta superioridad la diferencia resulta evidente entre las dos obras. Mientras que en Comentario y en los que hemos llamado « textos menores » hasta en la misma *Quaestio Disputata de Caritate*²³⁷, la razón estriba en la perfección que existe en la voluntad, potencia en la que reside tal virtud, en la Suma, en diversos lugares, la razón de esta superioridad radica en su carácter de virtud *teologal*²³⁸.

Vamos a presentar un último ejemplo de estudio de textos paralelos comparados. El tema es la existencia del don de entendimiento. El proceso demostrativo en el artículo del Comentario comprende tres momentos lógicos: la noción nominal del término « intellectus »; su concepto real y la distinción en potencia intelectual y hábito de los primeros principios; el modo humano de la virtud de la fe.

En el artículo de la Suma se dan también tres pasos mentales, pero el segundo y el tercero no son los mismos del Comentario: aquí ilustra la naturaleza del conocimiento intelectual por la comparación del conocimiento sensible y en tercer lugar señala la indigencia del

²³⁶ I-II,q.68,a.8, ad 2um.

²³⁷ a.2. ad 17um.

²³⁸ Compárense los textos: 3,d.34,q.1,a.1, ad 5um; 3,d.34,q.1,a.2, ad 1um; con I-II,q.68,a.8, ad 1um; II-II,q.9,a.1, ad 3um; q.19,a.9, ad 4um; ad 5um.

entendimiento humano con sus fuerzas *naturales* en orden al conocimiento de *verdades sobrenaturales*, para lo que se hace precisa la existencia del don de entendimiento, que es la conclusión a la que quiere llegar Santo Tomás:

Videtur quod intellectus non sit donum.

A Responsio. Dicendum ad primam quaestionem quod intellectus secundum suum nomen importat cognitionem pertinentem ad intima rei. Unde cum

B sensus et imaginatio circa accidentia occupentur quae quasi circumstant essentiam rei, intellectus ad essentiam ipsam pertingit. Unde secundum Philosophum in III *De Anima*, obiectum intellectus est *quid*. Sed in apprehensione huius essentiae est differentia. Aliquando enim apprehenditur ipsa essentia per seipsam, non quod ad eam ingrediatur intellectus ex ipsis quae quasi circumvolvuntur ipsi essentiae; et hic est modus apprehendendi a substantiis separatis, unde *intelligentiae* dicuntur.

Aliquando vero ad intima non pervenitur nisi per circumposita quasi per quaedam ostia; et hic est modus apprehendendi in hominibus, qui ex effectibus et proprietatibus procedunt ad cognitionem essentiae rei. Et quia in hoc oportet esse quandam discursum, ideo hominis apprehensio *ratio* dicitur, quamvis ad intellectum terminetur in hoc quod inquisitio ad essentiam rei perducit.

Unde si aliqua sunt quae statim sine discursu rationis apprehendantur, horum non dicitur esse *ratio*, sed *intellectus*; sicut principia prima quae

Videtur quod intellectus non sit donum Spiritus Sancti.

A Respondeo. Dicendum quod nomen intellectus quandam intimam cognitionem importat; dicitur enim intelligere quasi intus legere. Et hoc manifeste

B patet considerantibus differentiam intellectus et sensus; nam cognitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibiles exteriores; cognitio autem intellectiva penetraet usque ad essentiam rei, « obiectum autem intellectus est quod quid est », ut dicitur in III *De Anima*.

Sunt autem multa genera eorum quae interius latent, ad quae oportet cognitionem hominis quasi intrinsecus penetrare. Nam sub accidentibus latet rei substantia; sub verbis latent significata verborum, sub similitudinibus et figuris latet veritas figurata; res enim intelligibiles sunt quodammodo interiores respectu rerum sensibilibus quae exterius sentiuntur et in causis latent effectus et e converso. Unde respectu horum omnium potest dici intellectus.

quisque statim probat audita. Primo ergo modo intellectus potentia est, sed hoc modo accipiendo, habitus principiorum dicitur.

- C Sicut autem mens humana in essentiam rei non ingreditur nisi per accidentia, ita etiam in spiritualia non ingreditur nisi per corporalia et sensibilibus similitudines, ut dicit Dionysius
- D Unde FIDES quae spiritualia in speculo et aenigmate quasi involuta tenere facit, *humano modo* mentem perficit; *et ideo virtus est.*

- F Sed si supernaturali lumine mens intantum elevetur ut ad ipsa spiritualia aspicienda introducat, hoc *supra humanum* est. Et hoc facit intellectus donum quod de auditis mentem illustrat, ut ad modum primorum principiorum statim audita probentur, *et ideo intellectus donum est.*

3,d.35,q.2,a.q.1a.1.

Sed cum cognitio hominis a C sensu incipiat, quasi ab exteriori, manifestum est quod quantum lumen intellectus est fortius, tanto potest magis ad intima penetrare.

E Lumen autem NATURALE nostri intellectus est finitae virtutis; unde usque *ad terminatum aliquid* pertingere potest.

F Indiget ergo homo *supernaturali lumine* ut ulterius penetret ad cognoscendum quaedam quae per LUMEN NATURALE cognoscere non valet. Et illud *lumen supernaturale* homini datum vocatur *donum intellectus.*

II-II,q.8,a.1,c.

He dividido los artículos en apartados, señalados con letras, para más fácil comprensión del somero análisis que voy a hacer. El periodo « C », en el Comentario es una oración compuesta comparativa « Asi como la mente humana no puede conocer la esencia de las cosas si no es a través de los accidentes, de igual manera no podemos conocer las espirituales, sino por medio de las corporales y semejanzas sensibles. La luz de esta comparación se proyecta sobre el periodo siguiente « D », para ilustrar el conocimiento al *modo humano* de la fe. *Sobre* este modo humano de la virtud actúa el don de entendimiento, por el cual entramos « ad ipsa spiritualia aspicienda », superando, como es lógico, el conocimiento que nos da la virtud teologal de la fe. Esta es la razón de la existencia del don de entendimiento en el Comentario.

El apartado « C » del artículo de la Suma también está constituido por una comparación, que se va a proyectar de igual manera sobre

los periodos « E » y « F ». Lo que se compara es la potencia del « lumen » intelectual en orden a la penetración del objeto: a más potencia mayor profundidad en el conocimiento.

Como la facultad intelectual natural del hombre es limitada no alcanza a los objetos sobrenaturales y necesita por lo tanto la luz sobrenatural del don de entendimiento. Este razonamiento no es nada más que una aplicación particular del principio universal que establece la necesidad de los dones y de su moción divina ante la indigencia de la razón, que respecto al fin sobrenatural no puede moverse si no es movida por Dios, por la imperfecta posesión de la gracia y las virtudes, como formas sobrenaturales en orden al ser y a las operaciones humanas. Por lo demás una mirada atenta a las dos columnas de textos es más elocuente que cualquier comentario.

El acto del don de entendimiento nos da una cierta penetración de la verdad sobrenatural. Su alcance nos lo perfila el Angélico en un artículo de la Suma, que no tiene paralelo en el Comentario²³⁹. Es de nueva factura. Plantea un problema, cuya solución estaba prevista desde el principio en el Comentario: ¿ Pueden existir simultáneamente en el entendimiento humano el don y la virtud de la fe ?

Hay que partir, para responder debidamente, de una doble distinción: una por parte del entendimiento, de su acto, y otra por parte de la fe, de su objeto. El objeto de la fe es una verdad. Esta puede ser sobrenatural, como el misterio de la Santísima Trinidad y la Encarnación del Verbo. A ellas no llega el entendimiento con sus propias fuerzas naturales. Otras verdades, ordenadas a Dios y contenidas en la Revelación, pueden ser comprendidas por el entendimiento humano.

Por parte del entendimiento debemos distinguir dos modos: *uno perfecto*, si alcanzamos a conocer la esencia del objeto entendido y la misma verdad, contenida en el enunciado en que se propone, tal como es en sí: « *secundum quod in se est* ». De este modo perfecto no podemos entender en esta vida las verdades sobrenaturales, que son objeto de la fe « *directe et per se* »: Dios Uno y Trino, etc. Las verdades, que en sí no son sobrenaturales, pero que de alguna manera están ordenadas al objeto propio de esta virtud, si pueden ser comprendidas perfectamente.

« *Alio modo contingit aliquid intelligi imperfecte: quando scilicet ipsa essentia rei vel veritas propositionis, non cognoscitur quid sit aut quomodo sit, sed tamen cognoscitur quod ea quae exterius apparent veritati non contrariantur; in quantum scili-*

²³⁹ II-II,q.8,a.2.c.

cet homo intelligit quod propter ea quae exterius apparent non est recedendum ab his quae sunt fidei. Et *secundum hoc* nihil prohibet, durante statu fidei, *intelligere* ea quae per se sub fide cadunt »²⁴⁰.

No sólomente no se habla de un conocer superior al de la fe, que corresponda al don de entendimiento, como era costumbre en el Comentario, sino que todo el artículo está concebido para dejar asentado claramente que la penetración, durante esta vida, del objeto sobrenaturalmente creído no toca la inevidencia esencial al hábito de la fe. El entender imperfecto que nos proporciona el don aparta de la verdad sobrenatural todo lo que le sea extraño o contrario. Positivamente no llega más allá de lo que alcanza la fe. Es más la unión del conocimiento sobrenatural con su objeto, que primariamente es Dios se realiza en el acto de la virtud, de suerte que sin el asentimiento no es posible un acto cognoscitivo sobrenatural. Y esto vale para todos los dones intelectuales:

« Omnia enim haec quatuor dona *ordinantur ad* supernaturalem cognitionem, quae in nobis per fidem *fundatur*. Fides, autem, ex auditu *Rom X*. Unde oportet aliqua proponi homini ad credendum non sicut *visa*, sed sicut audita, quibus per fidem assentiat. Fides autem primo quidem et principaliter se habet ad veritatem primam, secundario ad quaedam ad quaedam circa creaturas consideranda, et ulterius se extendit etiam ad directionem humanorum operum, secundum quod « per diléctionem operatur », ut ex dictis patet ».

El conocimiento sobrenatural se funda en la fe. Su acto, el asentimiento, el « assensus fidei », no es un simple *si* del entendimiento, impuesto desde el exterior; lleva un contenido conceptual, que se escoge, que se prefiere a otro, con todas sus consecuencias, de cualquier orden. Es una posición, una postura intelectual frente a Dios, frente a sí mismo y frente a los demás. Y entraña además una participación afectiva, eficiente y formal, por parte de la voluntad, sobrenaturalizada por la virtud de la caridad. En el asentimiento de la fe se *une* el conocimiento con su objeto sobrenatural, que es Dios. Puede haber algo previo o algo posterior, un requisito o una consecuencia, pero el momento unitivo de potencia y objeto se da, en esta vida, sólomente en la fe²⁴¹. Veamos como actúan en orden a este conocimiento los cuatro dones intelectuales:

²⁴⁰ Ibid.

²⁴¹ Cfr. II-II,q.1,a.1; q.2,a.1,2,3.

« Sic ergo circa ea quae fidei proponuntur credenda duo requiruntur ex parte nostra. Primo quidem ut intellectu penetrentur vel capiantur, et hoc pertinet ad donum intellectus. Secundum autem oportet ut de eis homo habeat iudicium rectum, ut aestimet his esse inherendum et ab eorum oppositis recedendum. Hoc ergo iudicium quantum ad res divinas, pertinet ad donum sapientiae; quantum vero ad res creatas, pertinet ad donum scientiae; quantum vero ad applicationem ad singularia opera, pertinet ad donum consilii »²⁴².

El juicio estimativo de los dones de sabiduría y ciencia, presupone el acto del don de entendimiento, que capta o penetra la verdad. Y todo va ordenado *al asentimiento de la fe*: « UT aestimet his esse inherendum et ab eorum oppositis recedendum ».

Qué distinto panorama éste con el del Comentario y textos menores²⁴³, que nos presentaban a la fe inferior a los dones, por su modo humano. Sin mencionar para nada este modo distingue claramente Santo Tomás, en la Suma el don de entendimiento de la virtud de la fe.

Tienen los dos la misma materia y residen en el mismo sujeto; se distinguen, como hábitos que son, por sus actos y objetos formales. No hay un artículo, en la cuestión octava de la II-IIe, dedicado « ex professo » a desarrollar este tema. Pero existen textos lo suficientemente claros y precisos, para que no ofrezcan lugar a dudas de cual es el pensamiento del Angélico. Nos fijamos en los que definen al don y a la virtud.

En el artículo quinto encontramos la definición de los dones en general, la del don de entendimiento y la determinación de su acto:

Definición de los dones en general.	« Sicut supra dictum est [I-II,q.68,a.1,2,3,4,5,6,8,], dona Spiritus Sancti perficiunt animam secundum quod est bene mobilis a Spiritu Sancto.
Definición del don de entendimiento	Sic ergo intellectuale lumen gratiae ponitur donum intellectus, in quantum intellectus hominis est bene mobilis a Spiritu Sancto. Huiusmodi autem motus consideratio in hoc est quod homo apprehendat veritatem circa finem » ²⁴⁴ .
Acto	

²⁴² II-II,q.8,a.6.

²⁴³ Cfr. nota 2.

²⁴⁴ Leen « fidem » en lugar de « finem » los editores de la *Summa Theologiae* cura et studio INSTITUTI STUDIORUM MEDIEVALIUM OCTAVIENSIS, Ed. Commissio Piana, 95 Empress Ottawa Canada 1953, t. III, col., 1447b, lin. 25. - Las frases que se refieren al acto del don de entendimiento son una aplicación concreta de este principio general: « Dupliciter ex gratuita Dei voluntate homo adiuatur, uno modo in quantum anima hominis movetur a Deo ad aliquid cognoscendum vel

El Santo nos da una definición de la fe, reordenando los elementos de la famosa de San Pablo, que difícilmente podrá ser superada:

« Si quis ergo in formam definitionis huiusmodi verba reducere velit potest dicere quod fides est habitus mentis, qua inchoatur vita aeterna in nobis, faciens *assentire* non apparentibus. Per hoc autem fides ab omnibus aliis *distinguitur* quae ad intellectum pertinent »²⁴⁵.

Por estos textos vemos que los actos de la fe y del don son « *assentire* » y « *penetrare* » o « *apprehendere* ». Y por ellos distingue Santo Tomás los hábitos respectivos:

« 2. Praeterea... ad ea autem quae supernaturalia sunt sufficit fides, quia articuli fidei sunt sicut prima principia in supernaturali cognitione, sicut dictum est. Ergo donum intellectus non distinguitur ab aliis donis intellectualibus »²⁴⁶.

« Ad secundum. Dicendum quod donum intellectus est circa prima principia, *aliter* tamen quam fides. Nam ad fidem pertinet eis *assentire*; ad donum vero intellectus pertinet mente *penetrare* ea quae dicuntur »²⁴⁷.

No nos extendemos en la explicación del acto de la fe: « *assentire* »²⁴⁸. La penetración del don sobre las verdades sobrenaturales es un « *Intelligere imperfecte* », en el sentido que queda explicado más arriba²⁴⁹. Ambos actos tienen idéntico objeto material²⁵⁰. ¿Cuales son sus objetos formales? Sobre el de la fe no cabe duda alguna²⁵¹. También aparece suficientemente claro el objeto formal del don si atendemos a la definición dada por el Santo en el artículo 5º.

Los dones perfeccionan al alma en cuanto ésta « *est bene mobilis a Spiritu Sancto* ». El acto, pues, de entendimiento « *ut motus* » implica un orden formal al acto del principio motor. El acto del moviente es la moción²⁵², que, en cuanto suya, se considera activamente. ¿Con respecto a qué clase de moción se especifica el don de entendi-

volendum vel agendum. Et *hoc modo* ipse *gratuitus effectus* in homine non est *qualitas sed motus* quidam animae: *actus enim moventis* in moto est *motus*, ut dicitur in III *Physic* ». I-II,q.110,a.2,c.

²⁴⁵ II-II,q.4,a.1,c.

²⁴⁶ II-II,q.8,a.6,ob.,2a.

²⁴⁷ II-II,q.8,a.6, ad 2um.

²⁴⁸ Cfr. II-II,q.2,a.1,2. - En éste último el objeto formal del acto de la fe: « *veritas prima, cui inheret homo / sicut medio propter quod tali credibili assentitur / ut propter eam creditis assentiat* ».

²⁴⁹ II-II,q.8,a.2,c.

²⁵⁰ II-II,q.8,a.7,c.

²⁵¹ *Ib.*,a.2.

miento? Esta moción, en cuanto recibida en el sujeto, es acto suyo y el Santo, en nuestro caso, la llama, cambiando el término sólo morfológicamente: « apprehensio veritatis ». El contenido por lo tanto es una verdad y pertenece naturalmente al orden intelectual. Es pues el objeto formal del don de entendimiento, en cuanto al acto, una moción divina de carácter intelectual, determinando una aprehensión de una verdad sobrenatural; y en cuanto hábito, es Dios, como principio motor sobrenatural.

Así distingue Santo Tomás los dones de todas las virtudes infusas, en la I-II:

« Similiter autem donum, prout distinguitur a virtute infusa, potest dici id quod datur a Deo *in ordine ad motionem ipsius*: quod scilicet facit hominem bene sequentem suos instinctus »²⁵³.

Está pues resuelto el problema de la distinción entre la fe y el don de entendimiento, según este principio general. Principio que salva la superioridad de la virtud teologal sobre el don y que obliga a prescindir del antiguo motivo distintivo, en cuanto que el modo divino del don de entendimiento (la fórmula del Comentario) implica la superioridad del don sobre la virtud: posición contraria a la de la *Suma*.

JOSE MARIA MUÑOZ CUENCA

²⁵² Ib. cfr. nota 96.

²⁵³ I-II, q.68, a.1, ad 3um.