

LAS VIRTUDES TEOLOGALES

Por KURT F. REINHARDT

(Tradujo del original inglés, enviado especialmente para "Universidad Pontificia Bolivariana", el Pbro. Dr. Eugenio Restrepo Uribe).

En la Tercera Parte de la *Suma Teológica* (III, c. 23, a. 3) Santo Tomás de Aquino pregunta si se puede decir que es propio de la criatura racional el ser adoptada por Dios. Y contesta haciendo relación a la analogía que existe entre la Filiación del Verbo Eterno y el parentesco con Dios que se predica de las criaturas. "El Hijo de Dios", escribe, "procede del Padre de modo natural como Verbo Intelectual que es uno con el Padre. Ahora bien, una cosa puede parecerse a este Verbo de tres modos: **primero**, de acuerdo con el concepto de la forma (en cuanto que él es la expresión de una cierta determinación o forma)..., y de este modo cada criatura, ya que es hecha por el Verbo, se parece al Verbo. **De un segundo modo**, sin embargo, la criatura se parece al Verbo no solamente con relación a la forma sino también con relación a su intelectualidad, como el conocimiento que el alumno adquiere se parece al Verbo que reside en la mente del maestro. Y de este modo la criatura **racional** (solamente) se parece en su naturaleza del Verbo de Dios. Finalmente, **de un tercer modo**, la criatura se asemeja al Verbo Eterno de acuerdo con la unidad que ella posee con el Padre en virtud de la **Gracia** y el **amor filial**. Por lo cual nuestro Señor ruega: "que ellos sean uno en nosotros, como nosotros somos unos" (Juan 17, 22), y tal asimilación perfecciona el modo de adopción ya que a aquellos que son asimilados de esa manera les pertenece la herencia de la **vida eterna**. Por lo tanto es claro que la adopción en este sentido puede predicarse solamente de la criatura **racional** y, aún entre éstas, no de todas sino de las que tienen aquel amor filial (**caritas**) que se difunde en sus corazones por el Espíritu Santo (Rom. 5). Y por ello se llama al Espíritu Santo "el Espíritu de la adopción de los hijos".

Con esta cita llegamos al fondo del problema de las virtudes teologales. Este problema surge de la cuestión de la interrelación de la naturaleza y la gracia. En el curso de los siglos de la era cristiana la filosofía moral desarrolló tres diversos puntos de vista de la naturaleza humana según se definía esta interrelación de la naturaleza y la gracia. Los Pelagianos, Socinianos y Semi-Pelagianos sostenían que la naturaleza humana llevaba consigo los gérmenes de todo el bien de que era capaz y que sólo influencias externas eran necesarias para que esos gérmenes crecieran y fructificaran. El punto de vista opuesto lo sostenían Luteranos y Jansenistas, quienes estaban convencidos de que la naturaleza humana después de la caída había quedado desprovista de todo bien e incapaz de alcanzar cualquier grado de perfección moral. Abriendo un camino medio entre estos dos extremos, la Iglesia Católica enseñó desde el principio que el pecado original había destruído la vida sobrenatural del alma humana, por una parte, pero, que por otra, aún el hombre caído era todavía una criatura de Dios y así, capaz aún de alcanzar la perfección moral usando adecuadamente de aquellos poderes innatos con los cuales Dios dotó a cada hombre al tiempo de su aparición a la vida natural. La clave para comprender semejante enseñanza paradójica de la Iglesia reposa en el énfasis del destino sobrenatural de origen del hombre. Desde este punto de vista la Iglesia enseñó que el hombre ha perdido completamente la capacidad para la clase de bien y felicidad para la cual había sido destinado el primer hombre. El pecado original había privado al hombre de su capacidad para trabajar con sus propias fuerzas por su destino sobrenatural. Pero la naturaleza humana aún conservó las fuerzas para las actividades naturales dentro de los límites estrechos de la esfera puramente natural. De este modo la Iglesia encaró los extremos pelagiano y luterano-jansenista al distinguir entre una esfera natural y sobrenatural de los actos humanos y entre un orden moral natural y sobrenatural.

Estos dos órdenes —el natural y el sobrenatural— descansan sobre una base ontológica doble. El hombre recibe de Dios una doble existencia, en virtud de la cual entra en una doble relación con Dios. Recibe de Dios, primero, su naturaleza humana, y sobre esta base, entra en relación con Dios, el Creador de esta naturaleza. En segundo lugar, el hombre recibe de Dios accidentalmente (no substancialmente) una especie superior de existencia por medio de la cual llega a asemejarse a la naturaleza divina superior. Esta **segunda** naturaleza superior o **sobrenaturaleza** ilumina al hombre con una luz completamente nueva y lo hace capaz de una especie superior de conocimiento y amor. Entra en una íntima relación con Dios.

Así distinguimos, primero que todo, una **filosofía moral natural**, disciplina que el filósofo pagano Aristóteles desarrolló hasta tan sorprendente altura por su agudo análisis de la naturaleza humana. Esta disciplina dice relación a la vida moral natural y a las actividades morales naturales del hombre. Se refiere a aquellos **poderes** o **virtudes** que pueden ser perfectamente actualizados por la natural providencia de Dios. Estos poderes naturales pueden ser fortificados en sus tendencias, desarrollándose de este modo en **hábitos** de virtud. Hay pues en la naturaleza **semina quaedam naturalia virtutum** (gérmenes de virtudes naturales), en relación con Dios, con nuestros prójimos

y con nosotros mismos. De esta manera la naturaleza posee por sí misma un poder o virtud humana y natural que puede constituir la base de un orden completo de vida natural. El hombre en el estado de naturaleza pura es capaz de reconocer y amar a Dios debidamente sin revelación y gracia sobrenatural actual y de prepararse así para su destino o fin naturales. El entendimiento humano en virtud de su esencia tiene el poder y la inclinación para conocer la verdad y amar el bien y de este modo hacer lo posible para alcanzar el perfecto conocimiento y amor de la Suprema Verdad y Bondad. Pero este poder natural es debilitado e impedido por otro inferior y, en parte, por poderes o fuerzas opuestas y por lo tanto necesita de auxilios de Dios tanto externos como internos.

De esta manera podría ser contrario a la doctrina de la Iglesia afirmar con los racionalistas que la razón no tiene dificultad en sus procedimientos naturales y por lo tanto actúa sin ninguna ayuda, ayuda que en último análisis se debe referir a Dios, y afirmar con los pelagianos que los poderes naturales del entendimiento y la voluntad no necesitan de ayudas internas o externas en la búsqueda constante de sus miras y fines últimos. Las ayudas que la naturaleza humana necesita para el perfecto desarrollo de sus actividades puramente naturales, no son, sin embargo, revelación o gracia sobrenatural en sentido estricto. Las pasiones pueden ser sujetadas o purificadas por un fortalecimiento de la voluntad en su inclinación hacia el bien o por los movimientos internos o externos de Dios hacia el temor o el amor. Para estas actividades naturales de las fuerzas humanas sólo se necesita una revelación o gracia en el sentido más general, pero no aquella revelación y aquella gracia por medio de las cuales Dios mismo habla al hombre, uniendo su entendimiento y voluntad con los nuestros, introduciéndonos en sus misterios y dando a nuestros actos un valor estrictamente sobrenatural por el cual merecemos una bienaventuranza perfecta. El hombre es verdaderamente hombre en virtud de su alma racional que lo hace capaz de conocer y amar a Dios y lo eleva por encima de los brutos. La bondad de la naturaleza humana y su inclinación al amor natural de Dios no son destruídos por el pecado original y personal o por la perversión de la voluntad. En otras palabras, el hombre, en cuanto hombre, no puede volverse hacia el mal con tan determinada insistencia que su bondad de naturaleza llegue a ser enteramente eliminada. Debe tenerse en cuenta, por otra parte, que ninguna criatura, incluyendo al hombre, puede por su sola naturaleza ser o llegar a ser un hijo de Dios en sentido verdadero, porque ninguna criatura procede de la naturaleza divina, sino que todas fueron sacadas de la nada y han recibido así una naturaleza que difiere infinitamente de la naturaleza divina. Por nuestra propia naturaleza, nosotros no somos "hijos de la casa", sino solamente sujetos y siervos de Dios. No solamente por el pecado sino también en virtud de nuestra misma naturaleza somos extraños en la Casa de Dios (*Eratis longe a Deo, non domestici*, Eph. 2).

Concluimos, por lo tanto, que con la adopción divina que se realiza por la gracia, se da al hombre una vida nueva e infinitamente superior, para la cual no hay germen en él. Esta adopción por la gracia procura al hombre una segunda y superior naturaleza equipada con un poder e inclinación que lo capacitan para alcanzar un modo de vida que como tal es propiedad de la naturaleza divina.

Ahora bien, el principio de la vida sobrenatural en el hombre debe relacionarse con sus actos sobrenaturales de un modo semejante a la relación que existe entre la naturaleza del alma racional y sus actos naturales. El **hábito** sobrenatural se parece al **hábito** natural de las virtudes morales en que facilita de **consequentí** los esfuerzos del hombre para combatir las tentaciones y la concupiscencia. Ambos **hábitos**, el sobrenatural y el natural, son determinaciones que han sido añadidas a la sustancia del alma y sus poderes. Pero el **hábito** sobrenatural, al contrario del **hábito** natural, no puede adquirirse por actos repetidos sino que debe ser **infundido** de manera divina. Al describir el principio de la vida sobrenatural en el alma humana Santo Tomás escribe: "Precisamente como hombre, por su poder intelectual participa del conocimiento divino en virtud de la fe y por su poder de voluntad participa del amor divino en virtud de la caridad; así también por la misma naturaleza de su alma participa de la naturaleza divina, según cierta semejanza, por un cierta regeneración o re-creación" (Sto. Tomás, I, II, c. 110, a. 4).

Porque implica solamente una transformación accidental del alma y no una substancial, el **hábito** sobrenatural es menos perfecto que la perfección substancial natural del alma, pero como levanta la naturaleza humana al nivel de la naturaleza divina, trasciende en perfección a todos los dones, virtudes y hábitos naturales.

No siendo un principio substancial, el fundamento de la vida sobrenatural no dice relación a los actos sobrenaturales exactamente del mismo modo por el cual la naturaleza del alma se relaciona con los actos naturales del alma. El fundamento de la vida sobrenatural, de acuerdo con Santo Tomás, tiene de común una sustancia que forma el substracto común de todos los poderes y actos individuales sobrenaturales. Aunque no es idéntico a ninguno de estos poderes ni a la suma total de todos ellos, sino más bien su fundamento común.

Al discutir las maneras por las cuales se relacionan entre sí la fe, la esperanza y la caridad, Santo Tomás pregunta si pueden existir la fe y la esperanza sin la caridad, y si la caridad puede existir sin la fe y la esperanza.

Contesta a la primera pregunta que la fe y la esperanza " pueden existir de un modo sin la caridad, pero que sin la caridad ellas no tienen el caracter perfecto de virtud". La fe y la esperanza pueden existir sin la caridad "así como la fortaleza y la templanza pueden existir sin la prudencia... Pues, ya que es obra de la fe creer en Dios y puesto que creer es asentir... por propia voluntad libre, se sigue que no querer como se debe, no es una obra perfecta de la fe. Pero querer como se debe proviene de la caridad, que perfecciona la voluntad, ya que todo movimiento recto de la voluntad procede de un amor verdadero, como dice San Agustín (*De civ. Dei*, XIV, 9)... Y el acto de esperanza consiste en aguardar de Dios la bienaventuranza futura. Este acto es perfecto si se basa en los méritos que tenemos; y esto no puede ser sin la caridad. Pero aguardar una bienaventuranza futura por los méritos que no se poseen todavía pero que uno se propone adquirir en cualquier momento futuro, es un acto imperfecto; y esto es posible sin la caridad. De consiguiente la fe y la esperanza pueden existir sin la caridad, aunque sin la caridad ellas no son virtudes propiamente dichas, porque la naturaleza de la virtud requiere que por

medio de ella no solamente **hagamos** lo que es bueno, sino también que lo **hagamos bien**" (I, II, c. 65, a. 4).

A la segunda cuestión (si la caridad puede existir sin la fe y sin la esperanza) Santo Tomás responde: "la caridad significa no solamente el amor de Dios, sino también una cierta amistad con El; la que implica, además del amor, una cierta devolución mutua de amor junto con una mutua comunión... Esta sociedad del hombre con Dios... se empieza aquí, en esta vida, por la gracia, pero será perfecta en la vida futura por la gloria, y ambas cosas las tenemos por la fe y la esperanza. Por lo tanto, así como sería imposible tener amistad con alguna persona si uno no creyera o deseara de la posibilidad de la amistad con ella, así también, la amistad con Dios, que es la caridad, es imposible sin la fe por la cual cree en tal amistad... con Dios, y espera poder llegar a ella. En consecuencia, la caridad es absolutamente imposible sin la fe y sin la esperanza" (I, II, c. 65, a. 5).

La fe, siendo un conocimiento oscuro e imperfecto de lo sobrenatural, es la base de la caridad, ya que revela al hombre su relación con el Padre de la Luz y del Amor y su propia filiación. "Y así es como todos nosotros somos transformados", escribe San Pablo, "en la misma imagen, avanzándonos de claridad en claridad como iluminados por el Espíritu del Señor" (II, Cor. 3, 18). Por medio de la fe, luz divina en el hombre, empieza la relación de este con el Padre de la Luz. Y así la fe, aún sin la caridad, constituye el primer grado de la filiación del hombre, porque por la fe, lleva consigo la imagen y semejanza del Padre. Pero sin la caridad esta imagen permanece oscura y no clara. Lo sobrenatural con todo su brillo puede solamente iluminar una fe que ha sido formada por la caridad, una fe que se mueve por el amor para llegar a transformarse en la visión de la perfecta bienaventuranza (*fides formata, non fides informis*). Dios no ha llamado al hombre a una luz natural o intelectual sino a su propia "luz admirable", de tal manera que el hombre llegue a ser luz en El y camine como un hijo de esta Luz celestial y divina (*nunc autem lux in Domino, ut filii lucis ambulate*, Eph, 5, 8; *qui de tenebris nos vocabit in admirabile lumen suum*, I Pet. 2, 9).

La vida infusa sobrenatural del alma humana forma la base de todos los actos comúnmente llamados **místicos**. Son actos de una vida que traspasa los poderes y dones naturales del alma, una vida que participa de la naturaleza divina, una vida que permanece oculta e inaccesible, a menos y hasta tanto que el hombre sea elevado a una esfera superior de conocimiento y amor. Según José Görres, "el misticismo es ver y conocer por medio de una Luz superior y obrar por medio de una libertad superior, de manera análoga a como el conocimiento y la acción naturales ordinarias provienen de la luz intelectual y la libertad personal dadas al alma". De consiguiente, cada cristiano que vive la vida de la fe, la esperanza y la caridad es actualmente un místico en el sentido más amplio del vocablo ya que la fe, la esperanza y el amor son propiamente hablando actos místicos. Para ser precisos, llamamos místicos en el sentido más estricto de la palabra a aquellos hombres y mujeres en quienes las virtudes teologales están actualmente en el más alto grado, porque su naturaleza está aún en esta vida completamente saturada de gracias sobrenaturales. Establecer que todos los actos de la vida sobrenatural son místicos significa simplemente que *in statu viae* no

existen actos superiores posibles a aquellos que son comunes a todos los verdaderos cristianos, a saber los actos de las virtudes teologales que tienen a Dios como su motivo y objeto inmediatos. Estos mismos actos son solamente más perfectos y van acompañados de una mayor claridad de conocimiento y visión en aquellas almas a las cuales les han sido dadas gracias divinas especiales.

El impulso y la capacidad de la vida sobrenatural los da el Espíritu Santo al hombre... Por eso no pueden ser logrados por los esfuerzos del entendimiento y voluntad humanos. Pero si la voluntad sigue obedientemente la luz y dirección del Espíritu Santo la vida sobrenatural puede desarrollarse sin impedimento.

Los actos sobrenaturales del conocimiento y amor divinos tienen débil **analogon** en el orden natural. Los actos principales en ambos órdenes son los que se relacionan con el conocimiento y el amor de Dios. Son, por lo tanto, la base de toda vida y acción moral. Hay en el orden natural una capacidad o inclinación hacia el conocimiento y amor de Dios. Pero esta capacidad o inclinación no es todavía una virtud, ya que puede existir sin ser incorporada a la voluntad como principio y normas de sus actos, esto es, sin hacer al sujeto astualmente bueno. Y mientras este conocimiento natural y este amor tiendan hacia Dios, lo hacen dentro de los límites de la naturaleza. Dios es conocido y amado solamente como el autor de la naturaleza creada y así este conocimiento y amor naturales de Dios carecen de la proximidad de los actos sobrenaturales análogos. La luz de la razón de la criatura racional ilumina solamente la criatura misma cuya propiedad es, y de ese modo reconoce solamente al creador en cuanto se manifiesta en la criatura y en el mundo creado. Ya que la luz natural no es propiamente hablando una luz divina, no puede iluminar lo que trasciende esencialmente a la naturaleza.

Por medio de la luz natural de la razón, por lo tanto, puede el hombre conocer a Dios naturalmente; puede amarlo con su inclinación natural y puede confiar en El como en el sustentador de sus poderes naturales. Pero **no** puede el hombre conocer a Dios en su luz o inmediatamente. Inmediatamente el hombre vive en sí mismo, **no** en El, porque la vida interna de la criatura no siendo divina en sí misma, no tiene a Dios como objeto inmediato.

Elevado al nivel sobrenatural, por el contrario, el hombre conoce y ama a Dios por Su propia presencia y en Su propia luz, **no** ya más como al creador de la naturaleza humana sino como a quien hace que el hombre participe de la naturaleza divina. Así la vida y la actividad divinas llegan a ser el motivo y el objeto de la vida sobrenatural en el hombre. Esta es la razón por la cual se llaman **poderes divinos** o **virtudes teologales** aquellos tres poderes sobrenaturales por medio de los cuales el hombre participa de la naturaleza divina. La **virtud** significa una **vis perfecta**, esto es, un poder que se perfecciona por la adhesión directa a su fin.

El carácter específico de todos los actos sobrenaturales lo constituye el hecho de que, de manera diferente a la actividad natural, ellos no proceden de la naturaleza, sino inmediatamente de Dios y se refieren de nuevo inmediatamente a Dios, de suerte que la actividad de la esencia divina es a la vez la fuente inmediata y el objeto determinante de los actos sobrenaturales (**objectum formale**). En la visión beata la

vida sobrenatural absolutamente perfeccionada se convierte en la perfecta imagen de la vida divina. En el *status viae*, por el contrario, los actos sobrenaturales del hombre son sólo potencialmente perfectos, pero actualmente aún imperfectos, y el conocimiento imperfecto que el hombre posee de Dios es suplementado, por lo tanto, por el conocimiento que Dios tiene de sí mismo y que el hombre confiesa oscura e imperfectamente por la fe. En el acto de Amor, sin embargo, según el testimonio de los místicos cristianos, la imperfección del *status viae* no impide la perfección sustancial del acto sobrenatural. La *caritas viae* y la *caritas patriae* son sustancialmente idénticas. Y esto aclara, en parte, la razón de que los místicos hablen tan a menudo de la visión sobrenatural o contemplación de Dios. En este amor el místico ve el Amor Divino, esto es, a Dios mismo que es Amor: "**Deus caritas est. Vides caritatem... Vides Deum**", dice San Agustín (I. 8. de Trin., c. 8, n. 12). Y por eso la caridad permanece *in patria*, mientras que la fe y la esperanza, desaparecen. La fe y la esperanza llevan en su sustancia una imperfección. Sus actos no son todavía motivados estrictamente por la esencia divina, sino más bien por la actividad divina en el hombre.

Más específicamente, la fe es preliminar a la *visio beata* o una anticipación de la misma. De la misma manera que la visión de Dios eleva al hombre **perfectamente** al conocimiento de Dios, así la fe lo eleva al mismo conocimiento **imperfectamente**. La fe procura al hombre aquella certeza y calma que proviene de la confianza en el conocimiento superior de una luz superior de la verdad. José Mateo Scheeben pone énfasis en que la virtud teologal de la fe es un **consensus** más bien que un **assensus** simplemente. Cita a Santiago, que habla de una fe que aún los demonios poseen y tiemblan. Esta especie de fe consiste en un mero **assensus**: los demonios son forzados por los hechos de la revelación y por su propio poder de razonamiento a reconocer la Verdad divina. La fe teológica, al contrario, procede desde un mero **assensus** en este sentido hasta un completo **consensus** en Dios y su verdad revelada. La fe teológica es, por lo tanto, un acto del entendimiento y la voluntad que presupone, para ser firme, la veracidad de quien revela y el hecho de la revelación. Pero este acto de fe no puede jamás provenir de una naturaleza sin ayuda. Puede solamente ser una realidad si el testimonio externo de la revelación se refuerza desde arriba con aquella luz misteriosa que llamamos la **luz infusa de la fe**. Tal acto es fácilmente una realidad con la ayuda del Espíritu Santo, pero jamás sin esta ayuda. El **lumen fidei** es en consecuencia una gracia por la cual Dios se manifiesta inmediatamente al alma como el que habla, como de manera parecida, el **lumen gloriae**, pone de manifiesto en el alma la esencia divina.

La fe sobrenatural, dice Santo Tomás con los padres griegos y romanos, es esencialmente infalible (II, II, q. 1, a. 3): "Nada puede caer bajo una potencia, hábito o aún acto sino mediante la razón formal del objeto. Así, no puede verse el color sino por medio de la luz y no puede conocerse una conclusión sino por medio de la demostración. Ya se ha dicho que la razón formal del objeto de la fe es la Verdad Primera. De donde nada puede caer bajo la fe sino en cuanto está bajo la primera verdad, bajo la cual no puede haber nada falso; así como no puede el no ser estar bajo el ser ni el mal bajo la bondad. Se sigue por consiguiente que no puede caer nada falso bajo la fe". Mientras que un

acto de fe natural no tiene que ser esencial e infaliblemente verdadero, un acto de fe sobrenatural es siempre esencial e infaliblemente verdadero. Un acto de fe natural podemos y debemos hacerlo cuando somos convencidos por nuestra razón de que Dios nos ha revelado algo. Mas como la razón puede errar en su juicio, puede determinarse erróneamente a un acto puramente natural de fe y de este modo errar aún en un acto natural de la fe moralmente bueno. La verdad divina puede aún proveer en cierto modo el fin y el motivo del acto, pero en un acto natural de fe no es la verdad divina como tal la que atrae al hombre hacia sí y lo ilumina con su propia luz. Cuando, por el contrario, el entendimiento humano sigue la luz y el impulso de la verdad divina y se adhiere a ella, entonces el acto de fe será tan infalible como la misma divina verdad; se fundará actual e inmediatamente en la verdad divina.

La fe sobrenatural enseña a conocer todos los objetos así naturales como sobrenaturales, de un modo sobrenatural. No claramente como en la *visio beata*, sino oscuramente la fe sobrenatural reconoce cómo todas las cosas naturales proceden de su fuente y causa sobrenatural y cómo todas guardan relación con ella. Y por medio de la luz de la fe todos los objetos sobrenaturales se vuelven familiares al hombre de manera semejante a como todas las cosas naturales inteligibles se hacen familiares a él por medio de la luz natural de la razón. El las entiende fácilmente aunque no las comprenda perfectamente mientras la luz de la fe se transforme en luz de gloria. Así, la fe es sobrenatural en su origen, sobrenatural en su móvil interno, sobrenatural en su objeto y sobrenatural en la perfección a que aspira, a saber la *visio beata*.

En las Cuestiones 17-22 de la *Secunda Secundae* Santo Tomás analiza la virtud teologal de la **esperanza**. Dice en primer término que una virtud teologal debe tener a Dios, por el cual ella existe, como su objeto y luego señala lo que distingue a la esperanza como virtud teologal de la fe y el amor. Mientras que la **caritas** hace que el hombre viva en Dios por la unión de su amor con el amor divino (**mentem hominis uniens Deo per affectum amoris**), la fe y la esperanza hacen que el hombre se adhiera a Dios como al principio de donde derive ciertas gracias para sí. La fe hace que el hombre se adhiera a Dios en cuanto que El es el principio del conocimiento humano de la verdad y la esperanza hace que el hombre se adhiera a Dios en cuanto El constituye el principio de la bondad perfecta en el hombre y en cuanto establece en el hombre el hábito sobrenatural de la firme confianza en alcanzar la bienaventuranza perfecta.

Santo Tomás luego, pregunta aún si la fe precede a la esperanza y si la **caritas** precede a la misma. A la primera pregunta responde escueta y afirmativamente: "La fe está absolutamente antes que la esperanza", escribe, "porque el objeto de la esperanza es un bien futuro que debe ser presentado al que aspira a él, como algo posible de alcanzar". Y este bien es presentado al hombre como posible de alcanzar por la fe. En la respuesta a la segunda pregunta Santo Tomás hace la siguiente anotación: "Según el orden de la naturaleza y de la generación lo imperfecto precede a lo perfecto. Pero es distinto en el orden de la **perfección** y la **forma**. En éste lo perfecto precede a lo imperfecto naturalmente. Según el orden de la naturaleza y la generación, por lo tanto, la esperanza precede al amor, ya que la esperanza y todo

otro movimiento apetitivo se deriva de cierta especie de amor. Una especie de amor es imperfecta y otra sin embargo es perfecta. Ahora bien, llamamos amor perfecto cuando alguien es amado por sí mismo (**secundum se**). Y llamamos imperfecto a aquel amor con el cual alguien ama una cosa no por sí misma y como su fin (**secundum seipsum**), sino para sacar de él algún bien para sí, así como el hombre ama la cosa que él quiere o desea con concupiscencia (**quam concupiscit**). Pero solamente el primer modo de amar es el del orden de la **caritas**, un amor que se ahiera a Dios por sí mismo (**secundum seipsum**). La esperanza, por el contrario, pertenece al segundo orden de amor porque quien espera, aguarda poder obtener algo para sí. Y de este modo, en el orden de la generación la esperanza precede a la **caritas**... Pero en el orden de la perfección la **caritas** está primero naturalmente.

En la **Cuestión 18**, a. 2, Santo Tomás pregunta si la esperanza permanece aún en el estado de perfecta bienaventuranza de los santos en el cielo y contesta que los santos no tienen ni fe ni esperanza ya que su bienaventuranza no es un estado futuro en el cual haya que creer o esperar, sino un estado ya actualmente poseído. Así, "tanto la esperanza como la fe no tendrán cabida **in patria** y ninguna de ellas puede tener lugar en el estado de los bienaventurados en el cielo". Allá la fe se transformará en visión y la esperanza en posesión eterna.

En cuanto a la **caridad**, ella es aquel amor sobrenatural que el Espíritu Santo infunde en los corazones humanos, pero que tiene como base la luz y el conocimiento de la fe, así como el amor natural es el que proviene de la naturaleza y tiene por fundamento el conocimiento de la luz natural de la razón. La **caritas** es aquel amor con el cual el hombre ama a Dios como al "**auctor beatitudinis supernaturalis**" (Santo Tomás), como El es en sí mismo. Es aquel amor que une al hombre afectuosamente con la Bondad de Dios en virtud de la participación del hombre de la naturaleza divina. Es un amor que hace al hombre, en el más cierto y completo sentido, hijo y amigo de Dios. Se distingue así esencialmente del amor natural de Dios que proviene de la naturaleza humana y ve a Dios solamente en el espejo de las criaturas y no como El es en sí mismo. Es, en contradistinción con cualquier amor natural de concupiscencia, una **concupiscentia casta**, que lejos de violar la bondad sublime y pura de Dios, se funda estrictamente en esa bondad. La **caritas** perfecta es una **unitas affectus** con Dios, por la cual el hombre se ahiera a El de tal suerte que El posee completamente al hombre y éste lo posee a El. Es un sencillo movimiento coherente hacia la bondad de Dios, por el cual ella se une al hombre y el hombre a ella.

Es por tanto legítimo decir que el hombre ama intelectualmente la bondad de Dios de dos maneras, porque el entendimiento humano dice relación a la bondad divina doblemente: se refiere a ella en virtud de la naturaleza de este entendimiento humano y en virtud de la participación sobreañadida que posee el entendimiento humano de la naturaleza divina, por la gracia. Mas como la gracia o la sobrenaturaleza no destruye la naturaleza, así también el amor sobrenatural de Dios como autor y fin de la sobrenaturaleza incluye el amor de Dios como autor de la naturaleza. La naturaleza sobrenaturalizada ama a Dios también como al que ha dado a la naturaleza su existencia, como al creador de la naturaleza que con haberla creado ha pues-

to el fundamento de la sobrenaturaleza. Pero el Amor del Padre de Bondad trasciende el amor del Creador de la naturaleza. El amor sobrenatural se adhiere a Dios como al único y absoluto fundamento de todo bien que se encuentra en las criaturas, sea él bien de naturaleza o de sobrenaturaleza.

Al amor sobrenatural de Dios corresponde el amor sobrenatural de nosotros mismos y de nuestros prójimos. El último es el fruto del primero. Amamos a nuestro prójimo y a nosotros mismos con el mismo amor con que amamos a Dios. Lo amamos y nos amamos en Dios, por Dios y a causa de Dios. Aún con amor natural podemos amar a las criaturas racionales por Dios. Más, mientras que en el orden natural del amor nos levantamos del bien creado como **causa disponens ad amorem** hasta el bien increado, en el orden sobrenatural del amor amamos en primer lugar la naturaleza divina en sí misma y solamente a causa de ella, por ella y con ella amamos a aquellos que son o están llamados a ser hijos de Dios. Es este motivo sobrenatural el que distingue esencialmente al amor cristiano de sí mismo y al amor del prójimo del más refinado humanitarismo. En virtud de este amor un cristiano es uno con sus hermanos y hermanas humanos en los cuales ama a Dios mismo. Es este amor el que hace de los cristianos una familia santa de Dios, una familia en cuyos miembros desaparecen y quedan sublimadas todas las diferencias naturales por el esplendor de la naturaleza divina. Es ese amor el que forma de todos los cristianos un espíritu y un cuerpo, un espíritu con Dios y un cuerpo con Cristo. Y así se hace real aquel reino místico celestial de unidad y de paz en el cual Dios es todo en todos.

Este amor sobrenatural es, por supuesto, no solamente un acto sino un **hábito** también. La naturaleza, además, tiende hacia el bien, pero esta tendencia natural puede coexistir con la perversión de la voluntad, con la desviación de la voluntad del verdadero bien. La **caritas**, por el contrario, no puede coexistir con una voluntad pervertida porque ella pone en relación directa e inmediata al hombre con Dios, haciéndole partícipe de la naturaleza divina. En virtud del **habitus caritatis** el alma pertenece a Dios y de ese modo todo lo que se hace **in caritate** se hace también **ex caritate** y **virtute caritatis**, aunque sea sin referirlo específicamente a Dios con actos inmediatos de amor. Y esa es la razón de que ningún acto individual de virtud pueda llamarse enteramente bueno, completamente agradable a Dios y meritorio para la vida eterna si no está informado por la virtud sobrenatural de la **caritas**. Esta información se alcanza normalmente y mejor por medio de actos de amor sobrenatural, pero puede alcanzarse igualmente, si el sujeto que actúa pertenece a Dios, por el **habitus** de la **caritas** y así lucha por Dios y trabaja por Dios, aun cuando sus actos individuales los motive sólo mediatamente la **caritas** e inmediatamente la fe y la esperanza.

Las virtudes teologales como centro de la base de la vida sobrenatural entablecen la superioridad de la moral cristiana sobre cualquier filosofía moral puramente natural o racional. Proporcionan así un nuevo y superior fundamento para toda vida y acción morales. Porque mientras es cierto que una moral deísta, no cristiana, puede apenas evitar las relaciones de amor y veneración a Dios, en vista de la economía cristiana no puede hacerse pasar por una filosofía moral verdadera e integral. Aunque en sí misma pueda ser verdadera hasta cierto

punto, está viciada y truncada por el hecho de que rehusa amar y adorar a Dios en la forma que El quiere ser amado y reverenciado.

En la trilogía de la fe, la esperanza y la caridad sobrenaturales está analógicamente prefigurada la imagen de la Santísima Trinidad e indicada la relación del hombre hacia Ella. En su tratado sobre la *missio divinarum personarum* (Sto. Th. I, qu. 43), Santo Tomás dice que el **Padre** nos comunica con la virtud de la **esperanza** la conciencia de ser sus hijos; el **Verbo Eterno** nos comunica con la virtud de la **fe** su conocimiento y sabiduría; y el **Espíritu Santo** nos comunica su **amor**. El Hijo y el Espíritu Santo son enviados para conducirnos al Padre, de tal suerte que ayudados por la luz del Hijo y por el amor del Espíritu Santo podamos gozar eternamente de la posesión del Padre.