

CAPÍTULO 3

VIRTUD Y GRACIA A LA LUZ DE LA “METANTROPOLOGÍA” DE ABELARDO LOBATO

HERNÁN ANTONIO ARCINIEGAS VEGA, O.P.

La vida humana se presenta como un misterio ante el hombre mismo. Las dinámicas del hombre, sus facetas, origen, facultades, finalidad, deseos, limitaciones, lugar en el universo y relaciones con lo distinto de sí le hacen cuestionarse a sí mismo. A lo largo de la historia, la comprensión del ser humano se ha caracterizado por acentuaciones en diversos aspectos. En la actualidad, se presentan múltiples antropologías que confirman la amplitud del misterio del hombre hasta el punto de fragmentarlo en diversas perspectivas. Ante este panorama, una de las soluciones ha sido propuesta por el dominico Abelardo Lobato: la metantropología. Desde ella, en este capítulo, se expondrá sintéticamente la realidad del ser humano, quien está en constante vía de perfeccionamiento o en busca de su plenitud. Asimismo, se enfatizará en la comprensión de la virtud y de la gracia como elementos fundamentales en el desarrollo pleno de la vida humana. Se trata de un caminar por el horizonte de la existencia de la persona, caracterizado por su peculiar apertura a la trascendencia, al otro y al absoluto, que desde la revelación cristiana se comprende como la comunión con el Dios Trinitario manifestado y comunicado en la divina persona del Hijo, Jesús de Nazaret.

Para exponer la comprensión de la virtud y la gracia, como elementos fundamentales en el desarrollo perfectible de la vida humana a la luz de la metantropología de Lobato, se sigue este esquema: 1) contexto de la multiplicidad de antropologías; 2) la metantropología; 3) la virtud; y 4) la gracia. En primer lugar, se presenta al lector el contexto que motivó al dominico a

postular la metantropología. Seguido a ello, se expone la estructura fundamental de la propuesta metantropológica, a partir de los contenidos principales que la componen y la apertura a la que se dispone. En tercer lugar, se concentra la exposición en la función de la virtud y su comprensión en esta propuesta. Finalmente, se señala el auxilio de la gracia y su dinamicidad en la vida humana como don que perfecciona al ser humano en su caminar existencial hacia la plenitud.

Contexto de la multiplicidad de antropologías

Lobato (1925-2013), dominico fundador de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino, identifica que la época contemporánea renunció a la metafísica y optó por un desplazamiento de centro, que ya no se encuentra en el ser, sino en el hombre. Se trata del giro antropológico del pensamiento contemporáneo. Sin embargo, el problema radical que señala Lobato está en el olvido del ser, en cuanto referente, y con ello, en el olvido de Dios. La época contemporánea se distancia de todo punto de referencia ajeno al hombre mismo y llega incluso a poner en modo subordinado la relación con Dios, si es que no es suprimida. Esta carencia radical deriva en una fragmentación de la comprensión del hombre según las múltiples antropologías, cada vez más numerosas y distantes unas de otras. Tratando de “clasificarlas” o agruparlas, Lobato presenta las distintas antropologías desde sus niveles de conocimiento, es decir, desde la jerarquía clásica de las ciencias.

Así, el primer gran conjunto está en el ámbito de la ciencia, en la cual se pueden “distinguir varios niveles de antropología, conforme se atiende a los datos de la *física*, de la *biología*, de las *ciencias del hombre*, y últimamente de la *cibernética*” (Lobato, 1987, p. 19). Desde la física se comprende mejor el lugar del hombre en el cosmos. Por la biología se resaltan las semejanzas con las diferentes especies y se descubren elementos que antes se creían exclusivos del ser humano, pero que también tienen los animales, como los símbolos, la comunicación, entre otros. La psicología ha incursionado en lo profundo del hombre, en su intimidad e inconsciente. Desde la sociología “se indaga el tejido social, la red de relaciones que componen la familia, y sobre todo la vida social en sus tres vertientes, cultural, económica y política” (Lobato, 1995a, p. 85). Además, la cibernética ha acentuado la atención en la información. En este ámbito de las ciencias está latente la reducción

materialista. Por eso, el peligro de estas antropologías está en la absolutización de lo particular o de los fenómenos en la comprensión de la persona humana, pues el horizonte del ser del hombre incluye y va más allá de lo material. Para Lobato, el horizonte del ser del hombre significa la amplitud de toda su realidad y de ahí que lo particular tenga su lugar en dicho horizonte, pero no que lo signifique totalmente. Estas antropologías presentan datos cualificados y cuantificados del ser humano que enriquecen su comprensión cuando se integran armónicamente en la comprensión del ser. Sin esta integración, el conocimiento del hombre queda cada vez más fragmentado y opacado en medio de una saturación informativa sobre él.

El segundo conjunto es el correspondiente al campo de la filosofía que desde la Modernidad, con el giro antropológico y la priorización del sujeto sugeridos por Kant, se ha reducido a la comprensión de y desde el hombre. Entre todas estas antropologías, Lobato caracteriza grupos con base en la acentuación categórica: “el primero reflexiona en torno a la *finitud* del sujeto humano, el segundo atiende a *los fenómenos y actividades peculiares* que patenzan su estructura, y el tercero examina la dimensión *cultural típica del hombre*” (1987, pp. 25-26). En el primer grupo se destaca Heidegger, quien se fijó en la temporalidad humana, su finitud. De Heidegger se derivan las filosofías existencialistas, que darán paso al estructuralismo. El segundo grupo parte de la fenomenología de Husserl y destaca tres fenómenos preponderantes: “*el lenguaje, la historicidad y la mortalidad*” (Lobato, 1987, p. 29). De modo semejante aparecieron el interés y el desarrollo de la historicidad y la libertad, con filósofos como Kierkegaard y Ortega y Gasset. También de este segundo parte la antropología personalista, donde Mounier “descubre las tres relaciones radicales de la persona: *vocación, comunión, compromiso*” (Lobato, 1987, pp. 30-31). Asimismo, en este grupo se encuentra Emmanuel Levinas y su acentuación en la alteridad. El tercer grupo se caracteriza por encontrar en lo cultural un horizonte de comprensión de lo humano, pues el hombre es constituido por la cultura y, a su vez, es sujeto de producción de esta mediante el lenguaje, las técnicas, los valores, los usos y las costumbres. De este conjunto destacan Ernst Bloch y Xavier Zubiri, quienes “analizan con rigor las estructuras del hombre, como ser personal con sus dimensiones, individual, social e histórica, moral y religiosa” (Lobato, 1995a, p. 92).

En el tercer grupo Lobato insiste una vez más en el giro antropológico. La teología no es ajena a la nueva centralidad del hombre. Uno de los filósofos principales para su desarrollo fue Heidegger, quien influyó

notablemente a Karl Rahner. También las teologías del genitivo resultan ser expresiones derivadas de las nuevas antropologías. La centralidad en el hombre, desde el campo teológico, inició en el ámbito protestante y luego se dio dentro del catolicismo. “Para estos teólogos la antropología es la gramática en la cual Dios habla al hombre. Es una gramática cuyas estructuras solo se llenan con la vida y la obra de Jesucristo” (Lobato, 1987, p. 33). Se trata entonces de la exaltación del hombre al punto que pone en cuestión e incluso olvida su ser como participado.

Frente a las antropologías, Lobato resalta el interés por el ser humano y su constante búsqueda de comprensión. Pero indica también que el esfuerzo ha sido puesto en las dimensiones exteriores accesibles a la experiencia y, por tanto, ha sido más una preocupación del hombre en cuanto al *aparecer*, más que sobre el ser. Sin despreciar los múltiples alcances y acentos, Lobato advierte que hay dos motivos por los cuales algunas de estas antropologías no pueden conducir a ninguna parte y que, por tanto, deban ser superadas: “uno es la tentación reductiva y unidimensional. El otro es la ceguera contemporánea para las dimensiones de los niveles profundos del ser y para la trascendencia” (Lobato, 1987, p. 37). Esta última es también denominada miopía metafísica.

Como solución, Lobato presenta la necesidad de “una metantropología, por cuanto la pregunta es acerca del ser del hombre” (2006, p. 5). Así, de hecho, “como el hombre se trasciende a sí mismo en cualquier situación, la antropología culmina en metantropología o metafísica” (Lobato, 1987, p. 7). A diferencia del giro antropológico que pone al hombre como fundamento y horizonte de comprensión, la metantropología parte “desde una precomprensión del ser, de la totalidad de los entes” (Lobato, 1995a, p. 76). Así, su visión está imbricada en el horizonte del ser como conjunto de la realidad de todos los entes. Dentro de este horizonte, respecto al ser del hombre, Lobato (2006) distingue cuatro dimensiones o perspectivas que están presentes a lo largo del desarrollo de la metantropología: 1) cósmica; 2) específicamente humana (compuesto de cuerpo y alma capaz de perfección); 3) óptica o metafísica (persona); y 4) teologal y cristiana.

En el cosmos, el hombre identifica que tiene un lugar específico: el más noble del mundo material y el más ínfimo del mundo espiritual. Al hombre le caracteriza el alma espiritual que informa al cuerpo y “del alma procede la esencia del hombre, que implica la composición de forma y materia” (Lobato, 2006, p. 6). En lo óptico, el hombre se descubre como persona capaz de obrar

según su libertad e inteligencia gracias a diversas potencias y facultades que proceden de su alma. Por último, para Lobato, la dimensión teologal considera que el ser del hombre, al tener en Él su origen y destino, se ve en radical dependencia de Dios, pues “solo frente a Dios el hombre logra su verdad integral” (Lobato, 2006, p. 7). De esta manera, la metantropología incluye la comprensión del misterio del ser del hombre a la luz del misterio de Dios:

El hombre participa en el ser, es creado por Dios, tiene la condición espiritual, y se sitúa en el grado ínfimo de la escala de los seres espirituales, porque por su condición está destinado a formar una unidad con la materia corporal. (Lobato, 1987, p. 40)

Una vez ubicada la metantropología como comprensión del ser humano en el horizonte del ser, Lobato señala que el pensamiento de Tomás de Aquino como maestro de antropología se muestra útil en la misión metantropológica, puesto que gira en torno al Ser, que es Dios, como causa eficiente y final del hombre. Además, para Lobato, “Tomás ofrece un esquema de gramática de lo humano abierto a toda verdad, sea de la ciencia, sea de la filosofía, sea de la teología” (Lobato, 1995a, p. 97). Como culmen está la apertura a la revelación, pues Tomás comprende que en Jesús se encuentra la manifestación plena de la verdad del hombre, a raíz de lo cual, en el estudio del ser humano es fundamental el análisis cristológico. Aunque Lobato deja claro que la antropología como estudio del ser compete a la filosofía, la metantropología ha de ser teocéntrica y, más específicamente, cristocéntrica.

Por último, vale señalar que para Lobato (1987) la metantropología ha de estar caracterizada por la presencia de los principios de *apertura*, *unidad* y *fundamentación*. Esto permite acoger, unificar y fundamentar las diversas aportaciones antropológicas en la misma realidad del ser del hombre. Lobato propone volver la mirada al horizonte de la humanidad, es decir, a la amplitud de su ser, para superar las hostilidades pretenciosas de reducción del misterio de sí mismo. Como guía en su desarrollo, Lobato (2003) presenta cinco perspectivas complementarias en el abordaje del hombre: 1) perspectiva integral, donde incluye el análisis de la corporeidad y el alma espiritual; 2) perspectiva personal, en la que resalta la nobleza del ser humano por su aspecto racional, subsistente, libre y autónomo; 3) perspectiva relacional, que muestra la vinculación entre hombre-mujer, individuo-comunidad y hombre-mundo; 4) perspectiva cultural, que “se ordena al crecimiento del

ser en el mundo, mediante el desarrollo en tres ámbitos; la tierra, el alma, el culto a Dios” (Lobato, 2003, p. 22), expresado en el lenguaje, vida social, economía, valores, religiosidad y técnicas de dominio; y 5) perspectiva teológica, en la que se comprende al hombre como salvado por Dios y llamado a la comunión con Él. De este modo, la propuesta metantropológica, que Lobato relaciona directamente como un nuevo humanismo, “aspira a realizar la síntesis entre el hombre, el ser y Dios, entre antropología, ontología y teología” (Lobato, 2003, p. 6).

La metantropología

Lobato acuñó el nombre “metantropología” en un artículo de 1987 para designar la clave de superación de los contrarios de las nuevas antropologías y la síntesis vinculante en una antropología abierta a la totalidad de la verdad del hombre. Este concepto también fue mencionado por Eudaldo Forment en al menos dos obras, la primera de ellas, en honor a los 70 años del dominico, es un artículo titulado “La antropología de Abelardo Lobato” (Forment, 1995). En el artículo expresa a través de nueve elementos el conjunto de su pensamiento antropológico¹. La metantropología aparece de modo transversal como la propuesta de Lobato basada en la filosofía del ser que ha desarrollado Tomás. La segunda es el libro *Metafísica*, donde refiere la metantropología en cercanía con el pensamiento de Heidegger para afirmar que “desde el ámbito filosófico o racional, que podría denominarse ‘metantropología’, se advierte que el hombre se experimenta como el lugar donde se manifiesta el ser” (Forment, 2009, p. 77). Por último, el concepto de metantropología es retomado y desarrollado por el dominico colombiano Wilson Mendoza (2017) en su tesis doctoral titulada *Antropología y metantropología en Abelardo Lobato: nuevo horizonte de comprensión del humanismo cristiano en el contexto universitario*. Mendoza enfatiza en la metantropología como vía metafísica que fundamenta al hombre en el ser y permite la superación de los olvidos radicales de la cultura actual que denuncia Lobato, a

1 Forment (1995) analiza los que considera aspectos clave en los siguientes apartados: 1) metantropología; 2) antropología de Tomás; 3) imágenes del hombre; 4) la persona humana; 5) dimensión ética; 6) dimensión comunicativa; 7) corporeidad; 8) espiritualidad; y 9) libertad humana.

saber, la verdad, el alma, Dios, la virtud y el ser. Además, el autor reconoce tres momentos complementarios en el pensamiento antropológico de Lobato: “la metantropología como fundamento; el *homo viator* como desarrollo, y el humanismo cristiano como culminación” (Mendoza, 2017, p. 120).

Por otra parte, Lobato (1995), en una edición conjunta con Segura y Forment, presenta la propuesta antropológica de Tomás de Aquino como una *antropología integral* fundada en el ser y capaz de acoger las demás antropologías. Si bien en esta obra Lobato no menciona el concepto metantropología, sí habla de un concepto equivalente: *antropología integral*. De este modo, al considerar la antropología tomista, Lobato presenta el punto clave de desarrollo y despliegue de la metantropología, pues expone la estructura fundamental del ser del hombre que unifica, fundamenta y vincula los demás aspectos que enfatizan las distintas antropologías.

Como presupuestos de comprensión de la metantropología o antropología integral derivada del pensamiento de Tomás de Aquino, es menester reconocer que se trata de una visión del hombre inspirada en la revelación cristiana y que está abierta a la totalidad del ser humano. Se habla de esta antropología como inspirada en la revelación cristiana en cuanto que su núcleo y punto de desarrollo parten de la comprensión de la imagen de Dios y llega a su culmen en la persona de Jesús, quien desvela la auténtica vocación del hombre. Y, por otra parte, se dice que está abierta a la totalidad del hombre en cuanto parte de su aspecto ontológico, de modo que le brinda un aspecto universal, es decir, válido para el ser humano de todos los tiempos, sin necesidad de excluir al tiempo dentro de su comprensión. Esta conexión se desarrolla en el pensamiento de Tomás de Aquino por su fe en Jesucristo y su amor a la verdad.

A partir de lo anterior se reconocen dos vías de acceso al misterio humano: ascendente y descendente. La primera consiste en partir desde “los datos de la experiencia de su ser en el mundo, cuerpo entre los cuerpos, viviente entre los vivientes, árbol con las raíces hacia arriba, animal locuente” (Lobato, 1995a, p. 37). Toda la experiencia y relación con el mundo le permite al hombre, por contraste, encontrar las semejanzas y sus peculiaridades distintivas entre lo existente que le es conocido por la sensibilidad. En la metafísica clásica, los seres se clasifican según sus potencialidades. Se tratan básicamente de cinco potencias: 1) nutritiva; 2) locomotriz; 3) sensitiva; 4) apetitiva; y finalmente 5) intelectual. El ser humano es la única criatura que tiene las cinco potencias, su distintivo se

enmarca en la potencia intelectual, cuyas facultades son la cognoscitiva y la volitiva. Esta potencia ilumina y ordena las demás, consideradas entonces como inferiores.

El hombre se descubre como el último peldaño de lo material en la perfección del ser, pues en sí mismo se encuentran acogidos y superados los demás grados del ser que encuentra en la creación sensible y material. El hombre también nota que él mismo no es el fin de sí mismo, sino que tiende a la trascendencia, de modo que en él encuentra que “lo supremo de la materia colinda con el grado ínfimo del mundo espiritual, en el cual ya el hombre tiene entrada, como si fuera capaz de levantar su cabeza más allá del confín del universo” (Lobato, 1995a, pp. 38-39). Este acceso a lo espiritual y la superación de los grados materiales del ser se descubren en las facultades espirituales del conocer, amar y ser libre.

Por su parte, la vía descendente inicia de lo superior. Si ya en lo material se descubren grados de ser según la complejidad de los compuestos de los entes, el Ser supremo ha de ser la plenitud del acto de ser, el grado supremo, pleno y simple. Se trata de Dios, quien se ha presentado a sí mismo como el ser (Ex 3,14). De Él se pasa a la noción de una gradación distinta de los seres que son creados por Dios mismo. Así, aparecen los ángeles como seres espirituales y se llega al hombre, quien tiene un alma espiritual. Por eso, cuando Tomás de Aquino comenta el Salmo 8,5: “lo has hecho [al hombre] poco inferior a los ángeles” afirma que “en los ángeles se encuentra la imagen de Dios por la simple intuición de la verdad, sin inquisición, en el hombre en cambio por medio del discurso, y por eso en el hombre solo un poquito”² (Lobato, 1995a, p. 69). La acentuación está en el conocimiento como aspecto de la imagen divina, aunque habrá de completarse en otros lugares con el amor, la libertad y la relacionalidad. Los ángeles captan por intuición inmediata, mientras que el hombre ha de discurrir en una búsqueda constante de la verdad, aunque ya Dios se le ha comunicado. De modo que en esta vía descendente se llega al alma espiritual del hombre que es la forma substancial de la materia.

Ahora bien, como modo pleno de la vía descendente está la revelación acontecida en Cristo, desde su encarnación y redención en el misterio pascual. Pues bien, Jesús redime al hombre, le muestra en sí mismo el

2 “*In Angelis invenitur imago Dei per simplicem intuitum veritatis, absque inquisitione; in homine vero per discursum; et ideo in homine aliquantulum*”. Super Salmo 8, 5.

rostro del Padre, le participa el misterio de la filiación divina y le manifiesta su auténtica vocación. Esto mismo también lo afirma el Concilio Vaticano II: “Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación” (1965, p. 22). Para Lobato, siguiendo la tradición teológica del cristianismo y el pensamiento de Tomás, Jesús es quien concede la gracia al hombre y permite que participe de la naturaleza divina. Esta participación tiene como efectos la integración, perfección y elevación de la naturaleza humana en el conocimiento y amor a Dios como conquista de la bienaventuranza. Este es el efecto de la gracia en el desarrollo de la imagen divina llevada a los grados de semejanza que Tomás distingue, 1) aptitud de conocer y amar a Dios naturalmente; 2) conocimiento y amor actual e imperfecto a Dios a través de la gracia; y 3) conocimiento y amor actual y perfecto a Dios en la gloria, “la primera se da en todos los hombres; la segunda, solo en los justos; la tercera, exclusivamente en los bienaventurados”³ (2001, p. 831). Así, desde Cristo se devela el misterio del hombre en su sentido último: participar de la vida divina en el conocer y amar plenamente a Dios.

Continuando con la exposición de la metantropología o antropología integral, Lobato distingue dos dimensiones de comprensión que son mutuamente complementarias. Estas son lo que él denomina como la estructura integral y el dinamismo. La primera consiste en la comprensión del ser humano en su aspecto estructural, es decir, como ser compuesto de espíritu y materia en una realidad personal. La segunda, por su parte, trata de la tarea o don de cada ser humano como caminante en vía de plenitud. En esta segunda dimensión entra la figura del *homo viator* como quien está en constante camino hacia la plenitud. En este camino el hombre encuentra dos órdenes de conquista de la plenitud: 1) la naturaleza y 2) la gracia.

La estructura integral

En la estructura esencial se reconocen tres niveles del ser: la corporeidad, la espiritualidad y la persona. Los dos primeros constituyen una unidad

3 “Prima ergo imago invenitur in omnibus hominibus; secunda in iustis tantum; tertia vero solum in beatis” (ST IA q. 93 a. 4 co.).

fundamental, de la que solo se consideran por separado gracias a la abstracción. El tercero hace referencia a la dignidad de la persona como clausura o culmen del ser humano. La figura que utiliza Lobato para expresar la realidad del hombre es la de horizonte, pues lo concibe como un ser complejo en el que confluyen a modo de horizonte las realidades espirituales y corpóreas. La persona humana es la punta de la lanza de la creación material en cuanto a su complejidad, pero a su vez, es el ser más ínfimo de las realidades espirituales. El hombre es un ser compuesto de lo espiritual y lo corpóreo, pero al ser del hombre le corresponde el nombre de *humanitas* para indicar que es persona. La expresión *humanitas* que interesa a Tomás está vinculada a su sentido teológico como “el lugar privilegiado de la presencia de Dios en su obra del mundo visible” (Lobato, 1995a, p. 56).

Respecto a la corporeidad humana se trata, en primer lugar, de un cuerpo viviente por el cual el hombre puede abrirse y relacionarse con el mundo, que percibe a través de la sensación e interactúa con él en sus actos. La corporeidad hace que el hombre se implique en la dinámica del espacio y del tiempo, por lo que estos se convierten en un factor determinante de finitud en el hombre. Así, el hombre nace y le viene la vida como un don. En la comprensión cristiana, el alma que informa al cuerpo para hacerse persona proviene de Dios como auténtica creación en el momento de la concepción, así lo ha sostenido Pío XII en su encíclica *Humani Generis* (1950). Además, por la corporeidad, el hombre es susceptible de desarrollo, por lo que la promoción de su ser se convierte en una tarea permanente. En sí mismo, el hombre posee una teleología inmanente que lo desenvuelve en el trascurso de su vida de la potencia al acto, de bebé a adulto. Pero también hacen parte de su corporeidad la realidad del desgaste físico y la muerte. El hombre es finito, de ahí que nunca concluye su proceso de perfeccionamiento.

El segundo nivel del ser humano se trata del ser espiritual, es decir, del alma. En el cristianismo se comprende que esta es inmortal por la gracia de Dios, a diferencia del cuerpo que perece. Lobato, siguiendo a Tomás, afirma que el alma contiene al cuerpo y que la corporeidad humana “está organizada y alcanza una perfección por el alma que la informa” (Lobato, 1995a, p. 43). Hay tres comprensiones filosóficas subyacentes al desarrollo de este segundo nivel del ser humano: 1) el ser como acto; 2) la teoría hilemórfica; y 3) el alma como forma substancial única del cuerpo. Ahora bien, la forma

da el ser a la materia, pues cada cosa es según su forma. Pero, la forma substancial da el ser substancial. Así, un ser substancial solo puede tener una forma substancial, de modo que todas las demás formas en ese mismo ser pasan a ser accidentales. En el caso del hombre, su forma substancial es el alma, que da consistencia a su ser como compuesto humano en la persona.

Ahora bien, el alma se comprende como espiritual en calidad de su origen, operaciones y destino que no son materiales. Como se mencionó antes, el alma tiene su origen en la creación de Dios. Las operaciones del alma son el entendimiento y la voluntad, a través de los cuales el hombre busca y tiende a la verdad, la bondad y la belleza. Y, por su parte, el destino del alma está en la realización de tres órdenes: 1) la naturaleza; 2) la gracia; y 3) la gloria. De esta manera, Lobato identifica el alma como espiritual, es decir, inmaterial. Ahora bien, como la materia es principio de individualidad, el alma permite, en su unión hilemórfica, que cada uno realice un modo de ser de la humanidad, pues cada uno es distinto en cuanto que ha sido creado por Dios e infundido en cuerpo particular. Así, con la implicación del alma, Lobato describe al hombre como “inteligente, volente, abierto a la totalidad, libre y dueño de sus actos y de sí mismo” (1995a, p. 49).

El tercer nivel del ser hace referencia a la persona. La persona humana lo es en virtud de que la forma substancial (alma) informa al cuerpo. En el caso de la muerte, donde el alma es separada del cuerpo, esta se mantiene en un estado violento antinatural, pues la corporeidad es parte de la esencia del hombre. Así, persona es la unidad viviente entre alma y cuerpo. Ser persona indica ser individuo existente, subsistente e incommunicable en su singularidad. Es en el nivel del ser persona donde se presenta el principio del dinamismo, que se profundizará posteriormente. El ser humano como persona se desarrolla en el tiempo y, por tanto, en la historia. La persona es un ser finito y siempre en camino o proceso de perfección a modo de evolución ascendente. En el ser personal se encuentra la característica fundamental de relación. Su apertura es tal que lo hace también un ser trascendente o con aspiración sobrenatural, de modo que también es capaz de relacionarse con su Creador. Este último aspecto, referido como tendencia natural, lo afirma la tradición de la Iglesia, pues “como lo dice san Máximo el Confesor: ‘Dios depositó en el corazón humano el deseo de Dios’ y, según san Gregorio de Nisa: ‘el hombre lleva en sí mismo cierta medida de conocimiento de Dios’” (Evdokímov, 1969, p. 15).

Así, la persona humana está en capacidad de relacionarse con el mundo, con los demás hombres y con Dios mismo. La persona está abierta a recibir y, de igual manera, está en capacidad de dar e incluso de darse a sí misma. “La persona humana se desarrolla en el proceso histórico de las relaciones interpersonales, mediante las cuales recibe y da, en la familia, en la comunidad humana, ante Dios” (Lobato, 1995a, p. 50). Las relaciones interpersonales acontecen a través del conocimiento y del amor mutuo, de ahí que estas facultades se desarrollan y permiten llegar a niveles de donación de sí. Ante esto, como se expone más adelante, la gracia divina posibilita relaciones interpersonales de donación mutua a ejemplo del Verbo que se ha encarnado para entregarse.

Particularmente, en el caso de Jesús, Verbo de Dios, segunda persona de la Santísima Trinidad, acontece la unión hipostática donde la divinidad asume la naturaleza humana, sin confusión ni yuxtaposición de naturalezas. “En Jesucristo lo humano alcanza otro confín insospechado en el orden del ser, toca lo infinito, entra en los confines de la divinidad” (Lobato, 1995a, p. 45). En Cristo se revela el misterio de la Santísima Trinidad, un solo Dios en tres personas que se aman profundamente entre sí y que han salido al encuentro del hombre, como se evidencia en el estudio de las misiones divinas: el envío del Hijo por parte del Padre y el envío del Espíritu Santo por parte del Hijo, para realizar la morada trinitaria entre los hombres. Cabe resaltar aquí el aspecto de la relacionabilidad. En Cristo, el hombre comprende que es un ser abierto en la relación, pero que radicalmente está sujeto a la relación de su origen y fin. Se trata de una relación desigual, pues es el mismo Dios quien sale a su encuentro. Así, desde la comprensión del misterio de Dios, se identifica que la relacionabilidad constituye lo más íntimo tanto del ser divino como del ser humano. En Cristo, este aspecto se le presenta al hombre como don y tarea constitutiva de sí, que “se realiza en el tiempo, con el ejercicio de la libertad en la situación histórica y existencial” (Romera, 2016, p. 116) en la que se desenvuelve. El darse a los demás como actividad de la caridad es el encuentro del hombre consigo mismo, en esta manera de obrar encuentra lo fundamental de su ser. De ahí que en Cristo se dé la imagen perfecta de Dios, sea Él “la imagen del Dios invisible” (Col 1,15). El hombre descubre en Jesús a la persona que conoce lo profundo de los corazones y que ama de una manera especial hasta llevarle a la entrega de sí mismo por la salvación de todos los hombres, redención de la creación y su historia.

El dinamismo

Una vez presentada la primera dimensión de comprensión de la metantropología, a saber, la estructura integral, se expone ahora la segunda: el dinamismo. Este elemento es posible en la persona gracias a su implicación en el tiempo y la historia. Así, puesto que el hombre se encuentra en circunstancias espacio-temporales, es sujeto de realización en ellas, en la historia. La facultad principal que está en juego en el dinamismo que permite la historia es la libertad humana, pues su despliegue acontece en la historia y marca el desarrollo del ser humano, ya que la libertad “se perfecciona en el hacer, se prolonga hasta disponer de las cosas exteriores, hasta transformarlas en vehículos de un contenido espiritual” (Lobato, 1996, p. 318). En esta dimensión se señalan tres aspectos: 1) principio del dinamismo; 2) el itinerario personal; y 3) la proyección comunitaria. El primer aspecto parte de la comprensión del ser como acto. De modo que el ser de la persona humana se realiza en los actos humanos. Luego se deriva el segundo aspecto, pues esa práctica o actividad de actos humanos constituyen un itinerario, un caminar, el acto del *homo viator*. A su vez, el camino se caracteriza por su fin y, en el caso del hombre, se encuentra una proporción entre su origen y destino. Desde el cristianismo se reconoce que el hombre tiene su origen en Dios y, de igual manera, se identifica que el hombre está ordenado u orientado hacia Dios mismo. Lobato señala que esta ordenación o tendencia se encuentra en el deseo de unidad, la aspiración a la verdad, la búsqueda de la perfección y el acto último de la contemplación plena. De esta forma, Dios en sí mismo es la causa final del ser humano. Esta es la figura clásica el *exitus et reditus*, salida de y retorno a Dios: “El fin del hombre es coherente con el principio: como Jesucristo, de Dios viene y a Dios vuelve” (Lobato, 1999, p. 311). De manera que Dios es fundamental en la comprensión del hombre también como su fin:

El ser del hombre está ordenado a Dios, y solo en Él podrá encontrar la unidad que busca, la verdad para la cual ha nacido, la perfección que anhela y la contemplación de la belleza infinita en la cual tendrá la felicidad colmada. (Lobato, 1995a, pp. 51-52)

En continuidad con lo anterior, para Lobato el bien del hombre radica en el acercamiento direccionado a Dios, mientras que el mal que afecta a su ser consiste en apartarse de la voluntad divina. Entonces, el hombre en su libertad

está en la disposición de acoger o rechazar la voluntad de Dios. Sin embargo, no basta con el querer hacerlo, pues la naturaleza humana ha sido herida por el pecado original a través de la ignorancia, la malicia y la concupiscencia. De ahí que la tradición cristiana comprende que la persona humana requiere de ayuda, específicamente, de la gracia de Cristo, pues “la realización del discípulo es la recepción de la gracia cristiana y la capacidad de ascensión y de penetración en lo divino mediante el ejercicio de las virtudes teologales” (Lobato, 1999, p. 309). Es por la gracia que se perfecciona al hombre en su capacidad de obrar el bien. La gracia es la que fortalece la voluntad e ilumina el entendimiento del hombre para vivir acorde a su llamado final:

La gracia eleva esta condición de ser abierto que no se contenta con lo que es, ni con nada finito, sino que se hace *capax Dei*, porque puede conocerlo y amarlo, conocer a Dios como Dios nos conoce, y amarlo con el mismo amor con que Él nos ama. (Lobato, 1999, pp. 309-310)

El itinerario que emprende el hombre también tiene unas características fundamentales. Ya se hizo mención del punto de partida y de destino. Ahora corresponde señalar los aspectos que integran la comprensión del desarrollo integral de la promoción humana. Estos aspectos giran en torno a la naturaleza humana en relación con las virtudes y la gracia. De ahí que Lobato (1995a) identifique tres condiciones fundamentales para un itinerario adecuado: 1) conquista de las virtudes cardinales; 2) docilidad a la ley natural; y 3) apertura al dinamismo de la gracia. En lo referente a las virtudes, destaca la virtud moral como principio del obrar humano. En cuanto a la docilidad a la ley natural comprende los principios de justicia y de dignidad humana por los que el hombre se muestra como cooperador de Dios en el gobierno del mundo, de ahí que señale como referente comparativo contemporáneo a los derechos humanos, pues estos “se presentan hoy día como una de las vías de acceso a la dignidad de la persona” (Lobato, 1982, p. 72) hasta el punto en que “la dignidad del hombre y sus derechos forman un todo indisoluble” (Lobato, 1982, p. 105). Y, en cuanto a la apertura al dinamismo de la gracia, resulta condición fundamental porque es el germen de la vida divina. Así, la gracia divina lleva a su finalidad al hombre: la comunión plena con su Creador y Padre. De esta manera, con estas condiciones y claridades puestas, la persona emprende un camino de autorrealización en el modo de humanidad que él mismo experimenta, forja y tiene la oportunidad, fortalecido por las

virtudes y la gracia divina. El itinerario solo determina el origen y el destino, pues se trata de Dios mismo, asimismo, brinda claves a modo de condiciones para la realización personal como la dignidad humana, la virtud y la gracia; pero la concreción de cada medio solo corresponde a cada uno en su ser personal.

El tercer aspecto de la dimensión del dinamismo en la metantropología corresponde a la proyección comunitaria. Si una de las características esenciales de la persona está en la capacidad de apertura y relacionalidad interpersonal, el dinamismo de autorrealización consiste en un desarrollo personal y comunitario. Igualmente, autorrealizarse es promover el desarrollo común, y este trae consigo la realización de los individuos. Se trata del modelo comunitario en el que el bien común es primordial y, a su vez, acoge y promueve al individuo. El desarrollo de la persona está siempre vinculado a las relaciones interpersonales con la familia, la comunidad y la sociedad humana en general. Puesto que “la persona incluye la dignidad, la totalidad, la autonomía y la capacidad de las relaciones interpersonales en nivel de paridad” (Lobato, 1995b, p. 544), para Lobato la justicia está en la base de la alteridad, pues es la vía que asegura las relaciones apropiadas para el desarrollo personal y comunitario.

La vida personal, que es también comunitaria, se identifica en la historia por la convivencia y la cooperación. Frente a este desarrollo comunitario, Lobato distingue tres dimensiones: la cultura, la economía y la política. La cultura es un lugar de gestación y desarrollo de la persona, por ejemplo, la universidad (Lobato, 2002). En palabras de Lobato, “la cultura es la forma espiritual de la sociedad, una atmósfera envolvente que el hombre ha añadido a la naturaleza, y que se convierte en el factor más decisivo para la promoción del hombre” (1995a, p. 54), por eso, Lobato califica a la cultura, la familia, las escuelas y las universidades como “el útero espiritual” (2006, p. 7)⁴. Por su parte, la economía se esgrime como indispensable, ya que por ella se establece el medio para asegurar el sustento necesario y las mediaciones funcionales para la integración y cooperación humanas. En cuanto a la política, Lobato la identifica como la dimensión comunitaria en la que

4 Esta figura es expresión de Tomás, quien la refiere al cuidado por parte de los padres: “Después, una vez que ha salido del útero materno, antes del uso de razón, está bajo el cuidado de sus padres, como contenido en un útero espiritual” (1990, p. 123). [*Postmodum vero, postquam ab utero egreditur, antequam usum liberi arbitrii habeat, continetur sub parentum cura sicut sub quodam spiritali utero*] (ST II-II q. 10 a. 12 co)]. Sin embargo, Lobato extiende su aplicación al desarrollo y promoción de la persona que acontece en la cultura, a través de las distintas instituciones.

se integra la participación de las personas en el ejercicio de dirección de la autoridad para establecer y conservar el orden necesario para la convivencia humana, como condición para el desarrollo del bien común e individual. A estas tres dimensiones subyacen la justicia y el amor desinteresado por el bien de las personas, el bien de la humanidad, cuyo fruto final es la paz.

La dimensión del dinamismo de la metantropología se presenta como la apertura y el punto vinculante con cada historia personal y con cada contexto, esta es la aventura de la dignidad humana (Lobato, 1997). De ahí que “el dinamismo de la promoción de la persona es una tarea nunca acabada. Comienza con cada hombre, con cada periodo de la historia y tiene en cada generación nuevas posibilidades” (Lobato, 1995a, p. 54).

Con todo lo anterior queda presentada a grandes rasgos y generalidades la metantropología. En el siguiente esquema (figura 1) se muestra la visión general y fundamental de la propuesta metantropológica que abarca la totalidad de lo humano como ser radicalmente dependiente de Dios en cuanto que es su origen y fin. Es importante aclarar que este esquema considera los principales rasgos mencionados, pero se encuentra abierto a la integración de otros elementos que constituyen lo humano.

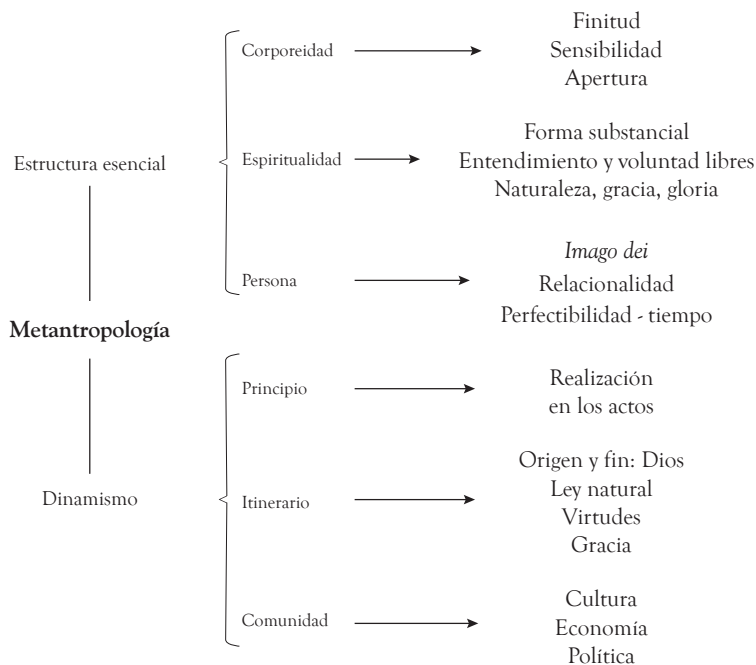


FIGURA 1. PROPUESTA METANTROPOLÓGICA DE LOBATO

De acuerdo con lo expuesto hasta el momento, en el pensamiento de la metantropología de Lobato, el hombre es un ser corporal y espiritual abierto a la relación con el mundo, consigo mismo y con Dios. El hombre tiene una profunda dependencia ontológica en Dios, su creador. El hombre está constituido a imagen y semejanza de la Trinidad. La persona es capaz de conocer, amar, ser libre, tener dominio de sí y de sus actos, entrar en sí mismo, trascenderse a sí en el encuentro con lo otro, abrirse a la verdad y dirigirse o apartarse de Dios. En su dinamismo, la persona se descubre comunitaria y, desde la convivencia, realiza la imagen de Dios. De ahí que desemboque en últimas en una antropología cristocéntrica: “Jesucristo, imagen de Dios, está presente y operante como arquetipo de humanidad, en sus dos momentos, en el estructural y en el dinámico” (Lobato, 1999, p. 306).

La visión metantropológica que se ha presentado da apertura de modo vinculante a elementos que anteriormente no eran tenidos en cuenta, especialmente, la dimensión del dinamismo. En la metantropología, la visión del hombre queda abierta a la totalidad. Ya no son solo las cinco potencias clásicas (vegetativa, locomotriz, sensitiva, apetitiva e intelectual), sino que entran además elementos que constituyen fundamentalmente al ser humano, como ya se ha expuesto. Resaltan categorías fundamentales desarrolladas por el pensamiento contemporáneo y que han sido acogidas en la metantropología como: corporeidad, relacionalidad, cultura, historicidad y experiencia (estas dos últimas se vinculan en el itinerario de la persona). Las distintas actividades del ser humano tienen su unidad en el Yo del sujeto, en el ser personal, y manifiestan el ser del hombre. Esto es necesario distinguirlo, ya que las potencias no se identifican con la sustancia o naturaleza del ser, sino que dimanan de este ya que *el obrar sigue al ser*. De ahí que “las potencias son funciones del alma que dimanan operativamente de la sustancia; siendo estas actividades también del ser, solo pueden ser accidentes del alma y efectos de su sustancia” (Segura, 1995, p. 380).

Para comprender mejor la apertura de la metantropología y su aspecto vinculante es útil recurrir a los manuales de antropología, especialmente aquellos que abordan al ser humano en distintas perspectivas, para constatar que estos elementos entran en la comprensión metantropológica. Estas acentuaciones se vincularían a algún apartado del hombre en su estructura esencial o en el dinamismo. Así, por ejemplo, José Ángel García (2011) desarrolla los elementos clásicos y añade unos apartados acerca de las relaciones interpersonales, sexualidad, familia y cultura. Por su parte, Ricardo

Yepes y Javier Aranguren (2009) presentan como aspectos agregados: el lenguaje, la dinámica afectiva, la armonía psíquica, el yo (intimidad), la corporeidad, la intersubjetividad, la técnica (como capacidad lograda del ser humano), el hábitat (ecología), la amistad, el sentido vital, la lúdica, la vida social como sujeto político en instituciones (ciudadanía), la sexualidad humana, la familia, la ley social (relación con la autoridad), la cultura, el arte (y la capacidad simbólica), la vida económica, el dinamismo del tiempo en la vida humana, la fiesta, el dolor y la muerte. Puesto que el desarrollo de estos aspectos ayuda a profundizar el ser del hombre, todos ellos pueden articularse dentro de la visión de la metantropología de manera armónica, de modo que preservando lo esencial en el hombre se despliegue su capacidad en el desarrollo del *homo viator*.

Así las cosas, la metantropología propuesta por Lobato se abre a horizontes aún inexplorados. Él reconoció el progreso y el desarrollo que la cultura efectúa sobre el horizonte de la comprensión del misterio humano, así como la pertinencia permanente en el estudio acerca del hombre. Cabe aquí entonces continuar con el desarrollo de aspectos siempre emergentes y profundos. Ante esta experiencia, el dominico español solía referirse con el término de *aventura*. Ahora bien, muchos de los elementos de las diversas antropologías no se circunscriben a un aspecto de la estructura de la metantropología expuesta, sino que puede hacer parte de diversas maneras en todas las dimensiones, a modo de transversalidad, ejemplo de ello es la sexualidad humana que participa de la corporeidad, voluntad, comunidad, espiritualidad, de la persona, etc. La vinculación de las antropologías contemporáneas en el fundamento que presenta la metantropología enriquece la comprensión del misterio humano. Lejos de enfatizar en la fragmentación del hombre y la mujer, se aprecia la unidad que se diversifica en múltiples caminos y oportunidades, y que se patenta en la historia personal del ser humano.

La virtud

Una vez abordada la metantropología en general, queda por explorar la función de las virtudes en ella. Ya se mencionó que las virtudes hacen parte incondicional del itinerario en el desarrollo de la persona humana. A continuación abordaremos la visión general de la virtud de Tomás de Aquino

para aprehender su idea principal, que subyace en el pensamiento de Lobato, y analizar su función en la metantropología.

El concepto de virtud es ampliamente desarrollado en el pensamiento de Tomás de Aquino. El diccionario tomístico presenta diversos aspectos de lo que el Aquinate entiende y desarrolla de este concepto. Para Tomás, la virtud está relacionada fundamentalmente con la fuerza, el poder, la potencia, la perfección, el hábito, la habilidad, el principio de actividad, el más alto grado de fuerza, el más alto nivel de plenitud y fuerza maravillosa. Tomás distingue entre tipos de virtud, asunto que entrega una noción de su amplitud: 1) virtud absoluta; 2) virtud activa y pasiva; 3) virtud de la memoria; 4) virtud estimativa y cogitativa; 5) virtud afectiva; 6) virtud ajena y virtud propia; 7) virtud del alma y virtud del cuerpo; 8) virtud participada y subsistente; 9) virtud apetitiva; 10) virtud aprehensiva; 11) virtud aumentativa, nutritiva y generativa; 12) virtud política o cívica; 13) virtud cogitativa; 14) virtud del movimiento; 15) virtud general y particular; 16) virtud completa o incompleta; 17) virtud unitiva; 18) *virtus consecrativa* (potestad sacerdotal); 19) virtud creada e increada; 20) virtud creativa y productiva; 21) virtud iluminativa; 22) virtud imaginativa; 23) virtud infusa; 24) virtud del juicio, interpretación y declaración; 25) virtud instrumental y de agente principal; 26) virtud natural y sobrenatural... entre muchas más (Deferrari e Inviolata, 1948, pp. 1159-1167).

Lo anterior tiene como finalidad mostrar que Tomás de Aquino vincula la virtud con la perfección o actualidad de las distintas potencias del ser, pues las virtudes “hacen que su obrar [el de la persona humana] sea bueno en acto, y hacen que sea absolutamente bueno el que las tiene”⁵ (1989, p. 429). Y, en ese sentido, interesa como noción general comprender que la virtud es la perfección del ser en calidad de que hace acto (o actualiza) las potencias que a él corresponden. “Un principio básico de la metafísica del ser [...] es la tesis de que la perfección de una cosa depende de su actualidad, de que participe del acto con menor o mayor plenitud” (Llano, 1991, p. 141). Por eso, puede hablarse de intensidad en la práctica de la virtud, pues de igual forma que un sentido como el gusto (potencia sensitiva) puede desarrollarse cada vez mejor, la virtud está puesta en constante perfeccionamiento.

5 “*Et quia virtus est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit, huiusmodi habitus simpliciter dicuntur virtutes, quia reddunt bonum opus in actu, et simpliciter faciunt bonum habentem*” (ST 1a-IIae, 56, a. 3).

La lista que presenta el diccionario, citado anteriormente, refleja que de todas las potencias se puede predicar la virtud. Sin embargo, también para el Aquinate existen otras virtudes relacionadas no solo con las potencias, sino también con los actos: justicia, templanza, fortaleza, prudencia, sabiduría, inteligencia, estudiosidad, sindéresis, circunspección, etc. El desarrollo de las virtudes significa poner en perfección las potencias, facultades y actos del ser, en últimas, lograr la perfección del ser propio. Ahora bien, la naturaleza está vinculada “porque el acto de ser es el origen inmanente de la plenitud que a cada ente corresponde según su esencia propia. [...] La nobleza de cada cosa proviene de su ser” (Llano, 2011, p. 254)⁶. Y en el caso de la persona, proviene de la naturaleza humana.

Carlos Díaz (2002) propone diez virtudes que armónicamente conjugadas constituirían una vía práctica para el desarrollo personal contemporáneo. El autor prefiere enunciar cada virtud resaltando que se desarrolla en la persona, así, en vez de presentar a la justicia, expone a 1) “la persona justa”, 2) la amorosa (eje radical del cristiano), 3) la esperanzada, 4) la alegre y feliz, 5) la confiada, 6) la fuerte, 7) la bien temperada, 8) la prudente, 9) la paciente y 10) la humilde. Dentro de cada una, Díaz desarrolla otras virtudes. Su punto de partida no se centra en la perfección del ser humano, pues denuncia que pretenderlo es caer en el egocentrismo. Para él, la clave está en la decisión deliberada de obrar el bien y perseverar en él —lo que, de hecho, considera un arte—. Estas acciones virtuosas también hacen parte del ser humano y se presentan como prácticas y útiles en su caminar.

Sin embargo, a diferencia de Díaz, la pregunta que me interesa desarrollar se ha enfocado en el ser humano y su perfección a la luz de la metantropología, como lo ve Lobato. Esta cuestión tiene como propósito identificar aquello propio del ser humano que este puede desarrollar y perfeccionar. La comprensión metantropológica busca reconocer aquello de lo que el hombre es capaz en su desarrollo vital. Tomás, refiriéndose a la formación de la prole, indica que se trata de: “acompañar y promover/desarrollar [a la persona]

6 “*Omnis enim nobilitas cuiuscumque rei est sibi secundum suum esse: nulla enim nobilitas esset homini ex sua sapientia nisi per eam sapiens esset, et sic de aliis. Sic ergo secundum modum quo res habet esse, est suus modus in nobilitate: nam res secundum quod suum esse contrahitur ad aliquem specialem modum nobilitatis maiorem vel minorem, dicitur esse secundum hoc nobilior vel minus nobilis. Igitur si aliquid est cui competit tota virtus essendi, ei nulla nobilitatum deesse potest quae alicui rei conveniat*” (SCG I, 28, 2).

hasta su estado perfecto de hombre [humanidad] en tanto que es hombre [humano], que es el estado de virtud” (In IV Sent. D. 26. Q. 1. a. 1 co.)⁷. Por tanto, la finalidad es orientar adecuadamente el camino del *homo viator* para que llegue a ser en acto lo que es en potencia, es decir, un ser virtuoso.

Gracias a que la metantropología ha presentado el horizonte de visión de la naturaleza humana abierta a la totalidad del hombre, se comprende mejor el margen de perfección de los actos en la virtud. De este modo, podrían desarrollarse aspectos de la virtud en relación con la historia, la palabra o el lenguaje, la intersubjetividad, la relacionabilidad, la corporeidad, etc. La clave radica entonces en que los aspectos que son señalados válidamente por las distintas antropologías, y que son vinculados en la metantropología, son susceptibles de la dinámica de la virtud, como desarrollo de la perfección que constituyen dentro del ser humano.

Lobato distingue tres grupos clásicos de virtudes en la actividad de los seres humanos, a saber, intelectuales, artísticas y morales. Las virtudes de los tres grupos hacen parte del camino de la perfección humana, pero una vez más, las morales resultan más importantes puesto que ayudan al obrar bien del hombre y lo hacen bueno. Para Lobato, la virtud es esencial en el itinerario del *homo viator* porque a través de esta el hombre logra hacerse bueno en la reiterativa ejecución de obras buenas. Por eso, “es como una segunda naturaleza que capacita para realizar los actos, con modalidades de rapidez, facilidad y con deleite” (Lobato, 1997, p. 163). De este modo, el obrar bien hace bueno al hombre: esta es la dinámica fundamental de la virtud.

En el desarrollo expositivo de la metantropología se mencionó la necesidad de la conquista de las virtudes cardinales para el adecuado desarrollo de la persona humana. Las virtudes cardinales son prudencia, justicia, templanza y fortaleza. Estas son prácticas en el desarrollo histórico vital del ser humano. Por su parte, la fortaleza le permite al hombre sobreponerse a las dificultades, soportar los malos tiempos y permanecer en el bien. La templanza regula las apetencias del ser humano para conservarse en la moderación. La justicia le permite relacionarse adecuadamente con el mundo, con los hombres y con Dios. La justicia es la virtud por la que se desarrolla la convivencia en niveles de equilibrio. Por su parte, la prudencia es llamada la madre de las virtudes, pues “dirige y regula todas las virtudes morales [...] las perfecciona

7 “Traductionem, et promotionem usque ad perfectum statum hominis, in quantum homo est, qui est virtutis status” (In IV Sent. D. 26. Q. 1. a. 1 co.).

y las completa, de tal modo que se puede llamar la *forma* de las virtudes” (Sellés, 1999, p. 35). Aunque no menciona la fortaleza, en la siguiente cita se presenta el reconocimiento de Lobato a las virtudes cardinales:

La virtud de la prudencia es la más radical, la que dignifica al hombre y lo hace “buena persona”. La virtud de la justicia es la virtud de la *alteridad*, la que hace posible el encuentro del hombre con el hombre en paz y concordia. La virtud de la templanza dice un orden explícito a la *dignidad del sujeto humano*. La “*honestas*” hace al hombre *honore dignus*. La templanza reclama para sí un *decoro especial*, una belleza más espléndida. (Lobato, 1990, p. 151)

Puesto que en Jesús se desvela la imagen auténtica de Dios en el hombre, es decir, muestra al hombre en su perfección vinculada a la voluntad de Dios Padre, es considerado como el verdaderamente virtuoso, quien hace acto las potencias de su naturaleza humana, gracias al influjo de la persona divina del Hijo. La tradición clásica ha identificado tres virtudes denominadas teologales: fe, esperanza y caridad (1 Cor 13,13), que se adquieren como don gratuito de Dios y que pueden desarrollarse en el ser humano para llevar más allá de sí mismo su proceso de perfección. De igual forma, se incluyen los dones del Espíritu Santo y sus frutos como expresiones del modo de ser del cristiano. Sin embargo, también la teología contemporánea ha efectuado un rescate de las actitudes de Cristo, elementos primordiales que vive y manifiestan la plenitud de la vocación humana. Anteriormente se mencionó la relacionabilidad, habría que añadir, a modo de ejemplos, el encuentro (Zazo, 2010), la compasión (Mejía, 2018), la comunión y la experiencia (Boff, 1980), la historicidad (Schillebeeckx, 1995), el trabajo (Lorda, 2009), el sentido existencial (Garrido, 1996), etc. A la luz de Cristo se identifican también elementos que constituyen lo auténticamente humano, el modo de ser de la naturaleza humana. En ese sentido, en el ámbito cristiano estas virtudes están vinculadas con la gracia.

La virtud es fundamental en el marco de la metantropología porque en ella el hombre manifiesta la perfección de su ser. De modo que la virtud es la vía por la que se aterriza el lenguaje metantropológico en la concreción de la vida personal. Ahora bien, referente a las virtudes teologales, para continuar con la comprensión general del desarrollo del ser humano, es necesario abordar el orden de la gracia.

La gracia

Durante el desarrollo de la metantropología se mencionaron dentro del itinerario del *homo viator* los órdenes de la naturaleza y de la gracia. En gran parte el orden de la naturaleza se ha abordado a lo largo de la misma metantropología y en el vínculo de esta con la virtud. Dentro de este itinerario se establece como condición la apertura al dinamismo de la gracia. También se mencionaron tres órdenes como destino del alma: naturaleza, gracia y gloria⁸. Así pues, ahora corresponde el orden de la gracia como vocación divina en el marco de la metantropología. Para ello, de igual manera que con la virtud, se aborda la comprensión de gracia en Tomás de Aquino y, por último, la importancia de esta como figura de la divinización humana en el desarrollo personal del ser humano.

En la clasificación clásica de la comprensión de la gracia, Tomás distingue diferentes dimensiones de un mismo don. Habla de una gracia sanante y otra elevante. La primera, que restaura la naturaleza humana del pecado para que el hombre despliegue sus potencialidades y restablezca su relación con Dios, se clasifica a su vez en dos: actual (que es suficiente y eficaz) o habitual y santificante. La gracia elevante, por su parte, atañe al ámbito ontológico de modo especial. En ella aparece la distinción entre una gracia increada, que es el mismo Dios que se entrega como don y que inserta la vida del hombre en el misterio trinitario; y otra creada que, como efecto de la gracia increada, transforma al hombre de modo “que conoce y ama a Dios trino de forma directa e inmediata, superando el conocimiento analógico e indirecto de Dios que le corresponde como criatura” (Sayés, 2010, p. 45).

Cabe preguntar, ¿de qué manera actúa esta gracia creada en el hombre en sentido externo? La respuesta se enmarca en la famosa expresión de Tomás: “la gracia supone (o presupone) la naturaleza, al modo como una perfección supone lo perfectible”⁹ (2001, p. 110). Por tanto, la gracia actúa en la naturaleza humana para conseguir su perfección. Ahora bien, respecto a la manera de actuar, es necesario identificar que “la gracia en cuanto cualidad inherente es un acto accidental, sobrenatural, por el cual se determina

8 El orden de la gloria se refiere a la comunión plena con Dios en la vida futura. Este es el aspecto escatológico.

9 “*Sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et ut perfectio perfectibile*” (ST 1a q. 2 a. 2 ad 1).

a la substancia en sí misma pero, justamente, de modo secundario” (Matías, 2016, p. 336). Esto quiere decir que “la gracia es como el ‘injerto’ divino que se une a nuestra naturaleza y la renueva, sana sus inclinaciones torcidas y la hace capaz de dar frutos de santidad” (Pozo, 2008, p. 62). La gracia se inserta en el ser de la persona, es decir, en su naturaleza misma. Y, desde esta unión en el modo de ser del ser humano, perfecciona las potencias y facultades que en sí constituyen a la persona.

Como “la gracia es un nuevo ‘principio vital’ que integra toda la actividad espiritual del hombre en un grado de vida que excede infinitamente la anterior” (Pozo, 2008, p. 57), la gracia produce unos hábitos operativos, virtudes particulares que iluminan el entendimiento en el conocimiento de su fin último y verdadero, y mueven a la voluntad hacia el bien auténtico de modo que persevere también en él. Estas son las virtudes teologales, los dones y los frutos del Espíritu Santo. Así, por ejemplo, en la potencia intelectual, por la gracia

el “amor intelectual” busca como punto de referencia prioritario a la persona creada y a Dios, y se configura como una conjunción compacta de las facultades intelectual¹⁰ y volitiva. Se conoce-amando y se ama-conociendo. Se conoce *para amar*. (Melendo, 1997, p. 28)

De igual modo, la gracia permite al entendimiento acceder y comprender el principio radical y final del ser humano: Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo. Esta gracia es dada al hombre de manera exclusiva por la iniciativa de Dios en la revelación. Por tanto, se trata también del “impulso dinámico de todo nuestro ser hacia su Arquetipo divino, aspiración irresistible hacia Dios. Es el eros humano tendido hacia el Eros divino, sed inextinguible, densidad del deseo de Dios” (Evdokímov, 1969, p. 39). La gracia lleva las potencias y facultades del hombre a su fin auténtico. De esta manera, “la gracia, en definitiva, es la vida nueva del hombre renovado: ‘supone una nueva manera de ver, de creer y de amar’ que está presente en todo y lo informa todo” (Pozo, 2008, p. 62).

10 En este capítulo se ha tratado de potencia intelectual y facultades cognoscitiva y volitiva. Para varios autores, los conceptos “intelectiva” y “cognoscitiva” pueden ser intercambiables.

La gracia, lejos de desviar el camino del *homo viator*, le impulsa de modo más claro en el fin de su recorrido, lo que la convierte en el camino y el fin. Evdokímov (1969) expresa al respecto que “cada facultad del espíritu humano refleja la imagen (conocimiento, libertad, amor, creación), y el todo está centrado sobre lo espiritual” (p. 39). De esta forma, todas las potencias y facultades se aúnan para dirigir todas las fuerzas en una misma dirección. Por lo tanto, cabe insistir en que “ni el ser se da sin las respectivas potencias operativas ni la gracia se da sin la respectiva naturaleza donde inherir y sin los respectivos hábitos operativos con los cuales se está dispuesto a obrar conforme a esta segunda naturaleza” (Matías, 2016, p. 338).

Por tanto, la gracia incide en la naturaleza y en esta, a través de las potencias y facultades, los actos operativos manifiestan el auxilio divino que acontece en ella. Para Boff (1980), “el instrumental teórico de los medievales no permitía tematizar las dimensiones de encuentro y diálogo, inherentes a la realidad de la gracia” (p. 33), de modo que quedaban excluidos junto al esencial amor recíproco. De hecho, el autor comprende que la gracia “se experimenta en la vida misma, en las dinámicas auténticamente humanas. Se trata del donarse, del recibir, del compartir, de hacer presente la entrega” (Arciniegas y Mejía, 2018, p. 1), de la intimidad con la Trinidad que abre al ser humano a la relación. Sin embargo, esta visión que presenta Boff, que de por sí es más general y tiene un alcance existencial, como se ha mencionado anteriormente, no queda necesariamente excluida en la concepción de la metantropología. Ciertamente, en la versión clásica medieval de la gracia no se encontraba la mención enfática de estas características que menciona Boff. Desde la metantropología hay que afirmar que la gracia afecta la naturaleza humana, pues solo en la apertura a la gracia puede realizar su plenitud. La gracia se reconoce en esta visión metantropológica por su acción en las facultades, actos, dinamismos, dimensiones de encuentro y diálogo, virtudes humanas y en la obra de la semejanza de Cristo. Es entonces por la gracia que el ser humano, en su naturaleza y en la perfección de sí a través de la virtud, logra nuevos horizontes, como expresa el papa Francisco en su encíclica *Evangelii Gaudium*: “llegamos a ser plenamente humanos cuando somos más que humanos, cuando le permitimos a Dios que nos lleve más allá de nosotros mismos para alcanzar nuestro ser más verdadero” (2013, n.º 8).

Para Lobato, “la gracia es el nuevo principio de ser del cristiano. Un principio que viene de fuera, pero que se infunde para llevar a la perfección la misma naturaleza” (2007, p. 64). Y, el culmen de la gracia está en la

crisificación, que “consiste en realizar en la propia vida, en la propia cultura, lo mismo que Él hizo en la suya, vivir a fondo la ley del amor a Dios y al hombre hasta dar la propia vida por los demás” (Lobato, 1999, p. 310). Cristo es el arquetipo del hombre y en Él se manifiesta la realización humana.

En la obra dirigida por Lobato sobre el pensamiento de Tomás de Aquino para el hombre de hoy, el dominico Vicente Cudeiro (2003) desarrolla el tema de la gracia en el hombre. Cudeiro, siguiendo la tradición cristiana, confiesa que a través de los sacramentos se recibe, participa y acrecienta la gracia en la persona en cuanto se realiza el misterio pascual de Cristo. En la gracia hay un cultivo y crecimiento del amor entre la persona humana y Dios. Este amor llega al punto de la configuración del amante con lo amado, “que le hace obrar como él obra” (Cudeiro, 2003, p. 919). Aquí está el aspecto esencial para Lobato. Si Cristo es la imagen perfecta de Dios, el hombre al obrar como Cristo a causa del amor producido por la gracia llega a su destino: su vocación auténtica. Por tanto, la vida en Cristo a través de la gracia significa obrar como Cristo, auténtico modelo de la vocación humana querida por Dios.

Así, todo el obrar cristiano, siendo resultante del amor de Dios, es un obrar divino, expresión de la voluntad de Dios. Y quien posee el amor de Dios, es constreñido por ello mismo a practicar los actos de todas las virtudes, según se le va presentando la ocasión. (Cudeiro, 2003, p. 920)

Por último, hay que añadir que si bien la gracia, en cuanto a sus formas de expresión en los hábitos operativos y en las acciones, se enriquece como comprensión real de actividad, su pieza central es la caridad, culmen de todas las virtudes. Esto es así en la medida en que “gracia y caridad se comparan como el árbol al fruto” (Cudeiro, 2003, p. 918). Su fuente principal son los sacramentos, en donde se conmemora el misterio salvífico de la pascua de Cristo. Así, los sacramentos son la vía por la que se transmite Cristo mismo, para configurar la voluntad del creyente a la suya y llevarlo a amar como Él ama (Cabasilas, 1958). Los padres de la Iglesia ya habían identificado en la caridad el punto clave de la llamada divinización o actualidad en la semejanza divina. Así, para Gregorio de Nisa “para participar de Dios, es indispensable poseer en el ser algo correspondiente al participado’. A ‘Dios es amor’ corresponde el *amo, ergo sum* del hombre” (Evdokímov, 1969, p. 42).

Para Tomás, la caridad es la clave del cristiano, la llave que le abre a un horizonte infinito de perfección. De hecho, la perfección no se busca por egocentrismo, por ser el mejor para sí, sino que el motor de la perfección está en Dios, en el amor que busca sacar la mejor versión de cada uno para el servicio de los demás (Wadell, 2007). En la liturgia actual de la Orden de Predicadores se conserva en el oficio divino para el día de santo Tomás una lectura de sus opúsculos, en donde resalta la primacía de la caridad, pues es universal, es causa de la vida espiritual en el hombre (hace presente la presencia divina), es el cumplimiento de los mandamientos divinos, es defensa segura ante la adversidad, es la guía hacia la felicidad, da la remisión de los pecados, ilumina el corazón y crea en el hombre la alegría y paz perfectas:

Aunque todos los dones provengan del Padre de las luces (St 1, 7) este don de la caridad excede a todos los demás dones ya que todos los demás dones se tienen sin la caridad y sin el Espíritu Santo, pero con la caridad necesariamente se tiene el Espíritu Santo¹¹. (Tomás de Aquino, 1988, p. 569)

Conclusión

La metantropología, como propuesta de antropología integral, se presenta como acogedora de la totalidad de la realidad del ser humano y abierta a las distintas verdades de lo humano que acentúan las diversas antropologías. Su clave está en la fundamentación del ser y el reconocimiento de la dependencia del ser del hombre al Ser de Dios. A través de las dos dimensiones constitutivas de la metantropología, la estructura esencial y el dinamismo, se acogen las nociones clásicas y se vincula el aspecto de la finitud, del tiempo, de la historia y de la experiencia personal. La propuesta metantropológica está basada en la visión del don y la tarea. La vida misma y sus potencias, facultades y posibilidades constituyen un don divino que trae consigo la tarea de la autorrealización.

11 “*Considerandum etiam, quod licet omnia dona sint a patre luminum, istud tamen donum, scilicet caritatis, omnia alia dona superexcellit. Omnia enim alia sine caritate et spiritu sancto habentur, cum caritate vero necessario spiritus sanctus habetur*”. De decem praeceptis, pr.

El desarrollo pleno del *homo viator* está condicionado por el ejercicio de las virtudes y la apertura a la realidad de la gracia. Así, las virtudes se entienden como el medio imprescindible de perfección en el camino vital. La virtud, como propuesta moral, social y personal, cobra nuevo dinamismo, vitalidad y actualidad. Así, la virtud se constituye en un proyecto que vincula el aspecto existencial y que, iluminado por la revelación, pone en salida al hombre mismo, es decir, se presenta como un proyecto perfectivo del hombre para el servicio y bienestar de los demás hasta el punto de la entrega oblativa en semejanza a Cristo.

La gracia, como presencia de Dios, se une a la naturaleza humana para ampliar su horizonte y permitirle obrar de modo más perfecto a través de sus potencias, facultades y hábitos operativos. Como la gracia supone la naturaleza, no se queda solo en los elementos clásicos, sino que desborda a todo el modo de ser humano. De esta manera, por la metantropología, en la comprensión teológica, la gracia recobra su lugar en la historia, la experiencia, el encuentro, etc., a través también de las nuevas virtudes que podrían desarrollarse. Así, se conjugan las nuevas perspectivas y se salvaguarda la riqueza de la tradición de la virtud, de la divinización humana y del ser. A su vez, esta propuesta que cobija distintos campos del saber, por tratar transversalmente al ser humano, abre un campo de desarrollo filosófico y teológico para el futuro en continuidad con los logros de la historia de estas disciplinas en el presente. El punto visible y práctico de ello será el ejercicio de la virtud en los distintos campos y dimensiones humanas y, más aún, bajo el impulso del Espíritu Santo en la iluminación de la revelación en la persona divina del Hijo, Jesús Cristo.

Referencias

- Arciniegas Vega, H. A., y Mejía Correa, I. F. (2018). *Gracia y liberación del hombre*. Leonardo Boff (Documento de trabajo). Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- Boff, L. (1980). *Gracia y liberación del hombre. Experiencia y doctrina de la gracia* (M. Díez Presa, trad.). Madrid: Cristiandad.
- Cabasilas, N. (1958). *La vida en Cristo*. Madrid: Rialp.
- Concilio Vaticano II. (1965). *Gaudium et Spes*. Roma: Libreria Editrice Vaticana. Recuperado de http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html

- Cudeiro, V. (2003). Sacramentos, espiritualidad y escatología. En A. Lobato (ed.), *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy. III El hombre, Jesucristo y la Iglesia* (pp. 743-1004). Valencia: Edicep.
- Deferrari, R. J., e Inviolata Barry, M. (1948). *A Lexicon of St. Thomas Aquinas based on The Summa Theologica and selected passages of his other works*. Baltimore: Catholic University of America.
- Díaz, C. (2002). *Repensar las virtudes*. Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias.
- Evdokímov, P. (1969). *El conocimiento de Dios en la tradición oriental*. Madrid: Ediciones Paulinas.
- Forment, E. (2009). *Metafísica*. Madrid: Palabra.
- Forment, E. (1995). La antropología de Abelardo Lobato. *Studi Tomistici*, (58), 182-226.
- Francisco. (2013). *Exhortación apostólica Evangelii Gaudium*. Roma: Libreria Editrice Vaticana.
- García Cuadrado, J. A. (2011). *Antropología filosófica. Una introducción a la filosofía del hombre*. Pamplona: Universidad de Navarra.
- Garrido, J. (1996). *Proceso humano y Gracia de Dios. Apuntes de espiritualidad cristiana*. Santander: Sal Terrae.
- Llano, A. (1991). *Gnoseología*. Pamplona: Universidad de Navarra.
- Llano, A. (2011). *Metafísica y lenguaje*. Pamplona: Universidad de Navarra.
- Lobato, A. (1982). La dignidad del hombre y los derechos humanos. *Studium*, 22(1), 71-105.
- Lobato, A. (1987). Antropología y metantropología. Los caminos actuales de acceso al hombre. En A. Lobato y D. Ols (eds.), *Antropologia e cristologia ieri e oggi. Atti del convegno di studio della SITA* (pp. 5-41). Roma: Pontificia Università S. Tommaso D'Aquino.
- Lobato, A. (1990). La dignidad del hombre en Santo Tomás de Aquino. *Carthaginiensis*, 6(9), 139-153.
- Lobato, A. (1995a). La antropología de santo Tomás de Aquino y las antropologías de nuestro tiempo. En A. Lobato, A. Segura, y E. Forment (eds.), *El pensamiento de santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy* (vol. I El hombre en cuerpo y alma) (pp. 28-97). Valencia: Edicep.
- Lobato, A. (1995b). La mujer y el varón cara a cara. El problema de la diferencia. *Angelicum*, 72 (4), 541-577.
- Lobato, A. (1996). El problema del hacer humano. *Salmanticensis*, 13, 283-325.

- Lobato, A. (1997). *Dignidad y aventura humana*. Salamanca, Madrid: San Esteban, Edibesa.
- Lobato, A. (1999). Jesucristo y el proyecto hombre. En A. Lobato, *Actas del IV Congreso Internacional de la SITA* (pp. 297-311). Córdoba: Obra Social y Cultural Cajasur.
- Lobato, A. (2002). *Santo Tomás, arquitecto de la vida universitaria: el profesor ideal de la paideia tomista*. Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- Lobato, A. (2003). Senderos abiertos hacia el nuevo humanismo. En *SITA, Congreso Tomista Internazionale L'umanesimo cristiano nel III millennio: prospettiva di Tommaso D'Aquino* (pp. 1-27). Roma: Instituto Universitario Virtual Santo Tomás.
- Lobato, A. (2006). La verdad integral sobre el hombre: la antropología tomista. *E-aquinas*, 7, 2-9.
- Lobato, A. (2007). La paideia cristiana de la libertad en relación interpersonal. *Sophia*, 3, 33-76.
- Lobato, A., Segura, A., y Forment, E. (1995). *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy* (vol. I El hombre en cuerpo y alma). Valencia: Edicep.
- Lorda, J. L. (2009). *Antropología teológica*. Pamplona: Universidad de Navarra.
- Matías, C. (2016). La disposición del supuesto frente a la gracia. ¿Qué implica que la gracia suponga la naturaleza? En C. Casanova e I. Serrano del Pozo (eds.), *Gratia non tollit naturam sed perficit eam. Sobre las relaciones y límites entre naturaleza y gracia. Actas del Segundo Congreso Internacional de Filosofía Tomista* (pp. 331-339). Santiago de Chile: RIL.
- Mejía Correa, I. F. (2018). *La compasión en el ámbito de la antropología teológica y sus implicaciones, a la luz de la obra de Jesús Espeja Pardo*. Bogotá: Universidad Pontificia Bolivariana.
- Melendo, T. (1997). *Metafísica de lo concreto. Sobre las relaciones entre filosofía y vida*. Barcelona: Ediciones Internacionales Universitarias.
- Mendoza Rivera, W. F. (2017). *Antropología y metantropología en Abelardo Lobato: nuevo horizonte de comprensión del humanismo cristiano en el contexto universitario*. Tesis doctoral, Universitat Abat Oliba CEU, Facultat de Ciències Socials.
- Pío XII. (1950). *Humani Generis*. Roma: Libreria Editrice Vaticana.
- Pozo, J. F. (2008). *La vida de la gracia*. Madrid: Rialp.
- Romera, L. (2016). La metafísica como mediación privilegiada en la búsqueda teológica. En C. Casanova e I. Serrano del Pozo (eds.), *Gratia non tollit naturam sed perficit eam. Sobre las relaciones y límites entre naturaleza y gracia. Actas del*

Segundo Congreso Internacional de Filosofía Tomista (pp. 93-117). Santiago de Chile: RIL.

Sayés, J. A. (2010). *La gracia de Cristo*. Burgos: Monte Carmelo.

Schillebeeckx, E. (1995). *Los hombres relato de Dios*. Salamanca: Sígueme.

Sellés, J. F. (1999). *La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino*. Pamplona: Universidad de Navarra.

Segura, A. (1995). El alma humana. En A. Lobato, A. Segura, y E. Forment (eds.), *El pensamiento de santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy* (vol. I El hombre en cuerpo y alma, pp. 339-681). Valencia: Edicep.

Tomás de Aquino. (1858). *Scriptum super Sententiis. Liber IV Distinctio XXVI*. (E. Alarcón, ed.) Pampilonae: Ad Universitatis Studiorum Navarrensis. Obtenido de <https://www.corpusthomisticum.org/snp4026.html>

Tomás de Aquino. (1954). *Collationes in decem praeceptis* (E. Alarcón, ed.). Pampilonae: Ad Universitatis Studiorum Navarrensis. Obtenido de <https://www.corpusthomisticum.org/cac.html#86718>

Tomás de Aquino. (1988). La ley del amor divino es la regla de todos los actos humanos. En *Orden de predicadores. Liturgia de las Horas* (J. P. Torrel, trad.) (pp. 567-570). Roma: Tyois Polyglottis Vaticanis.

Tomás de Aquino. (1989). *Suma de teología II. Parte I-II*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Tomás de Aquino. (1990). *Suma de teología. Parte II-II a*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Tomás de Aquino. (2001). *Suma de teología I. Parte I*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Tomás de Aquino. (2001). *S. Thomae de Aquino Opera omnia*. (E. Alarcón, ed.) Pampilonae: Ad Universitatis Studiorum Navarrensis. Recuperado de <http://www.corpusthomisticum.org/>

Tomás de Aquino. (2007). *Suma contra los gentiles*. Tomo I. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos

Wadell, P. (2007). *La primacía del amor. Una introducción a la ética de Tomás de Aquino* (S. Leach, trad.) Madrid: Palabra.

Yepes Stork, R., y Aranguren Echevarría, J. (2009). *Fundamentos de antropología. Un ideal de la excelencia humana*. Pamplona: Universidad de Navarra.

Zazo Rodríguez, J. (2010). *El encuentro. Propuesta para una teología fundamental*. Salamanca: Secretariado Trinitario.

