

La doctrina de la virtud

Posibilidades para la
teología contemporánea

Franklin Buitrago Rojas, O. P.
Hernán Yesid Rivera Roberto, O. P.
Iván Fernando Mejía Correa, O. P.
Hernán Antonio Arciniegas Vega, O. P.



La doctrina de la virtud

Posibilidades para la teología contemporánea

Franklin Buitrago Rojas, O.P.
Hernán Yesid Rivera Roberto, O.P.
Hernán Antonio Arciniegas Vega, O.P.
Iván Fernando Mejía Correa, O.P.

La doctrina de la virtud

Posibilidades para la teología contemporánea



Buitrago Rojas, Franklin O. P.

La doctrina de la virtud: Posibilidades para la teología contemporánea / Franklin Buitrago Rojas, O. P. [y otros tres autores]. Bogotá: Universidad Santo Tomás, 2020.

179 páginas; ilustraciones

Incluye índice y referencias bibliográficas

ISBN: 978-958-782-279-3

E-ISBN: 978-958-782-280-9

1. Virtudes teologales 2. Vida espiritual--Virtud 3. Teología dogmática 4. Esperanza--Aspectos religiosos 5. Fe--Aspectos religiosos 6. Encarnación de espíritus I. Universidad Santo Tomás (Colombia).

CDD 341.4

CO-BoUST



© Franklin Buitrago Rojas, O. P., Hernán Yesid Rivera Roberto, O. P., Hernán Antonio Arciniegas Vega, O. P. e Iván Fernando Mejía Correa, O. P., 2020
© Universidad Santo Tomás, 2020

Ediciones USTA
Bogotá, D. C., Colombia
Carrera 9 n.º 51-11
Teléfono: (+571) 587 8797, ext.: 2991
editorial@usantotomas.edu.co
<http://ediciones.usta.edu.co>

Corrección de estilo: Angie Xiomara Bernal Salazar
Diagramación: Myriam Enciso Fonseca
Diseño de cubierta: Juliana Pardo Torres
Fotografía de la cubierta: Matheus Bertelli, disponible en <https://www.pexels.com/photo/photo-of-people-sitting-on-chairs-3321789/>

Hecho el depósito que establece la ley

ISBN: 978-958-782-279-3
E-ISBN: 978-958-782-280-9
Primera edición, 2020

Esta obra tiene una versión de acceso abierto disponible en el Repositorio Institucional de la Universidad Santo Tomás: <https://repository.usta.edu.co/>

Universidad Santo Tomás
Vigilada Mineducación
Reconocimiento personería jurídica: Resolución 3645 del 6 de agosto de 1965, Minjusticia
Acreditación Institucional de Alta Calidad Multicampus: Resolución 01456 del 29 de enero de 2016, 6 años, Mineducación

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, por cualquier medio, sin la autorización expresa del titular de los derechos.

Impreso en Colombia • Printed in Colombia

CONTENIDO

PRESENTACIÓN

CAPÍTULO 1

LA DOCTRINA DE LA VIRTUD EN LA TEOLOGÍA CRISTIANA	19
Franklin Buitrago Rojas, O.P.	
Las virtudes en la Antigüedad clásica	21
La fe cristiana ante la noción de virtud	23
La introducción de la noción aristotélica de <i>habitus</i>	31
La integración de la doctrina de las virtudes en la <i>Suma teológica</i> de Tomás de Aquino	35
La <i>via moderna</i> y la disolución de la síntesis escolástica	42
Recuperación contemporánea de la ética de las virtudes	49
Recuperación de la noción de virtud en la teología contemporánea	59
Referencias	75

CAPÍTULO 2

EXPERIENCIA COMUNITARIA DE LAS VIRTUDES TEOLOGALES 79

Hernán Yesid Rivera Roberto, O.P.

Virtudes, narración y experiencia comunitaria de la fe 85

¿Por qué las virtudes teologales? 88

La fe 90

La esperanza 95

La caridad o el amor cristiano 101

Vivencia gozosa y espontánea de las virtudes teologales 106

Referencias 114

CAPÍTULO 3

VIRTUD Y GRACIA A LA LUZ DE LA “METANTROPOLOGÍA” DE ABELARDO LOBATO 117

Hernán Antonio Arciniegas Vega, O.P.

Contexto de la multiplicidad de antropologías 120

La metantropología 124

La estructura integral 127

El dinamismo 131

La virtud 136

La gracia 141

Conclusión 145

Referencias 146

CAPÍTULO 4

LA VIRTUD COMO BISAGRA ENTRE EL SEGUIMIENTO Y LA ESPIRITUALIDAD CRISTIANA	151
Iván Fernando Mejía Correa, O.P.	
La virtud y el seguimiento de Jesucristo	155
La virtud y la gracia: el origen del seguimiento	157
Las virtudes exigidas por el seguimiento	161
La encarnación de la virtud en los santos	162
La <i>neopaideia</i> cristiana de la virtud	163
Conclusión	169
Referencias	170
SOBRE LOS AUTORES	173

PRESENTACIÓN

Teólogos de todas las épocas han reconocido las posibilidades que brinda la doctrina de la virtud para presentar de manera sistemática la antropología cristiana, es decir, la propuesta de espiritualidad y la conducta moral que nacen de la vivencia del Evangelio. Esta presencia constante de la doctrina de la virtud en la tradición cristiana resulta aún más llamativa al recordar que la categoría “virtud” no es un concepto propiamente bíblico, sino que, por el contrario, hace parte de la herencia filosófica y cultural grecorromana. El carácter foráneo de la noción de virtud en el lenguaje bíblico ha dado lugar a oposiciones y rechazos por parte de teólogos de diferentes épocas, quienes la consideran una invasión de la filosofía pagana dentro de la fe cristiana. Sin embargo, a pesar de las controversias, la doctrina de la virtud sigue ocupando un lugar central dentro de la comprensión cristiana de lo humano.

La doctrina clásica de la virtud en el contexto católico se remite con frecuencia a la obra de Tomás de Aquino, el gran maestro del siglo XIII, quien supo integrar, en la segunda parte de su *Suma teológica*, las nociones de *habitus* y de virtud a la teología de la gracia y de los dones y frutos otorgados por el Espíritu Santo a los creyentes. Si bien es cierto que el Aquinate se inspira en gran medida en las nociones desarrolladas por Aristóteles y por la filosofía estoica, logra integrarlas de manera armónica y equilibrada dentro de una estructura teológica y teologal propia. Por esta razón, su doctrina de la virtud constituye un clásico para el pensamiento

cristiano y una fuente de inspiración para teólogos de diferentes confesiones y horizontes.

Durante la segunda mitad del siglo XX y comienzos del XXI se ha presentado un renovado interés en la doctrina de la virtud, específicamente en su interpretación tomasiana. Este interés proviene no solo del ámbito teológico sino también de la filosofía moral. Corroborando los límites del deontologismo y del utilitarismo, pensadores como Joseph Pieper (2007), Elizabeth Anscombe (1958), Alasdair McIntyre (2001; 2015), Martha Nussbaum (1999) o Jean Porter (1990) proponen un regreso a la tradición clásica de las virtudes, con el propósito de recuperar elementos valiosos para la comprensión de la vida moral humana que la filosofía moral moderna parece haber olvidado o descuidado. Por su parte, varios teólogos de nuestro tiempo han entablado un diálogo con la doctrina contemporánea de la virtud, entre ellos, podemos mencionar a Stanley Hauerwas (1981; 1983), Servais Pinckaers (1978; 2007), Otto Hermann Pesch (1987) y Craig Steven Titus (2010).

El presente libro, fruto de un trabajo de investigación desarrollado por varios docentes y estudiantes de la Facultad de Teología de la Universidad Santo Tomás, plantea como tesis central que, así como ha ocurrido en otros periodos de la historia, el resurgir contemporáneo de la doctrina de la virtud en el campo de la filosofía y de la cultura puede enriquecer la reflexión teológica, la comprensión cristiana del ser humano y la presentación de la vida nueva ofrecida en Cristo.

Hablar en nuestro tiempo de un concepto clásico como “doctrina de la virtud” requiere, tanto en el campo de la filosofía moral como en el de la teología, una exposición sistemática que permita aclarar conceptos y despejar prejuicios. Muchas críticas protestantes y modernas a la tradición moral católica que se remonta a Tomás de Aquino se originan en interpretaciones erróneas o inexactas de su doctrina de la virtud. Por eso, el primer capítulo de este libro ofrece una presentación detallada de esta, de su desarrollo histórico desde los orígenes en la Antigüedad griega, pasando por las síntesis patrísticas y medievales, hasta sus versiones modernas y contemporáneas. Si, por una parte, Tomás de Aquino constituye un hito dentro de la síntesis cristiana de la doctrina de la virtud, por otra, el nominalismo que transformó radicalmente las nociones de libertad y de finalidad de la vida humana permite explicar las posturas críticas de muchos pensadores modernos frente a la doctrina de la virtud.

El primer capítulo pone de manifiesto cómo la relevancia de la doctrina de la virtud, así como de la noción de *habitus* que le es subyacente, no se limita

al campo de la teología moral sino que está directamente relacionada con la doctrina de la gracia y la teología espiritual. El capítulo concluye con algunas propuestas de recuperación contemporánea de la noción de virtud, que ofrecen diferentes posibilidades y límites para la reflexión teológica cristiana.

La comprensión específicamente cristiana de las virtudes se muestra en las tres virtudes que la tradición denomina “teologales”: fe, esperanza y caridad. El segundo capítulo de este libro es un estudio sobre el aporte de la comprensión contemporánea de la virtud a nuestra manera de entender y promover estas tres realidades dinámicas de la vida cristiana. La importancia que algunos pensadores contemporáneos otorgan a las narraciones sobre los héroes que encarnan las virtudes dentro de una comunidad permite, por ejemplo, comprender mejor la labor que desempeñan los testimonios de las vidas de los santos en la propagación y la enseñanza de la fe; así como la importancia del relato autobiográfico en la constitución de la identidad del creyente y en la asimilación de las implicaciones éticas del Evangelio en la cotidianidad. La reflexión sobre el horizonte comunitario de la vivencia de la virtud, por su parte, permite redescubrir las relaciones comunitarias eclesiales como contexto primordial donde el cristiano alcanza la plenitud en el ejercicio de las virtudes teologales.

A continuación, se analiza cómo las dimensiones narrativa y comunitaria permiten una comprensión renovada de cada una de las virtudes teologales. La fe como virtud vivida es posible de modo concreto en el contexto de una comunidad creyente. Los relatos cristianos constituyen una reserva de esperanza ante el futuro y, especialmente, ante las dificultades. La caridad como experiencia concreta del amor cristiano y como dinámica transformadora necesita también de contextos comunitarios donde determinadas virtudes sean valoradas y promovidas. De este modo, asumiendo la genuina intuición tomasiana, se busca mostrar que las virtudes teologales, antes que dones para la intimidad del alma, son la fuente dinámica de la respuesta cristiana ante la realidad.

Por último, el capítulo desarrolla las implicaciones que tienen para las virtudes teologales las notas esenciales que acompañan la vivencia auténtica de toda virtud: espontaneidad, naturalidad, alegría y gozo. Comprender estas notas esenciales de la vida virtuosa del cristiano muestra la vida cristiana como una propuesta de sentido, de plenitud y de realización ante las situaciones de sinsentido. Esta visión de la vida cristiana como propuesta de sentido permite comprender, a su vez, la predicación y la práctica sacramental,

entendidas como los ámbitos donde las virtudes teologales son comunicadas, afirmadas y celebradas.

La recuperación contemporánea de la doctrina de la virtud implica entrar en diálogo (y en debate) con otras concepciones antropológicas. Desde una perspectiva inspirada por el pensamiento de Tomás de Aquino, se trata de revisar los supuestos filosóficos que dan forma y fundamentan dichas concepciones antropológicas. En este sentido, el tercer capítulo de este libro es una propuesta original fundamentada en las ideas del filósofo dominico Abelardo Lobato (fundador de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino) sobre la necesidad de una “metantropología”, es decir, de una visión integradora del ser humano desde el horizonte del ser, que permita integrar los hallazgos que diferentes filosofías y saberes contemporáneos han aportado sobre lo humano. De modo semejante a lo propuesto para la fe, la esperanza y la caridad, este capítulo se propone enriquecer la lista clásica de las virtudes con nuevas capacidades humanas para la acción, reveladas con mayor claridad por el pensamiento contemporáneo. Junto a la narrativa y la comunitaria, otras dimensiones como la corporeidad y la historicidad podrían enriquecer nuestra comprensión teológica de la gracia y de sus efectos en la vida humana.

Es importante reconocer que una corriente significativa dentro de la teología moral católica de la segunda mitad del siglo xx abandonó el lenguaje de las virtudes teologales y cardinales para adoptar nuevas categorías, tales como opción fundamental, valores cristianos o seguimiento de Cristo. Algunos autores del periodo posconciliar denunciaban una cierta dificultad de la doctrina clásica de la virtud para asumir categorías centrales del Evangelio como, por ejemplo, Reino de Dios. Por esta razón, el último capítulo de este libro propone un diálogo con esta corriente, en el que se expone que la doctrina de la virtud no representa una negación de esta, sino una posibilidad de complementarla. La virtud se presenta como una bisagra posible entre el seguimiento de Cristo, entendido principalmente como proyecto ético, y la espiritualidad comprendida como configuración con Cristo. La gracia, como fuente de las virtudes del cristiano, es, en últimas, la realidad que está en la base de estas dos dimensiones de la vida cristiana. Una comprensión contemporánea de la virtud que ha asumido las dimensiones de historicidad, narratividad y comunitariedad no contradice sino que permite comprender mejor la realidad del seguimiento de Cristo. De hecho, para que

el seguimiento de Cristo no permanezca en el plano de la ideología sino que se encarne en un modo de vida concreto necesita virtudes específicas. Por último, el capítulo recoge las ideas de los capítulos precedentes para mostrar la importancia de la narración y de la dimensión comunitaria dentro del seguimiento de Cristo, concretamente, las narraciones de vidas de santos y los testimonios de fe de los creyentes.

De este modo, las reflexiones desarrolladas en cada uno de los capítulos de este libro, en diálogo con diferentes autores contemporáneos, se proponen mostrar las posibilidades que aún tiene para la teología cristiana la doctrina de la virtud. Lejos de ser rígida y acabada, esta doctrina tiene la capacidad de asimilar nuevas categorías antropológicas descubiertas o enfatizadas por el pensamiento contemporáneo. Solo con la condición de ser interpelada y enriquecida por los aportes del pensamiento actual, la teología cristiana puede seguir desarrollando sus propias potencialidades para explicar mejor las realidades humanas. Retomando las enseñanzas de Tomás de Aquino queremos mostrar que el diálogo entre razón y fe no da lugar a esquemas rígidos, sino que, al contrario, nos invita a reconocer toda verdad como proveniente del Espíritu Santo.

LOS AUTORES

Referencias

- Anscombe, G. E. M. (1958). Modern moral philosophy. En: *Collected philosophical papers* 3 (pp. 26-41). Oxford: Oxford University Press.
- Cessarius, R. (1998). *Las virtudes. Manuales de Teología Católica*. Vol. 19. Valencia: Edicep.
- Hauerwas, S. (1981). *A community of character: Toward a constructive Christian social ethic*. Notre Dame: University of Notre Dame.
- Hauerwas, S. (1983). *The peaceable kingdom: A primer in Christian ethics*. Notre Dame: University of Notre Dame.
- MacIntyre, A. (2001) *Animales racionales dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos virtudes*. Barcelona: Paidós Básica.
- MacIntyre, A. (2015). *Tras la virtud*. Barcelona: Austral.
- Nussbaum, M. (1999). La ética de la virtud: una categoría equívoca. *Areté*, 11 (1-2), 573-613.
- Pesch, O. H. (1987). Teología de las virtudes y virtudes teológicas. En *Concilium* 211. *La virtud ante el cambio de valores* (pp. 459-480). Madrid: Cristiandad.
- Pieper, J. (2007). *Las virtudes fundamentales*. Madrid: Rialp.
- Pinckaers, S. T. (1978). *Le renouveau de la morale*. Paris: Téqui.
- Pinckaers, S. T. (2007). *Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia*. Pamplona: Eunsa.
- Porter, J. (1990). *The recovery of virtue: the relevance of Aquinas for Christian ethics*. Wensminster: John Knox.
- Titus, C. S. (2010). *Moral development and connecting the virtues: Aquinas, Porter, and the flawed saint*. En R. Hütter y M. Levering (eds.), *Ressourcement Thomism: Sacred doctrine, the sacraments, and the moral life* (pp. 330-352). Washington D.C.: The Catholic University of America.

CAPÍTULO 1

LA DOCTRINA DE LA VIRTUD EN LA TEOLOGÍA CRISTIANA

FRANKLIN BUITRAGO ROJAS, O.P.

Las virtudes en la Antigüedad clásica

En las diferentes épocas de la historia, los pueblos han admirado y promovido cualidades o excelencias humanas que consideran importantes para la vida de las personas y para el buen funcionamiento de la sociedad. Tales cualidades, que pueden ser intelectuales, morales o espirituales, se encuentran encarnadas, por ejemplo, en los héroes de los mitos y leyendas de los pueblos antiguos. Los relatos de sus hazañas son empleados a manera de educación moral y buscan promover cualidades como el honor, la valentía, la fidelidad y la sabiduría. La idea de *areté* o “virtud” desarrollada por los filósofos griegos de la Antigüedad es una sistematización racional de esas excelencias del pensamiento, la palabra y la acción que ya estaban plasmadas de modo ejemplar en los héroes de los mitos de Homero y en las tragedias de Sófocles (MacIntyre, 2015).

Los filósofos griegos mostraron que esas cualidades o virtudes son esenciales no solo para los héroes de los mitos sino también para la realización de todo ser humano y para el buen funcionamiento de toda polis. Platón afirma que tanto la persona buena como la ciudad-Estado buena se caracterizan por ser “sabias, valientes, sobrias y justas” (*República*, 427e). Encontramos aquí la estructura cuádruple de lo que se llamarían más adelante “virtudes cardinales”. Platón desarrolla el paralelo entre las virtudes del individuo y las de la polis explicando que la tarea del buen gobernante consiste en

promover esas cualidades entre sus súbditos, especialmente, la sobriedad entre los campesinos, la valentía entre los militares, la justicia y la sabiduría entre los gobernantes. Para lograr estas virtudes se requieren tres elementos: la práctica, la reflexión y la ley, que en conjunto crean una armonía entre las diferentes partes del alma (*Leyes*, 643a-644d). De este modo, al otorgarle un lugar de preeminencia a la sabiduría y a la sobriedad entre las demás virtudes, Platón toma distancia del comportamiento de los héroes de la mitología griega. La virtud implica, para él, buscar un término medio (*mesotes*) propio del hombre sensato que se analiza, se examina y se autolimita. Este justo medio se opone a la *hybris*, es decir, al exceso o tensión propia de los héroes (Martínez, 2002).

Aristóteles, por su parte, desarrolla una interpretación de la noción de virtud a partir de sus estudios sobre biología y metafísica. Para él, todos los seres tienen una naturaleza propia que los ordena o dirige hacia una “finalidad” (*telos*). En el caso de los seres humanos, su finalidad, guiada por la racionalidad, es la *eudaimonia*, que podríamos traducir como felicidad o bienaventuranza (*Ética a Nicómaco* I). A partir de esta noción teleológica se comprende que algunas cualidades orientan a los seres humanos hacia esa felicidad o plenitud, mientras que otras los alejan; a las primeras, las llama Aristóteles virtudes y a las segundas vicios.

Dado el carácter racional de los seres humanos, las cualidades que orientan a los individuos hacia la felicidad son aquellas que les permiten actuar de manera prudente, sabia, justa y temperante. La racionalidad debe imperar sobre las demás facultades del ser humano para que el actuar sea virtuoso. La razón debe ejercitarse en la virtud de la prudencia para aprender a reconocer el bien y a orientar rectamente los apetitos y las potencias del alma (es decir, su memoria, imaginación, entendimiento y voluntad) hacia la búsqueda de dicho bien. Un ser humano virtuoso, aquel que ha logrado integrar sus facultades, se caracteriza porque obra el bien de manera espontánea y placentera. Por esto, para Aristóteles la búsqueda de la *eudaimonia* no se limita a realizar “actos buenos”, puntuales y separados, sino que debe constituir cualidades estables (hábitos buenos o virtudes) que moldeen las facultades del individuo, para forjar en él un temperamento o “carácter” virtuoso. Es interesante destacar que Aristóteles no ve las virtudes como un medio para alcanzar la *eudaimonia*. La felicidad no es la recompensa que recibe aquel que es bueno o virtuoso. Para Aristóteles, la felicidad o plenitud se alcanza en el ejercicio mismo de una vida virtuosa porque las virtudes le permiten al ser humano

desarrollar al máximo sus potencialidades en cuanto ser racional, es decir, lograr su *telos*, su finalidad propia (*Ética a Nicómaco* II y IV).

Estas aclaraciones son importantes porque, en la actualidad, la palabra “hábito” evoca frecuentemente la idea de una costumbre rutinaria o actuar mecánico, pero esta acepción es diferente al modo como Aristóteles entiende la virtud en cuanto hábito. Este concepto implica, para el filósofo griego, un proceso de asimilación y apropiación. En este sentido, las virtudes tampoco se limitan a las cualidades morales. La destreza con la que un músico interpreta un instrumento o con la que un científico se desempeña en su disciplina también pueden denominarse *virtud* porque constituyen cualidades, incorporadas a la experiencia y a la memoria, que capacitan al individuo para actuar con excelencia.

Es importante señalar que, mientras para Platón la virtud se adquiere por medio del conocimiento racional del bien, para Aristóteles el aprendizaje de la virtud implica una práctica, o mejor, un saber práctico (un saber hacer). Así, mientras que para Platón podemos practicar la justicia cuando sabemos en qué consiste esta, para Aristóteles: “lo que hay que aprender [...] lo aprendemos haciéndolo; por ejemplo, nos hacemos constructores haciendo casas. [...] De un modo semejante, practicando la justicia nos hacemos justos; practicando la moderación nos hacemos moderados y practicando la fortaleza, fuertes” (*Ética a Nicómaco* II, 1).

Se entiende que Aristóteles, a diferencia de su maestro, diera un lugar central a la sabiduría práctica (prudencia) dentro de su ética, ya que esta guía a las demás virtudes para establecer las prácticas correctas en cada situación.

Tanto Platón como Aristóteles establecen un paralelismo entre las virtudes necesarias para la vida buena del individuo y aquellas necesarias para el buen funcionamiento de la ciudad-Estado o polis. Su formulación filosófica de las virtudes está muy relacionada con el ideal de una polis donde los individuos, unidos por un vínculo de amistad, buscan juntos el bien común, es decir, las condiciones donde puedan realizar su *telos*, lograr su plenitud. La desaparición de la autonomía de las ciudades-Estado griegas debido a la instauración de imperios, primero el macedonio y luego el romano, implicó una transformación de la noción de virtud. Fueron los filósofos de la escuela estoica quienes dieron continuidad a la reflexión sobre las virtudes en el nuevo contexto sociopolítico (MacIntyre, 2015).

Sin embargo, los estoicos buscarán los referentes de la virtud no tanto en el *telos* del individuo o en el bienestar de la polis sino en una *ley universal*

que pudiera ser válida para todos los súbditos de un gran imperio, más allá de circunstancias particulares o características locales. Para los estoicos, el hombre bueno debe obedecer a una ley cósmica que rige todo el universo, una ley anterior a las demás legislaciones y colectividades. Esta concepción puede considerarse un antecedente de lo que después se conoció como Ley natural. La virtud consiste, dentro de este esquema, en la adecuación de la voluntad del individuo a dicha ley cósmica, tanto por una disposición interna, como por los actos externos. Los estoicos, además, critican la idea aristotélica según la cual la virtud puede moderar las pasiones. Para ellos, la virtud se da exclusivamente en el terreno de la razón. Las pasiones (el campo del *pathos*) son en sí mismas desordenadas, por eso, el ser humano antes que moderarlas debe deshacerse de ellas y de sus efectos negativos, mediante la actitud de *apatheia* (Titus, 2013).

Es importante reconocer las diferencias existentes entre interpretaciones de la virtud por parte de los autores griegos para comprender mejor la recepción de la noción de virtud de los autores cristianos. En este sentido, el concepto de virtud heredado por los Padres de la Iglesia estuvo influenciado principalmente por el estoicismo y el neoplatonismo.

La fe cristiana ante la noción de virtud

La tradición bíblica no nos ofrece un concepto articulado de virtud, sin embargo, podemos decir que tanto la Torá y la literatura sapiencial como la enseñanza de los profetas, del mismo Cristo y de los apóstoles, desarrollan ampliamente las cualidades morales que debe tener el ser humano para vivir de acuerdo con la Alianza con Dios. De modo semejante a los héroes de la mitología griega, los personajes bíblicos encarnan cualidades y defectos a partir de los cuales se quiere instruir, corregir y exhortar. La tradición bíblica, particularmente, quiere conducir al creyente a reconocerse como pecador y necesitado de Dios, es decir, necesitado de una transformación a imagen del amor divino para lograr su plenitud individual y comunitaria. El héroe cristiano, a diferencia del homérico, no logra su plenitud mediante un control racional de sus facultades o un despliegue autosuficiente de sus virtudes, sino gracias a una relación con la divinidad, una Alianza, que lo transforma desde dentro y le muestra el camino de la sabiduría y la felicidad.

Los Padres de la Iglesia son conscientes de que la doctrina de las virtudes es producto de una filosofía *pagana* basada en una antropología que no es cristiana, por eso, algunos se oponen a “mezclarla” con la sabiduría divina. Orígenes y Tertuliano, por ejemplo, rechazan el uso de la enseñanza clásica sobre las virtudes por considerar que promueve el orgullo y la vanidad humanas. Otros Padres, en cambio, se valen del vocabulario y de la sabiduría de las virtudes, referente común dentro del mundo grecolatino donde viven, para presentar a sus contemporáneos la novedad del Evangelio. Justino, Clemente de Alejandría, Gregorio de Niza y Ambrosio de Milán buscan integrar en su enseñanza la sabiduría y la ciencia de sus contemporáneos. Justino, quien manifiesta su preferencia por la comprensión de Dios de Platón y de los estoicos, afirma en su *Apología* que toda verdad y toda virtud pueden ser puestas bajo la primacía absoluta de Cristo (*Apología* 1, 46). Clemente de Alejandría, en su obra *El Pedagogo*, elabora un esbozo sistemático de la moral cristiana basado en las virtudes que deben caracterizar a los fieles, a partir de la consideración de Cristo (el Pedagogo) como quien enseña la verdadera moral y las virtudes (Titus, 2013).

La asimilación de la moral griega por parte de los Padres de la Iglesia pasó por etapas de aceptación y de rechazo, hasta llegar finalmente a una integración más serena. Cabe señalar que un cierto número de textos bíblicos surgidos en el contexto helenista facilitaron este proceso por el que la categoría de virtud y los modelos éticos basados en ella fueron asumidos y reelaborados dentro de la doctrina cristiana. Dice, por ejemplo, el libro de la Sabiduría: “Más vale no tener hijos y tener virtud, pues su recuerdo es inmortal y es reconocida por Dios y por los hombres: presente, la imitan; ausente la añoran” (Sb 4,1-2). “Si alguien ama la justicia, las virtudes son su especialidad, pues ella enseña templanza y prudencia, justicia y fortaleza; para el ser humano no hay en la vida nada más provechoso” (Sb 8,7). En este último texto se puede ver que el autor sagrado conoce las cuatro grandes virtudes de los filósofos griegos. Encontramos, igualmente, paralelos de la enseñanza estoica en las listas de virtudes y vicios que nos ofrece Pablo en las epístolas a los *Romanos* (12-14), *Corintios* (12 y 13), *Colosenses* (3 y 4) y *Efesios* (4 y 5). En todos estos textos, Pablo toma nombres de virtudes y vicios usados en el mundo griego pero les imprime un contenido nuevo a partir de la fe cristiana.

Para integrar la doctrina de las virtudes dentro de la enseñanza cristiana, los Padres reelaboraron los esquemas heredados de la Antigüedad

priorizando las virtudes de carácter genuinamente cristiano sobre las “virtudes humanas”; por ejemplo, “la fe en Cristo, que parecía una debilidad o incluso una locura para los griegos, la esperanza en las promesas de Dios y no ya en las fuerzas humanas y, por último, la caridad que viene de Cristo y que supera todos los sentimientos” (Pinckaers, 2007, p. 255). Una vez se asentó esta primacía de las virtudes específicamente cristianas, los Padres pudieron integrar con mayor facilidad las virtudes griegas basados en la convicción de una correspondencia entre la imagen de Dios en el hombre, fruto de la obra creadora, y la obra redentora llevada a cabo por Cristo, imagen del Padre y hombre perfecto. Para muchos Padres, las construcciones morales de los griegos eran una manifestación de esa sabiduría original a la que el hombre podía llegar, aun en el pecado, y que tenía su fuente en Dios. La asimilación cristiana de la doctrina de las virtudes no es, entonces, una asunción pasiva de la herencia cultural griega. Esto se observa, por ejemplo, en el lugar preeminente otorgado a la virtud de la humildad, desconocida para los griegos, pero que, para autores como Agustín, está llamada a corregir el “orgullo filosófico” (*Confesiones* VII, 20).

A partir del siglo IV encontramos una síntesis más explícita de las virtudes dentro de la doctrina de los Padres de la Iglesia. Gregorio de Niza habla de una *divinización basada en las virtudes*: “El objetivo de una vida virtuosa consiste en llegar a ser semejantes a Dios” (*De beatitudinis*, 1). Por eso, une a las cuatro virtudes cardinales otras tres virtudes que llama *sapienciales*: fe, esperanza y caridad. Esta tríada de virtudes específicamente cristianas procede de algunos textos paulinos: “tenemos presente [...] el obrar de vuestra fe, el trabajo difícil de vuestra caridad y la tenacidad de vuestra esperanza en Jesucristo, nuestro Señor”. (1 Tes 1,3; cf. 1 Co 13,13). En Occidente, Ambrosio de Milán utiliza las fuentes estoicas y neoplatónicas para demostrar que el movimiento hacia la amistad con Dios progresa gracias a las virtudes que permiten el control racional de las pasiones, el desprendimiento de los bienes exteriores y la firmeza ante la muerte (*De Iacob; Vita beata*). Inspirado en el título de una obra de Cicerón, *De officiis*, Ambrosio expone las virtudes de los clérigos y de los fieles valiéndose de ejemplos tomados de la Escritura y de la experiencia cristiana. De Ambrosio procede la denominación de “virtudes teologales” para la fe, la esperanza y la caridad. Al comentar la bienaventuranza de los pobres en espíritu, Ambrosio menciona explícitamente las virtudes cardinales de los estoicos: la temperancia, la justicia, la prudencia y la fortaleza (*Super Lucam* VI, 20). En otro comentario bíblico,

el autor identifica las virtudes cardinales con los cuatro ríos que regaban el jardín del Edén (*De Paradiso* III), pero añade un complemento cristiano a cada una de ellas: la modestia (*verecundia*) a la prudencia, la beneficencia (*beneficentia*) a la justicia, la generosidad (*liberalitas*) a la fortaleza y la castidad (*castimonia*) a la templanza.

Agustín de Hipona atribuye su conversión a la sed de virtud, generada por la filosofía (neoplatónica y estoica), que se vio liberada de la influencia maniquea gracias al Evangelio. Agustín confirma en su propia experiencia que el fin de la bienaventuranza eterna no puede lograrse por la virtud humana adquirida, sino que es necesaria la ayuda divina; por eso, contrapone a la virtud pagana una “virtud verdadera” que genera una interconexión con las demás virtudes (*De Trinitate* VI, 4). La moral de Agustín se caracteriza precisamente por su concentración sobre la virtud de la caridad: la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza deben ser transformadas y definidas como formas de la caridad. Esto significa que las virtudes cardinales deben estar subordinadas a las teologales, que las introducen en el *ordo amoris* (orden del amor). De este modo, Agustín rehabilita el término “amor”, que otros autores cristianos habían evitado, y designa con este la inclinación natural a la afición que Dios ha puesto en el corazón de cada ser humano. Sin embargo, el “amor” del que habla Agustín no se limita a un puro impulso subjetivo. En la *Ciudad de Dios*, dos amores opuestos se manifiestan a lo largo de la historia humana: el amor a Dios por encima de todas las cosas y el amor a sí mismo hasta el desprecio de Dios (orgullo). Esta dualidad de amores opuestos también se refleja en la tensión entre el amor a sí mismo y el deber de amar al prójimo. Explica Agustín que el amor, para ser verdadero, debe estar ordenado en relación con los bienes que busca, necesita del orden y la rectitud que le da la belleza y de la bondad que lo hace verdadero. En su estado actual, las pasiones, apetitos y afectos humanos se encuentran en una situación de desorden ocasionada por el pecado (*concupiscentia*), en la cual el hombre ama a las criaturas más que a Dios. Por eso, el amor que Dios infunde en el hombre (*charitas, agape*) ordena los afectos humanos para dirigirlos hacia Él (Titus, 2013).

Según la teóloga americana Jean Porter (1990), Agustín, siguiendo a Platón y a los estoicos, considera que todas las virtudes son fundamentalmente expresiones de una única cualidad, a saber, la caridad. Por esto, lo que define la virtud para Agustín es la pertenencia al orden del amor verdadero o caridad: “Me parece que la definición breve y verdadera de la virtud

es: el orden del amor”. (*De civitate Dei* xv, 22; cf. *De libero arbitrio* II, 18-19). Desde esta definición se sigue la conclusión, extraña para nuestro tiempo, de que las virtudes de los paganos no son verdaderas virtudes sino “espléndidos vicios”, ya que no están ordenadas por el amor de Dios (*De civitate Dei* v). El amor a Dios debe integrar en sí mismo a las demás virtudes:

Vivir bien no es otra cosa que amar a Dios con todo el corazón, con toda el alma, con todo el obrar. Quien no obedece más que a Él (lo cual pertenece a la justicia), quien vela para discernir todas las cosas por miedo a dejarse sorprender por la astucia y la mentira (lo cual pertenece a la prudencia) y quien le entrega el amor entero (por la templanza), que ninguna desgracia puede derribar (lo cual pertenece a la fortaleza). (Agustín, *De moribus ecclesiae catholicae*, I, 25, 46)

La centralidad del amor divino establecida por Agustín transformó profundamente el esquema de las virtudes heredado de la filosofía griega. Una virtud como la caridad era completamente desconocida para Platón o Aristóteles. Para el Estagirita, un hombre bueno no podría ser amigo del malvado, puesto que el lazo de la auténtica amistad es la lealtad compartida al bien. En cambio, el Evangelio predica amor hacia los que nos ofenden y misericordia hacia los pecadores. Por eso, “no hay palabra en la Grecia de Aristóteles que traduzca correctamente ‘pecado’, ‘arrepentimiento’ o ‘caridad’” (MacIntyre, 2013, p. 263). La caridad no es entonces una virtud más que se añadió a la lista de virtudes antiguas, sino que su inclusión alteró de forma radical las concepciones de bien del hombre y comunidad humana, al salir de la polis de los virtuosos para dar lugar a la *ecclesia*, comunidad de perdón y reconciliación.

Al igual que las obras de Agustín, las *Morales* de Gregorio Magno ejercieron una gran influencia sobre la teología medieval. Siguiendo la idea estoica de una necesaria interconexión entre las virtudes, Gregorio explica que no puede haber una auténtica prudencia si no va acompañada de templanza, justicia y fortaleza (*Moralia* xxiii cap. 1) y si, a su vez, todo el conjunto no va orientado por la fe, la esperanza y la caridad. Al igual que los demás autores latinos, Gregorio Magno heredó una ambivalencia semántica en el uso de la palabra *virtus* que fue empleada indistintamente para traducir dos palabras griegas: “*areté*”, la virtud a la que se refiere Aristóteles, y “*dynamis*”,

la fuerza de Dios que actúa en los creyentes, de la que habla Pablo (Pesch, 1987). Por eso, es discutible si al emplear el término *virtus* para referirse a la fe, la esperanza y la caridad, Agustín o Gregorio Magno tuvieron en mente la precisión del concepto ético de virtud. Lo que sí resulta claro es que, para el segundo, fe, esperanza y caridad resumen la relación fundamental del hombre con Dios.

Con la llegada de un nuevo contexto social y cultural en el Medioevo, la doctrina de las virtudes fue integrada dentro del “*ethos* heroico” propio de la sociedad feudal. Los relatos legendarios de reyes, guerreros y princesas de los pueblos bárbaros que se adhirieron a la cristiandad fueron asimilados para formar ideales nuevos de vida moral, como los que caracterizan al *milites Christi* (caballero cristiano) o a la mujer virtuosa. La tradición monástica se benefició particularmente de esta síntesis entre el Evangelio y algunas virtudes específicas, como, por ejemplo, la ascesis y la temperancia. Muestra de esto se encuentra en las *Colaciones* de Juan Casiano, uno de los padres de la tradición monástica, quien presenta a Cristo como el modelo por excelencia de todas las virtudes que debe seguir el monje.

Al igual que los Padres de la Iglesia, muchos autores medievales fueron conscientes de que el esquema de las virtudes cardinales no es de origen cristiano; sin embargo, intentaron asimilarlo como una *bondad natural* que debe ser completada y transformada por la auténtica virtud cristiana. Según MacIntyre (2013), para los teóricos del siglo XII como Alain de Lille, Juan de Salisbury y Pedro Abelardo, el problema que se planteaba era cómo relacionar las virtudes paganas con las cristianas cuando una corriente influyente de la Edad Media rechazaba toda enseñanza pagana considerándola obra del demonio y buscaba en la Biblia una guía suficiente para todos los problemas morales. Dichos autores del siglo XII veían que en la Europa de su tiempo, donde el feudalismo comenzaba a dar lugar a la vida urbana, se estaban gestando instituciones nuevas a nivel social, político y cultural, que requerían una serie de distinciones y conceptos que los textos bíblicos por sí solos no proporcionaban. En su tratado *De virtutibus et de vitiis et de donis Spiritus sancti*, Alain de Lille, presenta a los autores paganos como una fuente de recursos para responder a las cuestiones políticas de su época y en las virtudes clásicas una serie de cualidades útiles para crear y sostener el orden social. Dichas virtudes, transformadas por la caridad en virtudes auténticas, podrían conducir al hombre hacia su finalidad como ciudadano (en la polis terrena) y como cristiano.

La Escolástica, que se consolida en ese mismo siglo XII, se caracterizó por realizar un esfuerzo permanente de sistematización y de orden dentro del conocimiento. Los Padres ya habían integrado la tríada paulina de las virtudes teologales dentro del esquema de las cuatro virtudes cardinales heredadas de la filosofía griega. Los escolásticos intentaron entonces integrar los dones del Espíritu Santo dentro de esa sistematización de la vida moral cristiana. El mismo Alain de Lille escribe al respecto un compendio titulado *De virtutibus et de vitiis et de donis Spiritus Sancti* (1155). Pedro Abelardo, por su parte, concibió el proyecto de una síntesis teológica alrededor de la fe, la esperanza y la caridad, la *Ética*. Dentro de esa síntesis, la moral estaría cobijada bajo la caridad; sin embargo, dejó su obra inacabada (c. 1140). Un esfuerzo similar por sistematizar la doctrina moral cristiana lo encontramos en los escritos espirituales de los victorinos y en los autores cistercienses. Las fuentes más usadas por estos teólogos en sus clasificaciones son el *De inventione* de Cicerón, de orientación estoica, y el *Comentarii in Somnium Scipionis* de Macrobio, de filiación neoplatónica. Para estos autores medievales cualquier doctrina sobre las virtudes debería estar subordinada a las tres virtudes teologales y los dones del Espíritu Santo.

En el siglo XII se produjo además una renovación de las concepciones agustinianas sobre la *voluntad*, entendida como el lugar propio de la moralidad y de la caridad verdaderas; así como un auge de la noción de sometimiento a la voluntad de Dios como condición de la verdadera virtud. Estas nociones despertaron en los autores de este siglo un interés cada vez mayor por el estudio de la psicología moral, es decir, de las intenciones contenidas en la acción humana y de los motivos detrás de las disposiciones virtuosas (Titus, 2013). Más allá de brindar una lista detallada de virtudes y de vicios (pecados) para discernir el valor moral de los actos concretos, los escolásticos profundizaron en la capacidad de la voluntad humana para ceder o resistir ante los impulsos (pasiones o pulsiones) que mueven a la virtud o al pecado. De este modo, la existencia de un vicio (de un hábito negativo), no significa que se cometa necesariamente una acción pecaminosa porque, en últimas, todo depende del acto interior de la voluntad. El verdadero campo de lucha de la moral es la voluntad, es allí donde se verifica la interiorización o no de la ley moral. Los escolásticos se mostraban así coherentes con el principio evangélico según el cual no es lo que viene de fuera lo que hace puro o impuro al hombre, sino lo que brota de su interior (Mc 7,15).

La Escolástica no se limita, entonces, a una simple repetición de la doctrina de la virtud heredada de los griegos o de los Padres. Los autores del siglo XII aplicaron la doctrina de las virtudes a un conjunto de realidades nuevas, específicas de su contexto histórico y del pensamiento cristiano; al hacerlo, produjeron una evolución dentro de dicha doctrina. Además, como ya se indicó, el cristianismo latino heredó una ambivalencia en el uso de la palabra *virtus*, que fue empleada indistintamente para traducir dos palabras griegas: “*areté*” y “*dynamis*”. Como resultado, encontramos dos definiciones de *virtud* en la Edad Media: una, proveniente de Agustín, asumida por Pedro Lombardo y formulada más tarde de modo clásico por Pedro de Poitiers: “virtud es una disposición buena del espíritu en virtud de la cual se vive rectamente, nadie abusa de ella, y Dios la obra en nosotros sin nosotros” (*Glosa de las sentencias de Pedro Lombardo* III 1: PL 211,1401). Esta primera definición tiene un sentido claramente teológico: virtud es algo que Dios obra en nosotros. La segunda definición, de origen aristotélico, afirma que “virtud es lo que hace bueno a quien lo tiene y hace buena su obra” (*Ética a Nicómaco* II, 5, 1106a, pp. 15-23)¹. Es una definición a partir de los efectos que produce la virtud en el ser y el actuar de la persona. No tiene un sentido exclusivamente teológico como la primera (Titus, 2013).

La introducción de la noción aristotélica de *habitus*

A partir de la segunda mitad del siglo XII y a lo largo del siglo XIII, la cristiandad latina vivió un redescubrimiento de Aristóteles. La traducción latina de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, hecha por el franciscano inglés Roberto Grosseteste entre 1246 y 1247, dio un impulso a este proceso. Si bien ya existía una afinidad con el pensamiento aristotélico por autores latinos como Cicerón, Boecio y Macrobio, la integración de Aristóteles dentro de la síntesis medieval no fue fácil y supuso una novedad. La nueva síntesis permitió, en particular, una articulación de las dos nociones de virtud heredadas de los siglos precedentes: la definición aristotélica fue usada para enriquecer y precisar la noción de origen agustiniano (Titus, 2013).

1 *Virtus est quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit.*

Aristóteles llamaba *hexis* (posesión) a las disposiciones o habilidades, adquiridas mediante el ejercicio perseverante, que capacitan a la persona para determinadas actividades. Las traducciones latinas de las obras de Aristóteles usaron la palabra *habitus* (del verbo *habere*: tener, poseer) como equivalente a *hexis* en griego. No debemos confundir el concepto medieval de *habitus* con el sentido que tiene la palabra “hábito” en la actualidad (como referido a costumbres o acciones rutinarias). Siguiendo la etimología aristotélica, los autores medievales entendieron *habitus* en sentido general, como una cualidad, una disposición buena del espíritu que perfecciona y equipa la capacidad operativa de quien la posee. Un *habitus* es, por ejemplo, la cualidad o disposición que un músico adquiere a través de la práctica de su arte y que le permite interpretar con maestría un instrumento. El dominio de la matemática, de la gramática, de una ciencia o de una disciplina deportiva que poseen aquellos que han sido entrenados en estos campos son también el tipo de cualidades que un medieval llamaría *habitus*. De este modo, el uso de la palabra no se restringe al campo de la moral o de la costumbre repetida de modo mecánico.

Otra cualidad que caracteriza a quien posee un *habitus* es la capacidad de actuar de manera espontánea, fácil y placentera (*prompte, faciliter et delectabiliter*) (Pesch, 1987). El aprendiz de una ciencia, de una disciplina deportiva o de un instrumento musical no tiene estas tres cualidades; en cambio quien ha adquirido maestría en uno de estos campos sí. Estas tres notas características también son importantes cuando pensamos en el *habitus* de carácter moral. El individuo que posee el *habitus* de la justicia, por ejemplo, es aquel que con espontaneidad, facilidad y agrado da a cada cual lo que le corresponde. Aquel que lo hace por miedo o condicionamiento de la ley no ha adquirido el *habitus*, aunque su actuar sea visiblemente justo. De igual modo, el individuo que posee el *habitus* de la veracidad no encuentra dificultad o tristeza en decir la verdad. La noción de *habitus* permite entonces integrar dentro de la valoración moral las dimensiones de la voluntad, la intencionalidad y las afecciones que, como explicamos, tenían gran importancia dentro de la tradición agustiniana medieval. Para ser verdadera, toda virtud moral debe ser un *habitus*. De igual modo, los vicios (lo contrario de las virtudes) también se constituyen en *habitus* que inclinan el corazón, la mente y la acción del hombre hacia el mal.

Otra nota distintiva del *habitus* es que si bien capacita e inclina a actuar de cierta manera, no obliga a realizar la acción. Un músico experimentado

puede decidir no interpretar su instrumento en un momento determinado, un deportista excelente puede jugar mal para permitir que su contendor gane la partida y un hombre justo puede decidir no actuar conforme a la ley bajo determinadas circunstancias. El *habitus* capacita e inclina para actuar de cierto modo, pero no obliga a hacerlo. Esta distinción es uno de los puntos de contraste entre una moral de virtudes, basada en la noción de *habitus*, y otros esquemas morales basados en imperativos categóricos de carácter racional. También fue una distinción clave cuando los teólogos medievales emplearon la noción de *habitus* dentro de sus sistemas de pensamiento.

Señalemos finalmente que los medievales reconocen la existencia de cualidades (*qualitas*) operativas innatas en el intelecto y en la voluntad a las que también llaman *habitus*. Todo ser humano posee (*habet*) por naturaleza principios de acción determinados: el principio de no contradicción en el campo cognoscitivo o la conciencia primigenia que inclina a evitar el mal y hacer el bien en el campo de la voluntad. El hombre puede engañarse a la hora de apreciar qué es lo bueno y qué es lo malo, qué es su felicidad o qué es su infelicidad, pero siempre actúa buscando lo que considera bueno para sí (Duroux, 1963). Este tipo de *habitus* operativos del intelecto o de la voluntad no requieren una ejercitación, son innatos, aunque esto no niega que puedan potenciarse a través de la educación y del actuar. Estos, además, capacitan para la acción al hacerla espontánea, fácil y deleitable. El hombre busca espontáneamente conocer lo verdadero, distinguiéndolo de lo falso; el conocimiento que recibe a lo largo de su vida potencia en él esta tendencia y, cuando logra alcanzar la verdad sobre un aspecto de la realidad, siente placer: es decir, posee un *habitus*, una cualidad de su intelecto que lo lleva a actuar de determinada manera.

Podemos ver cómo la noción aristotélica de *hexis*, traducida como *habitus* por los latinos, va sufriendo una serie de transformaciones, desde designar excelencias o cualidades que se logran por repetición y ejercicio, hasta denotar capacidades operativas innatas en el ser humano que se despiertan o manifiestan con la práctica. El ya mencionado Alain de Lille relacionó en el campo teológico la noción de *virtus* con el concepto aristotélico de *habitus*, que a su vez, había sido enriquecido previamente con la noción de cualidad innata. Alain de Lille describió los tres elementos que, según Pablo, caracterizan nuestra relación con Dios (fe, esperanza y caridad) como *habitus* que Dios imprime en el alma humana a la manera de cualidades o excelencias

para permitirnos actuar de acuerdo con su voluntad, de un modo espontáneo, fácil y placentero (Pesch, 1987).

Esta definición de las virtudes teologales como *habitus* tiene la ventaja de mantener en equilibrio diferentes elementos. Recordemos que para la fe cristiana, los dones que la gracia de Dios pone en el alma humana no son, en nuestra condición actual, algo innato: dado que los perdimos como consecuencia del pecado original, se requiere del bautismo para recuperarlos. Dichos dones tampoco se adquieren por ejercitación o esfuerzo personal, porque en ese caso ya no serían un don de la gracia. Por eso, las virtudes teologales forman un tercer género de *habitus* o *qualitas* del alma, que no son ni innatos ni adquiridos, sino “infusos”: infundidos por el mismo Dios.

Pedro Lombardo, dentro de la tradición agustiniana del siglo XII, se preguntaba si la gracia de Dios era una *moción* en el alma, es decir, si lo que Dios le da al hombre es un impulso para moverlo hacia el bien. El problema, que señala el mismo Lombardo, es que una *moción* de ese tipo puede poner en peligro la libertad del hombre, ya que puede ser entendida como *coacción*. Las acciones humanas deben provenir entonces de la *moción* del libre albedrío del hombre, solo así se entiende que el hombre sea libre. Además, si el hombre fuera movido por Dios hacia la acción no se entendería que a veces actúe mal, a no ser que Dios lo impulsara al mal, lo cual es contradictorio. Por eso, Lombardo concluye que la gracia y la virtud deben ser algo anterior al libre albedrío, otorgado de antemano por Dios, así como la lluvia precede a la fertilidad (Pesch, 1992). La noción de *habitus* representa un avance frente a esta problemática. El *habitus*, como explicamos anteriormente, cualifica la potencia humana para la acción pero no obliga a ella; es decir, permite integrar cualidades conferidas como posibilidades, pero afirma la libertad del ser humano que decide en cada caso si se deja guiar por la inclinación propia del *habitus* (O’Meara, 1997). El bautizado recibe disposiciones que Dios le otorga para actuar como cristiano, pero debe decidir si actúa de acuerdo con ellas o no. De este modo, la noción de *habitus* integra tanto el don de la gracia como el respeto por la libertad humana.

El *habitus*, finalmente, permite describir el comportamiento de la gracia en el creyente. Las virtudes teologales, como *habitus*, imprimen una “forma” particular a las “potencias” o facultades del alma (es decir, el entendimiento, la voluntad, la memoria, las facultades apetitivas, entre otras), una forma que es *divina* y que, por tanto, *transforma* o cualifica esas facultades otorgándoles un conocer, un querer o un desear de acuerdo al amor divino. Para la

fe cristiana, la semejanza divina con la que el hombre fue creado se perdió a causa del pecado que *deformó* las facultades humanas, por eso, se entiende que las virtudes teologales consistan en la recuperación de la *forma* verdadera de las potencias humanas gracias a la acción divina. La *forma* no se refiere aquí solamente a una condición metafísica o estética: es también una forma operativa, un *habitus*, es decir, un nuevo modo de pensar, sentir y actuar cualificado por la acción divina.

Cabe señalar que con ese delicado equilibrio, lleno de distinciones, en torno a la noción de virtud teologal como *qualitas-habitus*, los teólogos medievales buscaban finalmente contrarrestar cualquier tipo de pelagianismo. Un detalle paradójico si recordamos que, a lo largo de la historia, los esfuerzos de integración de la noción de virtud dentro de la teología han sido acusados de pelagianismo, de intento de autosuficiencia humana frente a Dios.

La integración de la doctrina de las virtudes en la *Suma teológica* de Tomás de Aquino

Cuando aparecieron las primeras síntesis de teología moral en el siglo XIII, la noción de *virtud* (natural y teologal), entendida como *habitus*, se convirtió en un elemento clave de sistematización. Felipe el Canciller concibió el proyecto de una *Summa* llamada *De bono* donde se estudiaran la ley, la gracia y las virtudes, pero su proyecto quedó inconcluso. El franciscano Alejandro de Hales también concibió una *Summa* que tratara en primer lugar de los pecados y, a continuación, de las virtudes; sin embargo, no llegó a la redacción de esta segunda parte (Titus, 2013). En este sentido, la primera *Summa* que llevó a cabo el proyecto de un estudio sistemático de la moral cristiana desde las virtudes fue la *Summa theologiae* de Tomás de Aquino. Es significativo igualmente que Tomás, en su plan de la *Summa*, invirtiera el orden propuesto por Hales, al comenzar por las virtudes para pasar luego a los pecados.

Antes de exponer la síntesis de la doctrina de la virtud elaborada por Tomás de Aquino, vale la pena recordar el aporte de su maestro Alberto Magno, quien fuera un destacado pionero de la introducción del pensamiento aristotélico en el ámbito universitario de París. Antes de su enseñanza parisina, siendo profesor en el *studium* dominicano de Colonia, Alberto había elaborado un comentario a la *Ética a Nicómaco* donde, empleando la

psicología aristotélica, planteaba una unión de la moral de las virtudes con la teología de la gracia. Como buen aristotélico, Alberto sabía que detrás de toda actividad debe existir un sustrato ontológico, una *sustancia* caracterizada por una naturaleza particular; por ejemplo, detrás de las operaciones humanas debía existir un *alma* dotada de una naturaleza animal y racional. Dado que las virtudes no son en sí mismas sustancias, sino cualidades (accidentes), deben contar con un sustrato donde “asentarse”; dicho sustrato son las facultades humanas, principalmente, el entendimiento y la voluntad. Lo que hace la virtud como *qualitas-habitus* es “moldear”, dar forma, a esas facultades. La virtud de la fortaleza, por ejemplo, no existe en sí misma: es una cualidad que da forma a una serie de operaciones que se desarrollan en el entendimiento y la voluntad. Haciendo un paralelo con las virtudes teologales, Alberto se pregunta cuál es la naturaleza y el sustrato de donde surgen la fe, la esperanza y la caridad. Las virtudes teologales, como ya dijimos, moldean las facultades del alma humana pero esta debe haber sido transformada previamente por la gracia, que se convierte en una suerte de *segunda naturaleza* de carácter divino que es conferida por Dios y que permanece en el alma transformando sus facultades. Esta integración de la psicología aristotélica y de la categoría naturaleza le permitió a Alberto, y más adelante a Tomás, distinguir la gracia divina de la virtud teologal de la caridad; algo que en el pensamiento agustiniano no estaba tan claro (Pesch, 1987).

Cuando Tomás define la virtud como “la perfección de una potencia” (ST IA-IIae, 56, 1), dicha noción de virtud no se limita únicamente a una disposición en las facultades humanas para actuar de cierta manera: la virtud está relacionada con la finalidad, los objetivos, los bienes personales y sociales, así como con los bienes naturales y divinos que le permiten a la persona realizarse de manera plena (ST IA-IIae, 1-5). Tomás considera además que las virtudes están articuladas entre sí. Las virtudes cardinales comprenden los cuatro aspectos más exigentes de la vida moral y de los fines de la acción: la discreción (la prudencia), la justa repartición de bienes (la justicia), la capacidad de soportar un peligro mortal por la justicia y la paz (la fortaleza) y la moderación (la temperancia).

Esta conexión entre las virtudes y la integración de diferentes dimensiones en ellas le permitirá al Aquinate elaborar una síntesis de las diferentes virtudes, como un todo orgánico, que encontramos en la segunda parte de su *Suma teológica*. Puede decirse que el proyecto escolástico de integrar

la doctrina de las virtudes y la noción aristotélica de *habitus-qualitas* dentro de la teología cristiana alcanza aquí su más acabada realización. El Aquinate logra integrar en una síntesis armónica la tríada de virtudes teológicas tomada de los textos paulinos, la psicología aristotélica estudiada por su maestro Alberto Magno, los conceptos de *habitus* y *qualitas* elaborados por sus predecesores y la sabiduría en torno a las virtudes cardinales apreciada por los Padres y los escolásticos.

Tomás emprende el proyecto de la *Suma teológica* pensando en sus estudiantes dominicos en el *studium* de Santa Sabina en Roma, la mayoría de los cuales eran frailes que se formaban para la predicación y la confesión (Torrell, 1993). Por eso, más allá de elaborar un listado de virtudes y vicios, el proyecto de Tomás incluye la sabiduría práctica cristiana dentro de un proyecto teológico de mayor alcance. La *Suma* del Aquinate se divide en tres partes: la primera está dedicada a Dios y a la creación, la segunda al hombre, según el proyecto salvador del Dios Creador, y la tercera a Cristo, camino por el cual las creaturas regresan a su Creador. Desde el inicio de la segunda parte de la *Suma*, Tomás presenta las bases teológicas de su doctrina de las virtudes. El hombre fue creado a imagen de Dios, es decir, fue dotado de inteligencia, libre arbitrio y autonomía (prólogo de la ST 1a-11ae). Esto significa que Dios es a la vez el creador y el modelo ejemplar del hombre. Sobre esta base, Tomás introduce las nociones de felicidad y de finalidad propias del ser humano que explican la necesidad de las virtudes; a la providencia con la que Dios gobierna el mundo, le corresponderá la prudencia con la que el hombre gobierna sus actos. La sección propiamente moral de la *Suma teológica* está precedida de un recuento de la obra creadora de Dios: cómo ha creado una “imagen” en medio del mundo, capaz de encaminarse a un destino especial de comunión con Él. Los artículos sobre la creación son seguidos de la presentación de la Ley Antigua como una preparación de la Ley Nueva que trae Cristo, la Ley de la gracia (O’Meara, 1997).

La relación de la humanidad virtuosa con Cristo, el Verbo Encarnado, también es clara: Cristo posee todas las virtudes y él es el principal doctor de la virtud (ST III, 8, a. 1 y 7). Al encarnarse, el Hijo de Dios nos ha mostrado de manera visible lo que es la humanidad salvada, la humanidad que ha alcanzado su plenitud (Pesch, 1987). Esto no solo porque Jesús sea el espejo de todas las virtudes, un magnífico ejemplo moral, sino porque en él se manifiesta plenamente esa voluntad divina de comunión con lo humano que se sigue realizando por la participación de la vida divina a los creyentes

a través del don de la gracia. La segunda parte de la *Suma teológica* se puede entender, entonces, como una “antropología agraciada”, donde la reflexión sobre las procesiones trinitarias hecha en la primera parte de la obra permite comprender que el envío del Verbo y del Espíritu a los hombres tiene como propósito involucrarlos en la dinámica de la comunión divina (O’Meara, 1997). Por eso, la gracia o la salvación de las que habla el Nuevo Testamento no son abstractas. Ellas tienen para Tomás, necesariamente, una dinámica trinitaria y “encarnacional”: se van haciendo concretas en y a través de la vida humana. Las virtudes teologales, los dones y frutos del Espíritu Santo, es decir, toda la vida de gracia que la Iglesia reconoce en los redimidos son la revelación concreta de la gracia y la persona agraciada.

Algunos críticos, especialmente protestantes, que no tienen en cuenta el encuadre teológico general de la *Suma teológica* se confunden creyendo que la teología de Tomás es simplemente un aristotelismo que integra algunos elementos cristianos. La verdad es que Tomás adopta de la psicología aristotélica aquello que le sirve para su proyecto teológico, se vale de una antropología del actuar y de la virtud donde puede integrar las nociones de Nueva Ley, gracia y dones del Espíritu Santo (Boland, 2014).

Recogiendo la elaboración de los decenios que le precedieron, Tomás reconoce la existencia de disposiciones innatas en el ser humano que le permiten realizar las acciones propias de su naturaleza (*habitus innatus*). Es el caso de los hábitos intelectuales y morales que son innatos en los seres humanos. Dichos *habitus* o disposiciones no se adquieren por medio del ejercicio, sino que son connaturales y permiten que el actuar humano sea espontáneo, alegre y deleitable. Tomás se vale de esta realidad de los *habitus* inherentes a la naturaleza humana para explicar en qué consisten la gracia y las virtudes teologales que de ella se derivan. La gracia, para el Aquinate, es un *don habitual* creado por Dios en el alma humana por el que se comunican determinadas formas y virtudes que le permiten al ser humano alcanzar su bien sobrenatural (ST I-IIae, 110).

A partir de esta definición, las categorías *habitus* y *virtud* ya no son un simple recurso a la sabiduría moral de la Antigüedad para exponer las exigencias de la vida cristiana, sino el soporte conceptual para explicar de manera equilibrada la antropología cristiana en los siglos posteriores. Tomás explica que la gracia constituye en el creyente una “nueva naturaleza” de carácter *sobrenatural* que le confiere nuevos *habitus* para alcanzar su fin propio dentro del plan de Dios. La palabra “sobrenatural” no alude aquí a fenómenos

paranormales (como en nuestro lenguaje contemporáneo) sino que significa aquello que excede las capacidades naturales del hombre. La gracia que sana el pecado y eleva al hombre a la condición divina es llamada sobrenatural porque es algo que este no podría alcanzar por sus propias fuerzas: es un don que él recibe de manera gratuita. Tomás asegura así la doctrina cristiana frente a cualquier forma de pelagianismo. La gracia no es innata, ni se adquiere por el esfuerzo humano, es “infusa”. Tomás se inspira del texto de *Romanos* 5,5: “El amor de Dios ha sido *derramado en nuestros corazones* por el Espíritu Santo que se nos ha dado” (énfasis añadido).

A partir de esta definición, Tomás explica que la gracia es fruto de un acto especial de Dios, distinto del movimiento natural de la creaturas hacia el bien (ST I-IIae, 110, a. 1). Una distinción fundamental para no confundir la gracia sobrenatural con otros dones o “gracias” que Dios concede al hombre de manera natural, tales como, la inteligencia, la libertad o la vida. La gracia sobrenatural que nos viene por la obra salvadora de Jesús se distingue de la “gracia común” de la creación o del don de ser imagen divina que comparten todos los seres humanos. Contrario a lo que parecen sugerir algunos teólogos contemporáneos, la gracia sobrenatural no es una toma de conciencia o un cambio de actitud frente a una salvación concedida por naturaleza (cf. Boff, 2001). En coherencia con lo que nos dicen la Sagrada Escritura y los Padres, Tomás afirma que la gracia sobrenatural requiere un don divino ulterior, distinto de la creación.

Tomás, siendo más preciso que algunos de sus contemporáneos, explica que la gracia en sí misma no puede ser un *habitus*, pero debe tener una cierta similitud ya que origina algunos de ellos en el alma del creyente:

Del mismo modo que la luz natural de la razón está más allá de las virtudes adquiridas que se describen en orden a dicha luz natural, así también la luz de la gracia que es en sí misma una participación de la naturaleza divina es algo que está más allá de las virtudes infusas que se derivan de esa luz y están ordenadas a ella. (ST I-II, 110, a. 3)

Considerar con detenimiento el uso que hace Tomás del lenguaje del *habitus* para hablar de la gracia también ayuda a superar una cierta tendencia a la “cosificación” de la gracia. Si los *habitus* son formas o cualidades, la gracia debe tener entonces el carácter de una forma: es una *quasi-forma*, en el lenguaje de Tomás. La gracia no es una “sustancia”, no es una “cosa” que

se añade al alma, sino que es una cualidad (un “accidente”) que transforma al alma y produce en ella nuevos modos de acción (las virtudes teologales).

El Aquinate, al mismo tiempo que resalta el carácter sobrenatural de la gracia, insiste en la similitud que existe entre la gracia sobrenatural y el modo de operar de Dios en la creación con sus demás creaturas. El Aquinate cita el libro de la Sabiduría cuando afirma que “Dios dona su amor sin reservas y conduce a las creaturas con suavidad” (Sab 8,1). No sería coherente que Dios no actuara del mismo modo con el ser humano, aún más cuando se trata de su vocación específica a la bienaventuranza. Por eso, la gracia no violenta las estructuras de lo humano sino que se adapta a ellas, las eleva y las lleva a su plenitud. La gracia otorgada al ser humano se propaga en su inteligencia y en su voluntad a modo de *habitus*, cualificando dichas potencias para consolidar una nueva forma de actividad. Esto significa que la vida cristiana no tiene lugar “encima” o “más allá” de la existencia natural sino en las estructuras específicas del ser humano, como su consumación adecuada (Pesch, 1987). La acción por la cual Dios confiere la gracia también es “congruente” o “conveniente” con el modo en que actúa en la revelación y en la encarnación. Es una acción que precede el libre albedrío, no violenta las estructuras de la naturaleza y abre la posibilidad de la amistad con la creatura (Pesch, 1992). Por todo lo anterior, para Tomás la gracia sobrenatural no se limita a una “relación nueva” con Dios que nos acepta y nos llama hijos suyos. Tampoco se reduce a una ayuda divina transitoria y ocasional, sino que constituye un principio de vida en la creatura que se desarrolla con el propósito de dirigirla hacia un destino especial. Tomás fundamenta esta idea basado en las procesiones de la economía trinitaria y su efecto duradero en los creyentes. La encarnación del Verbo o el envío del Espíritu Santo no son simplemente la “activación” de contactos divinos sino que ellas producen un efecto duradero en los creyentes.

La articulación de las virtudes teologales que logra Tomás en la *Suma teológica* también constituye un avance para la doctrina cristiana sobre la gracia. El mérito del Aquinate consiste en haber logrado integrar la tríada de virtudes teologales con las cuatro virtudes cardinales, e insertar estas últimas en nuestra relación con Dios. Cada virtud mantiene su dinámica natural de ejercicio y hábito en la personalidad creada, pero es expandida por la gracia, cuya animación de las virtudes se encuentra no en un automejoramiento o en una imitación de Cristo, sino en una forma vital que proporciona una orientación y una capacidad más altas. Las virtudes infusas difieren de las

naturales no por estar conectadas vagamente con la caridad o porque estén mencionadas en la Biblia, sino porque fluyen de la gracia, ese principio intrínseco que comunica algo de la vida trinitaria (O'Meara, 1997). El historiador Odon Lottin (1929) comenta que, si bien desde tiempos de Gregorio Magno se consideraba que fe, esperanza y caridad describían la relación del hombre con Dios, Tomás fue el primero que intentó argumentar por qué esto es así (ST I-IIae, 62, 1-4). Antes de Tomás no existía un tratado estructurado sobre las virtudes teologales. Fue el Aquinate quien le dio forma a las fuentes y a la reflexión de Simon de Tournai y Guillermo de Auxerre.

Tomás define las virtudes teologales usando un enunciado tradicional atribuido a Agustín, pero que muy posiblemente se remonta a Pedro de Poitiers (Lottin, 1929): “virtud teologal es una cualidad buena del espíritu que garantiza una vida recta, de la que nadie puede hacer un mal uso, que Dios opera en nosotros sin nosotros” (ST I-IIae, 55, a. 4). Explica también el Aquinate que se les llama teologales porque están referidas a Dios como su fundamento y su meta. Ellas son efectos inmediatos de la justificación del hombre, o mejor, manifestaciones de la presencia de la gracia en el ser humano. Se mantienen a lo largo de la vida del hombre, siendo a su vez fuente de otras manifestaciones de la relación humana con Dios. Ellas afectan al hombre desde su realidad más profunda y constituyen una realidad dinámica, viva, como impulso que viene de Dios y a Dios conduce. En este sentido, forman una unidad: proceden de un mismo origen y tienden a un mismo fin, poseen unidad operativa porque proceden de un único principio de salvación, en fin, cada una de ellas tiene sus funciones específicas: la fe pone en la justificación el comienzo de la salvación, la caridad opera con hechos concretos, la esperanza produce la perseverancia que nace de la confianza en la promesa de Dios.

El Aquinate no limita la noción de *hábito infuso* a las virtudes teologales. También los dones y frutos del Espíritu Santo son *habitus* infundidos por la acción de Dios en el creyente. Todas las virtudes humanas, comenzando por las cuatro virtudes cardinales, son transformadas y elevadas por la fe, la esperanza y la caridad. En particular, esta última, la caridad, se encarna en las demás virtudes y se sirve de ellas, asumiéndolas y elevándolas al fin sobrenatural de la persona humana. “La virtud teologal de la caridad es la forma de las demás virtudes” (ST II-IIae, 23, a. 8). Por lo anterior, para Tomás, la virtud moral cristiana verdadera es la *virtud infusa*, es decir, la virtud asumida y transformada por la caridad; las demás se consideran

virtudes imperfectas. El teólogo dominico Thomas O'Meara (1997) afirma que el sentido profundo de la Encarnación, de la penetración de la gracia en la naturaleza humana, como la unión del cuerpo y el alma, inspiró en Tomás una idea original, que otros teólogos posteriores han continuado desarrollando, sobre cómo la gracia implica una cierta “encarnación divina” en las virtudes de los creyentes.

Por último, vale la pena señalar que Tomás no opone el Decálogo, ni los otros preceptos cristianos, a las virtudes. Inspirándose en la *Política* de Aristóteles, Tomás afirma que “el efecto propio de la ley es conducir a los sujetos a su virtud propia” (ST I-IIae, 92, a. 1). La ley puede llevar a las personas a familiarizarse con la acción, en cuanto esta es causa de la virtud adquirida o en cuanto dispone a recibir la gracia de las virtudes infusas. Esto es posible en la medida en que la virtud interioriza la ley, incluso a nivel teológico, cuando se habla de la economía de la Ley nueva de la gracia en relación con los dones del Espíritu Santo. Tomás describe la interiorización de la ley y el progreso en la virtud hablando del desarrollo de la virtud de la caridad, desarrollo que él define en términos joánicos como “amistad” (Pesch, 1992).

La *via moderna* y la disolución de la síntesis escolástica

El pensamiento de Tomás de Aquino fue continuado por diferentes comentaristas quienes conformaron una escuela de pensamiento. La *Suma teológica* se convirtió en un texto oficial de enseñanza de la teología, primero para los dominicos y más adelante para otras órdenes como los carmelitas y los jesuitas. Por su parte, la orden franciscana desarrolló otra escuela de pensamiento, de carácter más agustiniano, gracias a maestros como san Buenaventura o Duns Escoto. En el interior de la escuela franciscana surgió en el siglo XIV el nominalismo, obra de Guillermo de Ockham, que aunque se mantiene exteriormente dentro de las líneas de la tradición escolástica, implica una ruptura con el pensamiento precedente. Por eso, se le conoció como *via moderna*. Según Servais Pinckaers (2007), el nominalismo opera una verdadera “revolución” dentro del pensamiento teológico, donde se siguen usando términos como *habitus* o virtud pero dentro de un esquema metafísico y antropológico completamente distinto. La *revolución nominalista* tuvo un gran influjo en la filosofía moderna y estuvo en la base de las transformaciones de la noción de virtud en los siglos sucesivos.

Según Ockham, los universales (como las ideas universales de bien, bondad y belleza) no existen, son solo *voces* o nombres que usamos en el lenguaje pero que no tienen un valor de realidad. Para el nominalismo, lo único que existe realmente son los seres concretos, los hechos, lo individual, lo singular. Aunque nuestro entendimiento tiende a poner nombres comunes a esos seres o hechos, esos nombres no corresponden a ninguna realidad. Al negarle realidad a los conceptos e ideas universales, Ockham dejó sin fundamento el orden de la naturaleza y la noción de *telos* (de finalidad intrínseca de los seres) sobre la que se fundamentaba la moral aristotélica. A partir de entonces, la distinción entre bien y mal ya no puede fundamentarse en una finalidad intrínseca de los seres o en la búsqueda de la felicidad para el caso del ser humano.

Como sustituto de esa *ratio* u orden racional fundamento de la moral, Ockham se vale de la noción de voluntad divina. Algo es bueno o malo, no porque obedezca al fin intrínseco de un ser, sino porque Dios, por una decisión libre y soberana, lo determinó así. Ockham afirma, por ejemplo, que Dios pudo haber determinado que odiar al prójimo fuera bueno y amarlo fuera malo. Ockham quiere preservar con esta extraña teoría la soberana libertad divina que, a su juicio, no puede estar sometida a ningún orden natural o racional. Dado que, según el teólogo franciscano, la expresión de la voluntad divina se da a través de decretos, la ley y la obligación se convertirán en elementos centrales de la moral en su visión del mundo. La bondad humana consiste en someter la propia voluntad a lo ordenado por la voluntad divina. No resulta difícil comprender las consecuencias de esta opción. Hacer el bien será hacer aquello a lo que se está obligado y hacer el mal será hacer aquello contrario a lo que se está obligado. La recta razón ya no consiste en descubrir la naturaleza humana y sus inclinaciones sino en comprender las órdenes y obligaciones que emanan de la voluntad divina. La fe, la esperanza y la caridad, por ejemplo, aunque se sigan llamando virtudes, ya no serán vistas como consecuencia espontánea de la transformación operada por la gracia, sino como aquello a lo que está obligado el creyente en retribución de la salvación que Dios le ha concedido.

Al negar lo universal y centrarse en lo singular, Ockham no puede entender el *habitus* como una cualidad que permanece en el individuo (Pinckaers, 2007). La moral de Ockham se centra en los actos individuales que tienden a ser vistos como átomos singulares. La libertad del ser humano se ejerce en cada momento, es decir, no puede estar ligada o condicionada por ningún

acto en el pasado o en el futuro. Ockham sí concede importancia al fin de la acción, al que denomina “objeto principal” del acto voluntario, pero considera que ese fin es interior a cada acto singular y no puede crear vínculos esenciales que reúnan varios actos en una cadena con causalidad final. La conducta del hombre se convierte en una sucesión de actos libres singulares. En consecuencia, la noción de finalidad o la idea de felicidad, como horizonte último del obrar moral humano, pierden sentido. Las inclinaciones naturales al ser, al bien, a la verdad y a la felicidad, a las que Tomás otorgaba el primer lugar en el acto libre y que eran la fuente misma de la libertad, pasan ahora a un segundo plano y parecen más bien un condicionamiento de la libertad.

En el plano antropológico, Ockham prolonga una explicación que ya mencionaba san Buenaventura (II *Sent. dist.* 25, a. 1, q. 2), según la cual la libertad no procede de la razón y la voluntad (como creía Tomás de Aquino), sino que las precede y las mueve a sus actos. Mientras que para el Aquinate, el bien y la verdad guían la libertad del hombre, en cuanto nuestro intelecto y nuestra voluntad apetecen necesariamente lo que consideran bueno y verdadero, para la escuela franciscana, la libertad antecede y guía al intelecto y a la voluntad: yo soy libre en cuanto puedo escoger si quiero conocer y querer algo o su contrario. El respeto que Ockham manifiesta hacia la libertad soberana de Dios, que no puede estar supeditada a ningún orden natural o racional, lo proyecta ahora en su idea de libertad humana. Para Ockham, la libertad es esencialmente la posibilidad de elegir entre cosas contrarias, independientemente de toda otra causa distinta de la propia libertad o voluntad. En últimas, tiende a identificar la libertad con la voluntad y a hacer de esta la facultad esencial del ser humano (Pinckaers, 2007). Esta noción de la libertad humana como autonomía radical puede denominarse *libertad de indiferencia*: “Llamo libertad el poder que tengo de producir indiferentemente y de modo contingente efectos diferentes, de suerte que pueda causar un efecto o no causarlo sin que se produzca ningún cambio fuera de ese poder” (Ockham, *Quodlibeta septem* 1, q. 6).

De este modo, para Ockham, el acto de la libertad no puede estar determinado por un objeto exterior, ni por un orden universal, ni por un *habitus* adquirido. A partir de esta libertad entendida como autonomía indeterminada, el filósofo establece una serie de contrarios y de separaciones entre la libertad y todo lo que pueda condicionarla: entre entendimiento y voluntad, entre libertad y naturaleza, entre individuo y sociedad, entre ley y gracia. Para Ockham, la libertad domina y precede a las inclinaciones naturales.

Somos libres de querer o no querer el bien o la felicidad; somos libres de creer que existe o no una bienaventuranza y, en consecuencia, de ordenar nuestra vida según ese fin último o no. La libertad se manifiesta con más fuerza precisamente en la medida en que puede oponerse a las inclinaciones naturales (Pinckaers, 2007).

Se entiende que las nociones de *habitus* o de virtud, como disposición estable para obrar de un cierto modo, resulten en últimas contrarias a la libertad de indiferencia que Ockham propugna. Para él, los *habitus* sí existen, pero son simplemente *tendencias* (a la manera de costumbres o mecanismos psicológicos) que la decisión voluntaria usará o no según su arbitrio. De este modo, Ockham reconoce la cualidad virtuosa solamente en el acto de la voluntad: “únicamente el *habitus* de la voluntad es propiamente virtud” (III *Sent.* q. 10D). Los demás actos, de la sensibilidad o del intelecto, no pueden ser llamados propiamente virtuosos.

Otro frente de crítica moderna a la doctrina de la virtud proviene de los reformadores protestantes. Según Lutero, la utilización escolástica de conceptos de origen filosófico, como *virtus* y *habitus* para referirse a la fe, la esperanza y la caridad, llevó a la teología medieval a un pelagianismo. La gracia convertida en *habitus* se entendió como una posesión de la que el hombre puede disponer. La virtud como realización humana derivó en una justificación obtenida por las obras. Para Lutero, estas nociones excluyen una acción libre y gratuita de Dios, que es como el Nuevo Testamento entiende la gracia. Los reformadores consideran que el concepto de virtud no sirve dentro de la moral cristiana ya que tiende a olvidar la gratuidad de la salvación y el valor permanente del pecado, lo que convierte la fe en un asunto de “hábito”, entendido como ejercitación y posesión asegurada (Titus, 2013). Lutero explica, además, que en la evolución producida por la doctrina de las virtudes, la fe perdió su importancia fundamental porque, según la escolástica, estaría subordinada a la caridad. Para Lutero, deber ser al contrario: la fe informa a la caridad, ya que como enseña Pablo, la justificación se logra exclusivamente por la fe. Por estas críticas, la tríada de las virtudes teológicas ha tenido poca importancia en la teología protestante.

El teólogo español Marciano Vidal (2005) señala que en el fondo de estas objeciones se encuentra la crítica de los reformadores al uso que hace la teología moral católica de la ética racional. Los luteranos contraponen la ética teológica y la ética racional como “dos reinos” distintos y opuestos. El calvinismo opone a la ética racional “la fuerza de la Palabra

de Dios” que orienta al cristiano desde los “derechos de Dios” y la “realidad de Cristo”. Desaparece la coherencia o conveniencia, señalada por Tomás de Aquino, entre las estructuras de lo humano y la acción de Dios, por la cual la gracia no violenta la naturaleza. Tras la revolución nominalista, la libertad y la acción divinas se contraponen a la libertad y acción humanas. La única relación posible es la de sometimiento de la voluntad humana a la Ley divina, un sometimiento que Lutero entiende en términos de *obediencia de la fe*.

En su respuesta a las críticas de los reformadores, el Concilio de Trento retomó la doctrina proveniente del Concilio de Orange (529 d. C.). En un contexto de lucha contra el semipelagianismo, el Concilio de Orange había declarado que la fe y la caridad son un *don* de la gracia que Dios infunde en el hombre. El Concilio de Trento amplió esta definición a la fe, la esperanza y la caridad, afirmando que las tres imprimen un don que permanece en el ser humano. El Concilio de Trento también insistió en la conexión que existe entre las tres virtudes teologales para oponerse a la doctrina luterana de la justificación solamente por la fe. La fe, la esperanza y la caridad se derraman como efectos inmediatos y permanentes de la gracia. Es verdad que la fe, como base y raíz de la justificación, es el comienzo de la salvación, pero solo la conexión de la fe con la esperanza y el amor conduce a la consumación de la salvación (Denzinger y Hunermann, 1999, pp. 1530-1532). El Concilio de Trento no empleó en sus definiciones los conceptos filosóficos que había rechazado Lutero, por eso no utilizó de modo explícito las nociones de virtud y de *habitus*. Además, al interior mismo del Concilio se encontraban teólogos de diferentes escuelas (tomistas, nominalistas, agustinianos), lo que explica su recurso a categorías bíblicas y patrísticas que permitían evitar las controversias de escuela (Titus, 2013).

La reflexión ética de la Ilustración heredó las consecuencias de la revolución operada por el nominalismo (Pinckaers, 2007). En el periodo moderno se conservó la relación entre la virtud y el hábito, pero la categoría virtud perdió su carácter central en el discurso moral. Dos posturas modernas pueden resaltarse frente a la virtud: la del filósofo alemán Immanuel Kant y la del empirista inglés David Hume. Aunque las dos formen escuelas contrapuestas en la manera de entender la moral, las dos heredan elementos procedentes del nominalismo. Kant desarrolló la centralidad de la obligación como fundamento de la virtud. Hume, por su parte, heredó el atomismo del acto moral y la primacía de la voluntad.

Kant reemplazó el acento en la felicidad, la vida buena y la virtud, por la noción de *imperativo categórico*, es decir, por una moral basada en el deber moral que el sujeto descubre a partir de su reflexión racional. El filósofo alemán explica que el imperativo categórico que nos lleva a hacer lo que se debe, no lo que deseamos naturalmente, es una idea que poseemos por nuestro carácter de seres racionales. De esa idea se deriva la noción del deber y la forma general de la ley moral que lo universaliza. En su texto *Metafísica de las costumbres* (1797), Kant dedica una sección a la “doctrina de la virtud”. Allí identifica la virtud con la fuerza moral de la voluntad con la que un hombre cumple su deber (Pinckaers, 2007). Es decir, un ser humano logra la virtud en la medida en que busca adquirir una intención coherente con el juicio moral que le ha mostrado previamente cuál es su deber. Dicha virtud le permite entonces adherirse a la razón legislativa e integrar sus disposiciones afectivas en los deberes que tiene hacia los demás.

Reaccionando frente al racionalismo moral, David Hume se opuso a la noción común según la cual detrás de nuestras acciones existen *motivos* o razones. Para él, lo que fundamentalmente mueve el actuar humano es la tendencia a buscar el placer y evitar el dolor. Por eso, lo que se encuentra detrás de nuestros actos no es la razón sino la pasión: “La razón es, y solo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servirla y obedecerlas” (*Tratado de la naturaleza humana*, II: III-III, 415). Si la gente cree lo contrario es porque llaman “razón” a lo que en realidad es una “pasión apacible”, a deseos que aparecen sin ocasionar desorden en el alma. Pero los deseos violentos son los que realmente determinan nuestra voluntad. En este sentido, Hume identifica la virtud y el vicio con sensaciones o “percepciones del espíritu”. La acción que nos resulta placentera es percibida como virtuosa, mientras que la acción que nos produce dolor o desagrado es considerada viciosa. Se entiende que no es un orden natural lo que define qué es virtud, sino que en últimas soy yo mismo quien distingue de manera perceptiva lo que es bueno, placentero y útil. Igualmente, Hume afirma que existe un sentimiento o *virtud natural* llamada *sympatheia* o benevolencia que nos une a nuestros semejantes y que fundamenta y explica la disposición moral humana hacia los demás. Junto a esta virtud moral hace falta una virtud artificial, la justicia, que nos obligue a tratar a los demás como semejantes. Esta virtud artificial es impuesta por el Estado o por el orden jurídico (Titus, 2013).

La herencia nominalista también tiene repercusiones dentro de la misma teología católica moderna. Pinckaers (2007) señala algunas de ellas. En los manuales modernos de teología se da una separación entre teología moral y teología espiritual. La teología moral se reduce a las obligaciones y, especialmente, a resolver los casos de conciencia para determinar qué se debe hacer en cada situación. Los manuales de teología moral le dieron cada vez más importancia a la conciencia (como el “lugar” donde resuenan en el interior del hombre sus obligaciones y deberes), lo que implicó olvidar la virtud de la prudencia como *habitus* propio del razonamiento práctico. La moral es comprendida de manera voluntarista como una tensión entre la libertad, que es expresión de la voluntad del individuo, y la ley, expresión de la voluntad divina. Temas como la bienaventuranza, las virtudes teologales y los dones del Espíritu Santo desaparecieron de la teología moral y no fueron incluidos en los manuales dedicados a esta materia, pasaron a ser propiedad de la teología mística que se ve como algo reservado a unos pocos escogidos. La gracia tampoco es reducible a la obligación o a las obligaciones de la ley, por eso la doctrina de la gracia pasó a ser un tratado aparte desconectado cada vez más de la teología moral. La idea de un orden natural pervivió dentro del pensamiento católico, pero este fue entendido cada vez más como una ley natural prescrita por Dios, cuya expresión más autorizada es el Decálogo. En este punto no se percibe claramente la armonía entre el orden natural y las inclinaciones más profundas de la naturaleza del ser humano, se insiste más bien en la necesidad de someter la propia voluntad a los principios dictados por el Divino Legislador.

El padre Pinckaers (2007) explica que incluso los esfuerzos de renovación de la teología moral que dicen inspirarse en Tomás durante el periodo moderno siguen condicionados por la centralidad de la ley y la obligación heredada del nominalismo. Aunque se reintroduce el tratado de la virtud, como en el manual *Theologiae moralis* de Prummer (1961) y la *Summa theologiae moralis* de Merkelbach (1949), aquellas virtudes que no implican obligaciones morales como la esperanza o la fortaleza están reducidas al mínimo, mientras que otras virtudes más unidas a la ley, como la justicia o la castidad, tienen un desarrollo mucho más amplio.

Esta evolución de la teología moral, en general, y de la comprensión de las virtudes, en particular, explica la desconfianza y el rechazo de algunos autores modernos hacia la doctrina de las virtudes. Cuando las virtudes son tratadas simplemente como “excelencias” para nuestra realización humana,

al margen de todo contexto político, necesariamente parecen arbitrarias y egocéntricas. A este respecto, Vidal (2005) señala que las virtudes teológicas fueron entendidas y vividas como “hábitos” cuya realización implica la repetición de muchos actos y, además, hábitos intelectualizados, lo que conllevó olvidar los factores emotivos y vivenciales de la acción humana.

Recuperación contemporánea de la ética de las virtudes

Elizabeth Anscombe

El artículo “Modern moral philosophy”, publicado en 1958 por la filósofa británica Elizabeth Anscombe es considerado uno de los puntos de partida de la revitalización de la ética de las virtudes en el siglo xx. Anscombe fue discípula del filósofo Ludwig Wittgenstein, se convirtió al catolicismo durante sus estudios secundarios en Londres y se casó con el también filósofo Peter Geach, de línea analítica y neotomista. En “Modern moral philosophy”, Anscombe critica las filosofías morales imperantes en la primera mitad del siglo xx. En primer lugar, critica el utilitarismo (heredado de Hume) dado que puede llevar a justificar acciones negativas a partir de supuestas consecuencias benéficas. Esto implica, según Anscombe, un “consecuencialismo” inaceptable porque olvida, en últimas, algunos elementos importantes del acto moral, como la intención de quien actúa y la justicia intrínseca del acto. Un sistema ético donde no se admite la existencia de “actos inaceptables en sí mismos” puede permitir, por ejemplo, que se piense seriamente en la posibilidad de asesinar al inocente. En este caso, lo que importa no es que dicho acto sea injusto en sí mismo, sino sus consecuencias negativas o positivas.

Anscombe considera, igualmente, que la noción de autolegislación de la ética kantiana es incoherente. Critica, en primer lugar, la concepción legalista de la ética que la filosofía moral moderna le debe en buena medida a Kant. Una concepción de este tipo se centra exclusivamente en las nociones de obligación y deber, por ello se dedica a buscar reglas de comportamiento que puedan ser aplicables a cualquier situación moral. Este es precisamente el caso del imperativo categórico kantiano. Según Anscombe, este enfoque de la ética, basado en principios universales, termina generando códigos morales rígidos y requieren, en últimas, un legislador divino que sustente la universalidad del deber moral. El problema, como explica Anscombe, es

que la mayor parte de las personas instruidas del siglo XX rechaza la idea de un legislador divino; por esta razón, la filosofía moral de cuño kantiano se ha quedado sin fundamento. Esta crítica de Anscombe a las filosofías morales modernas puede ser leída o bien como una apología de la necesidad de un fundamento teísta para la moral o bien como una invitación a pensar en una filosofía moral que no necesite de dicho fundamento religioso. La mayor parte de los filósofos contemporáneos que trabajan el tema de la virtud han entendido la postura de la filósofa británica en este segundo sentido.

Tras haber criticado las incoherencias de la filosofía moral moderna, Anscombe propone regresar a un modo distinto de hacer filosofía moral que, inspirado en Aristóteles, tome en cuenta conceptos como virtud, carácter moral y, especialmente, “realización humana” (en griego: *eudaimonia*, en inglés: *flourishing*). Una ética que considere dichas categorías constituye, para Anscombe, una alternativa plausible frente al utilitarismo, el kantismo y las teorías morales basadas en el contrato social.

Anscombe también critica el racionalismo de la filosofía moral moderna que no es capaz de reconocer la importancia de las emociones y del mundo psicológico dentro de la valoración de las acciones morales. El valor o el significado moral de una acción no se obtienen simplemente de un cálculo racional de deberes o de utilidades. Esta falencia se debe, según ella, a que la filosofía moderna carece de una adecuada psicología filosófica. Por esta misma razón, le resulta imposible avanzar en las discusiones morales. Anscombe encuentra que la tradición filosófica inspirada en Aristóteles sí ofrece una comprensión filosófica de la psicología moral, un análisis del razonamiento moral, de la voluntad, del papel de la sensibilidad y de las emociones o, como dirían los antiguos, de los apetitos y las pasiones.

Anscombe critica, finalmente, lo que ella llama conceptos morales “delgados” o “reducidos” (*thin concepts*) propios de la filosofía moderna y propone reemplazarlos por conceptos morales “robustos” (*thick concepts*); por ejemplo, para ella no tiene la misma riqueza de significado calificar una acción como “cobarde” que describirla con el nombre genérico de “incorrecta”; de igual modo, tiene más sentido decir que algo es “injusto” a describirlo como “moralmente incorrecto”. Con la reducción de la filosofía moral a términos de racionalidad o de utilidad, se perdió la riqueza de significado que tenía la reflexión sobre las virtudes y los vicios en el pensamiento clásico. En la base de esta crítica también se encuentra la resistencia de la filosofía moral moderna y contemporánea a implementar contenidos valorativos

que procedan de ámbitos culturales o religiosos, por considerar que estos limitan la validez de los juicios morales. Lo que Anscombe y otros después de ella van a mostrar es que buena parte de las valoraciones morales que están implícitas en la acción humana solo tienen sentido dentro de códigos culturales y sociales que no pueden ser reemplazados completamente por principios procedimentales o “universales”.

Estas observaciones de Anscombe (1958) sobre la necesidad de devolverle a la virtud un lugar central en nuestra comprensión de la moral fueron seguidas por varias corrientes filosóficas en la segunda mitad del siglo xx. La reflexión resultante de este movimiento filosófico es lo que actualmente se conoce como ética de la virtud, una alternativa de filosofía moral que se suma a las otras tendencias dominantes heredadas de la filosofía kantiana y del utilitarismo (Titus, 2013). Cabe señalar que el tono crítico y polémico que Anscombe dio a esta corriente en sus inicios marcó su estilo característico durante varias décadas. La ética de la virtud ha buscado conscientemente convertirse en una propuesta diferencial frente a las otras filosofías morales, con un programa propio y con una aspiración reformadora que responda a problemáticas éticas y políticas de nuestro tiempo.

Joseph Pieper

En la filosofía continental de inspiración tomista han sido particularmente influyentes las obras del filósofo alemán Josef Pieper. Nacido en 1904 en la región de Westfalia, Pieper conoció desde muy joven las obras de Tomás de Aquino y lo convirtió en su “héroe” intelectual. Pieper vivió de cerca el drama de las dos guerras mundiales, de allí surgió su interés en la filosofía. Siendo soldado en la Segunda Guerra Mundial, llevaba consigo la *Suma teológica* y las *Questiones disputatae* de Tomás; en este periodo escribió un “brevariario” de sentencias tomistas y una obra sobre la *veritas rerum* (la verdad de las cosas). Pieper descubrió en la filosofía del Aquinate una sabiduría para responder a la barbarie que estaba presenciando. Tras la guerra, Pieper se interesó cada vez más en el tema de la cultura y en cómo esta influye en el desarrollo de las personas y de las sociedades.

A lo largo de su trayectoria intelectual, Pieper escribió una serie de tratados sobre las virtudes que tuvieron una gran aceptación y fueron traducidos a numerosos idiomas. Fueron sus famosos tratados sobre la fe, la esperanza y el amor, escritos a lo largo de un periodo de treinta años. El primero, sobre la

esperanza, fue escrito en 1934 y constituye una respuesta ante el sentimiento generalizado de desesperanza que se vivía durante ese momento histórico. El tratado sobre la fe recoge una serie de conferencias impartidas entre 1950 y 1960. Por último, su tratado sobre el amor profundiza no solamente en la virtud teológica de la caridad sino también en el amor entendido como *eros*.

En el ámbito hispanohablante es conocida una colección más amplia de sus escritos titulada *Las virtudes fundamentales* (Pieper, 2007), que recopila sus estudios sobre virtudes como el valor (frente al régimen nazi), la prudencia o la justicia, que se extienden desde 1930 hasta 1972. Pieper recupera la estrecha relación que existe entre las virtudes morales y las intelectuales. En contravía de otras escuelas filosóficas contemporáneas, insiste en que nuestras mentes no crean la verdad, sino que, por el contrario, deben buscar conformarse a la verdad de las cosas existentes en el mundo. Esta conformación con la verdad de las cosas se realiza en nosotros a través de un proceso lento y progresivo de apropiación de la virtud en nuestro carácter. Por eso, el conocimiento de la verdad requiere de una cierta disposición de nuestra voluntad para dejarse transformar y asumir un carácter moral. Este proceso, que no siempre es fácil, va guiado por la fe, la esperanza y el amor.

El olvido de la necesidad de conformarse a la verdad de las cosas por medio de la virtud intelectual y moral es una de las dificultades de nuestro tiempo. El olvido de la búsqueda de la verdad por sí misma sugiere un relativismo donde todo vale, que corre el riesgo de convertir a la razón en una simple actividad instrumental y desconoce la vocación humana a la sabiduría. La cultura centrada en el trabajo y en la productividad, que Pieper ve expandirse a partir de la posguerra, conduce a una mayor instrumentalización del individuo debido a un interés exclusivo en actividades “útiles”.

Pieper (2000) se opone de modo explícito a la visión “burguesa” de la virtud heredada del siglo XIX, así como a la ética formal kantiana de leyes y deberes. Tampoco se muestra proclive a la noción de “valor”, presente en la filosofía alemana gracias a la obra de Scheler. En lugar de esto, Pieper apela a una recuperación del concepto de “vida total”, entendida como felicidad aristotélica o *eudaimonia*. Su reflexión ética sobre las virtudes se desarrolla entonces en el contexto de una comprensión totalizante de la realidad, donde el ser humano encuentra un orden que no es ni instrumental ni reduccionista, sino abierto a la totalidad, a lo trascendente. Para él todo “deber” tiene

su origen en el “ser”, por eso, es contemplando la verdad manifestada en el cosmos donde el ser humano encuentra el bien.

Alasdair MacIntyre

La publicación del libro *After virtue* del filósofo escocés Alasdair MacIntyre en 1980 es otro de los hitos dentro de la recuperación contemporánea de la ética de las virtudes. MacIntyre, al igual que Anscombe y Pieper, parte de una lectura crítica de la situación de la filosofía moral en el siglo xx. Para él, el pluralismo moral de las sociedades modernas no constituye un diálogo sino más bien un entrecruzamiento de fragmentos inconexos que nos resultan ininteligibles porque hemos perdido contacto con las bases que justifican racionalmente nuestros postulados morales. Aunque buena parte de la filosofía moral contemporánea siga apelando a la idea del deber kantiano o al utilitarismo como principios, esos paradigmas, así como los argumentos racionales que se esgrimen desde ellos, no logran resolver muchos de nuestros dilemas morales porque la base sociológica sobre la que operaban se ha desvanecido. La dificultad se reafirma por la carencia de un lenguaje público compartido para expresar los juicios morales y la falta de una tradición constante, capaz de entender la vida en términos de una noción sustantiva de virtud. Por eso, en un ambiente fragmentario como el nuestro, donde resulta imposible argumentar moralmente desde nociones morales comunes y compartidas, es normal que la mera afirmación expresiva de emociones, el *emotivismo*, domine el panorama moral. Esta situación muestra el fracaso del proyecto ilustrado que buscaba encontrar un fundamento racional y universal para la moral. La Ilustración nos llevó en último término a un emotivismo moral. Para MacIntyre (2013), Nietzsche fue el filósofo que vio esto con mayor claridad y dedujo las consecuencias.

Sin embargo, siguiendo la línea de pensamiento de Anscombe, MacIntyre (2013) sostiene que la ética de las virtudes representa una alternativa plausible frente a las morales del racionalismo kantiano (deber moral), del emotivismo y del utilitarismo. La única alternativa a Nietzsche es Aristóteles, es decir, una reflexión sobre el *telos*, sobre los fines de la vida humana, sobre las ideas de bien. MacIntyre señala que dicha línea de reflexión iniciada por el Estagirita establece una auténtica tradición filosófica sobre la manera de plantear preguntas morales y de responderlas, continuada por autores como Tomás de Aquino. Por eso, más allá de las ideas reduccionistas de virtud

fabricadas en la Modernidad, en una era poscartesiana es posible reapropiarse de una visión más rica de la virtud que sirva para suplir los vacíos de las morales racionalistas (Descartes), deontológicas (Kant), sentimentalistas (Hume), utilitaristas (Mill y Bentham) y evolucionistas (Darwin). Ese es precisamente el proyecto de MacIntyre.

MacIntyre (2013) sostiene, además, que el mayor impedimento para comprender el sentido genuino de la virtud en el mundo moderno es la ausencia de un concepto de lo humano que vaya más allá de las meras funciones sociales. Con la hegemonía de la racionalidad técnica moderna se perdió la noción auténtica de teleología y se puso en su lugar una “burocracia terapéutica” de lo social y de lo humano que no se interroga por los fines de la acción humana. Por eso, su teoría de la virtud debe comenzar por revitalizar el concepto de “práctica”, que MacIntyre define como actividad humana establecida y cooperativa capaz de concebir tanto unos bienes internos que se desprenden de la actividad misma, como unos bienes externos, tales como dinero, bienestar, rango social, entre otros.

MacIntyre introduce también la noción de “unidad narrativa” como el elemento que brinda unidad de sentido a la vida humana. Mi existencia, más que un cúmulo de vivencias inconexas, como pensaría un empirismo radical, forma una unidad de sentido que se pone de manifiesto cuando narro mis vivencias y explico las razones que me llevaron a actuar de cierto modo. Gracias a esta noción, MacIntyre recupera la importancia de la teleología para comprender la acción humana: en la narración se manifiesta la unidad que el agente establece entre causas, fines y circunstancias de su propia acción. Al mismo tiempo, esta unidad de sentido de la acción humana permite comprender que nuestras decisiones y acciones no son “átomos”, sino que tienen un encadenamiento dentro del contexto de una vida y que, por ende, la libertad del agente no es absoluta a cada instante. El agente va constituyendo a lo largo de su existencia un “carácter moral” (un modo característico de ser y de actuar) que lo hace coherente consigo mismo y le da una cierta permanencia en el tiempo. Las virtudes, como cualidades permanentes, son los rasgos de ese carácter moral que “caracterizan” el actuar de un agente.

Asimismo, MacIntyre explica que las narrativas individuales tienen sentido dentro de unidades narrativas más amplias: pertenecemos a comunidades históricas con tradiciones culturales. Nuestro carácter moral y nuestro actuar tienen sentido dentro de esos contextos más amplios. Por eso, la

enseñanza y la vivencia de las virtudes se sustentan en prácticas compartidas dentro de comunidades (familia, vecinos, ciudad, tribu) donde los individuos se desarrollan como personas. Por lo tanto, la historia de vida de una persona está siempre embebida en la de aquellas comunidades de las que heredó su identidad. Ha nacido con un pasado, e intentar desligarse de este de manera individualista implica deformar sus relaciones en el presente. La identidad histórica y la posesión de una identidad social coinciden (MacIntyre, 2001, p. 272).

La sociedad es revalorizada en este orden de ideas como comunidad unida por concepciones compartidas sobre qué es lo bueno para la vida humana. Detrás de las prácticas compartidas por un grupo humano existen concepciones sustantivas sobre el bien. Por eso, en contraste con algunas filosofías modernas, MacIntyre propone una recuperación del discurso público acerca de la virtud que reconozca el lugar del compromiso individual con comunidades morales sustantivas y con tradiciones referenciadas al bien esencial del hombre y de la sociedad. Hacemos parte de tradiciones, es decir, pertenecemos a una comunidad moral históricamente prolongada y socialmente encarnada que recoge la narración y la memoria por medio de unas prácticas que materializan bienes específicos. Así, valiéndose de conceptos como práctica y unidad narrativa de la vida, MacIntyre propone una reinterpretación de la noción de virtudes heredada de la tradición aristotélica como:

[aquellas] disposiciones que no solo sostienen las prácticas y nos permiten alcanzar sus bienes internos, sino que también nos sostienen en la búsqueda del bien, ayudándonos a superar los daños, peligros, tentaciones y distracciones que encontramos, y que nos dotan de un creciente conocimiento de nosotros mismos y del bien. (MacIntyre, 2013, p. 270)

Según MacIntyre, una recuperación crítica de la doctrina clásica de las virtudes nos permitiría integrar elementos olvidados por la Modernidad en la descripción de la experiencia moral humana, a la vez que resultaría profundamente contracultural. El reconocimiento de la necesidad de la comunidad para el desarrollo de las virtudes necesarias para el florecimiento de la vida humana permite una visión más ajustada a la realidad del ser humano frente a una moral kantiana o utilitarista donde se privilegia al

individuo en sus opciones solitarias y en sus cálculos abstractos sobre sus acciones (MacIntyre, 2001). Las consecuencias del discurso moral moderno se hacen patentes, según MacIntyre, en personajes contemporáneos como el ejecutivo o el terapeuta que encarnan el individualismo utilitario característico de la sociedad norteamericana: el ejecutivo actúa de acuerdo con una racionalidad enfocada en conseguir la mayor ganancia; para el terapeuta lo que interesa es el mayor bienestar de la persona, no los imperativos morales. En la sociedad, este modo de proceder se encarna en el experto y en el burócrata. El juicio moral se reduce al análisis de costos y beneficios entre procedimientos distintos. No se buscan los bienes internos a las prácticas sociales. En su forma expresivista, el individualismo identifica el juicio moral con una intuición moral interna libre, cómoda y auténtica. Las preferencias que definen a cada persona son arbitrarias, así como son volátiles los vínculos con la familia, la amistad, la pareja y la comunidad confesional. En lugar de la comunidad sustantiva se ha desarrollado el “enclave” como estilo de vida, es decir, grupos tribales, homogéneos, que refuerzan las tendencias y los prejuicios de grupo. Así, MacIntyre pone en la comunidad construida narrativamente la alternativa de superación del emotivismo individualista y el caos moral que este ha suscitado. Frente a los reproches de totalitarismo que pueden surgir de esta visión comunitarista, MacIntyre recuerda que el imaginario que una tradición encarna no es hegemónico o estático, por el contrario, en una tradición sana está sometido continuamente a debate (MacIntyre, 2013).

De igual modo, la ética de la virtud por la que propende MacIntyre presupone una visión del ser humano como sujeto en desarrollo, es decir, con diferentes potencialidades por actualizar. A través de las opciones y compromisos, el ser humano va actualizando esas potencialidades y va dando forma a su carácter moral. Esta visión de lo humano permite comprender que el desarrollo moral se da necesariamente dentro de comunidades y tradiciones cuyas narrativas ayudan a formar el carácter individual, al mostrar qué virtudes deben ser admiradas e imitadas, a la vez que previenen frente a comportamientos y decisiones considerados negativos.

El dominico irlandés Vivian Boland (2014) señala algunas debilidades que los críticos han visto en la teoría de la virtud propuesta por MacIntyre. La primera sería una dificultad para dar cuenta del deber: ¿por qué debe uno vivir una vida buena? Esta dificultad muestra la necesidad que tiene la ética de las virtudes de contar con un complemento para justificar

las normas que provienen de la ley moral. De lo contrario, la ética de las virtudes no tendría los recursos necesarios para ofrecer normas que guíen decisiones particulares y casos concretos. El mismo Boland señala que desde la corriente aristotélico-tomista se han dado respuestas a dichas críticas ya que la tradición a la que se refiere la ética de las virtudes cuenta con una reflexión profunda sobre la ley y su importancia. Están, por ejemplo, los trabajos de la profesora norteamericana Jean Porter (2005), quien ha buscado integrar el tratado de la ley de Tomás de Aquino con su tratado sobre las virtudes. El mismo MacIntyre ha intentado también responder a estas críticas en *Whose justice? Which rationality?* (1988), en donde apela a una complementariedad necesaria entre virtud y ley moral, y recuerda que para el Aquinate solo puede aplicar correctamente la ley quien posee la virtud de la justicia.

El jesuita español Julio Luis Martínez (2002) señala que cada vez toma más fuerza la convicción de que los principios morales necesitan ser complementados con la idea de carácter moral para lograr incorporarse realmente a la vida de las personas. Dice igualmente que en nuestro tiempo vemos la necesidad de incorporar dentro de la reflexión ética las tradiciones, comunidades y narraciones que conforman la identidad, que contribuyen a la formación del carácter de las personas (para bien y para mal) y que, en últimas, hacen viable cualquier proyecto moral.

De lo anterior se puede concluir que, si bien la recuperación contemporánea de la ética de las virtudes nace en un tono altamente polémico con las tradiciones morales kantianas y utilitaristas, los promotores de la ética de la virtud han ido tomando conciencia de la necesidad de integrar sus propias concepciones con una ética del deber moral. Actualmente la ética de las virtudes es comprendida por muchos como un complemento a la ética del deber moral y a la ética de las consecuencias propia del utilitarismo. La ética de las virtudes aporta una visión de la psicología moral que tiene en cuenta no solo los principios o los deberes sino también las actitudes, las disposiciones para actuar, las maneras de ser y la formación moral de la persona.

En este sentido, la filósofa norteamericana Martha Nussbaum (1999) denuncia la existencia de una historia confusa basada en un estereotipo que asume como cierta la existencia de una “ética de la virtud”. Dicho estereotipo pasa por alto que Kant también tiene una ética de la virtud y que los utilitaristas británicos, por ejemplo, podrían elaborar fácilmente una lista

de las virtudes de un buen utilitarista. Por eso, para Nussbaum, la ética de la virtud no es un “compartimento separado” dentro del mundo de la ética sino más bien un nombre común dado a un conjunto de visiones morales contemporáneas que comparten un descontento frente al kantismo o frente al utilitarismo. Además, el descontento de los autores identificados como promotores de la “ética de la virtud” coincide frecuentemente con una admiración hacia la herencia griega. Este carácter amplio de la ética de la virtud explica por qué algunos de sus promotores combinan las ideas aristotélicas con ideas kantianas sobre una vida ética racional y deliberativa; mientras que otros combinan la ética de virtudes con la importancia dada por Hume a los sentimientos morales. No estaríamos frente a tradiciones morales necesariamente excluyentes.

Según Nussbaum (1999), tampoco es acertado el estereotipo de la ética de virtudes como una filosofía moral que excluye el universalismo para centrarse en lo local o en lo comunitario. Existen reivindicaciones de la doctrina de la virtud de estilo republicano que tratan de recuperar la noción de virtud que tuvieron autores como Cicerón, Maquiavelo o Rousseau: es decir, la virtud entendida como la disposición hacia las cualidades necesarias para la vida cívica. Podemos señalar en este sentido la obra *Petit-traité des grandes vertues* del filósofo francés André Comte-Sponville (1995). Para él, las democracias liberales modernas necesitan el complemento de la virtud para funcionar adecuadamente. Esto significaría pensar en ciudadanos activos y participativos dentro de comunidades políticas que comparten propósitos y valores comunes.

Para algunos autores, como John A. Coleman (1987), la ética de las virtudes no sería compatible, en cambio, con el discurso moral posmoderno. La moral posmoderna niega los presupuestos básicos de una ética de la virtud: comunidad sustancial, concepción teleológica de la existencia humana, narrativa capaz de dar sentido a la vida como un todo, importancia de la tradición. Por eso, según Coleman, los presupuestos necesarios para una ética de la virtud no concuerdan ni pueden ajustarse a los fundamentos ideológicos dominantes ni a las instituciones de la sociedad posmoderna e industrial. Una ética de las virtudes en nuestro tiempo sería necesariamente un discurso contracultural.

Recuperación de la noción de virtud en la teología contemporánea

La insuficiencia de la ética teológica moderna

Diferentes teólogos contemporáneos comparten con sus colegas filósofos la crítica a la moral moderna basada en la norma y el deber, que ha sido influyente también en el campo teológico. Dichos teólogos consideran que la teología moral debería recuperar elementos centrales de la doctrina clásica de las virtudes. En esta sección final se presentarán algunas de las intuiciones y propuestas de estos autores.

Para el teólogo dominico Servais Pinckaers (2007), la evolución que condujo hacia la moral moderna inicia a partir de la disolución de la síntesis moral lograda por Tomás de Aquino a causa del auge del nominalismo impulsado por Guillermo de Ockham. Al desarticular la posibilidad de universales (por ejemplo, de ideas universales de bien) y al desarrollar la primacía de la voluntad frente a la razón, propia de la escuela franciscana, el nominalismo llegó a la noción de una *libertad de indiferencia*. De este modo, la comprensión del obrar humano se atomizó y la moralidad pasó a depender exclusivamente de la intencionalidad libre detrás de cada acto voluntario; se eliminaron las inclinaciones naturales, se marginalizaron los hábitos y las virtudes, que pasaron a ser vistos como costumbres que coartan la libertad. Además, como ya se explicó, Ockham opone la libertad absoluta del hombre a la libertad absoluta de Dios. La clave de la moral será el sometimiento de la libertad del hombre a la libertad de Dios expresada en sus mandamientos. De este modo, se pone la obligación, como obediencia a la ley divina, en el centro de la ley moral.

Pinckaers (2007) explica que las consecuencias de esta transformación se pueden rastrear en la evolución moderna de los tratados de teología moral; por ejemplo, se abandona el tratado de la bienaventuranza, por considerarlo demasiado especulativo, y se sustituye por la cuestión de la obligación y la ley; se reemplaza el tema de la felicidad por el de “fin último”; el tratado de la ley moral se concentra en los preceptos del Decálogo, lo que deja de lado el tema de la Nueva Ley inscrita en el corazón de los fieles; en fin, las virtudes ceden su puesto a una moral estructurada alrededor de los mandamientos. Al tratar sobre los actos humanos, la moral moderna suprime la distinción clásica entre acto interior y acto exterior, en favor de una pura

objetividad exterior en relación con la ley; se reduce el peso de la intencionalidad como principio que enlaza los diferentes actos, lo que la convierte en pura circunstancia. El nominalismo considera cada acto como una entidad singular cuya finalidad se reduce a la intencionalidad inmediata del individuo frente a ese acto. Las pasiones, que en la doctrina de Tomás son en sí mismas neutras moralmente, son vistas ahora de modo negativo como puro impedimento y obstáculo a la libertad voluntaria. El lugar primordial que ocupaba la razón práctica, que guiada por la virtud de la prudencia garantizaba el recto discernimiento y actuar moral, es ocupado ahora por una categoría nueva: “la conciencia”.

Pinckaers explica que, en un plano más general, se produjo una separación entre la teología moral y la teología dogmática, especialmente, en relación con el tratado de la gracia. En la *Suma teológica* el tratado de las virtudes, de los dones y de los frutos del Espíritu Santo seguía de manera coherente al tratado de la gracia, ya que esta última se considera la fuente de la vida moral del cristiano. No obstante, en los tratados modernos se separa la teología moral de la teología espiritual (ascética y mística), por considerar a la mística como algo extraordinario dado a pocos cristianos. Así mismo, el tratado de los dones y frutos del Espíritu Santo se excluye del campo de la teología moral.

El teólogo alemán Otto H. Pesch (1987) muestra que en la interpretación protestante, la definición de virtud desconectada de su contexto teológico terminó por convertirse en “coincidencia de la voluntad con la obligación”. La teología reformada asumió entonces la ética kantiana de la obligación moral. Moral es lo que el hombre salvado está obligado a hacer en respuesta a la salvación que ha recibido. Todo el elemento de la espontaneidad, facilidad y gozo que tenía la categoría de virtud desapareció bajo este nuevo esquema. En vez de ser una proclividad de la voluntad a actuar bien, la virtud se convierte en aquella fuerza capaz de oponerse a toda proclividad pecaminosa de la voluntad. Pesch señala que en la visión protestante también la ética teológica se desligó de la dogmática, hasta convertirse en un asunto puramente normativo y casuístico.

Tanto Pinckaers como Pesch consideran que la doctrina teológica de las virtudes puede llenar estos vacíos de una teología moral centrada en el deber moral y los mandamientos. Según Pinckaers, en la estructura misma de la *Suma teológica* se manifiesta que Tomás es capaz de darle todo su papel a las bienaventuranzas dentro de la vida cristiana porque su visión de la moral está dominada por la pregunta por la felicidad del hombre:

La pregunta por la felicidad del ser humano es la clave de bóveda de la arquitectura de la segunda parte de la *Suma teológica*. Ella le permite reunir los actos del hombre en un conjunto dinámico ordenado a un mismo término: la felicidad/bienaventuranza del hombre entendida como una participación en la felicidad de Dios. (Pinckaers, 2007)

El teólogo metodista Stanley Hauerwas (1974) afirma que la ética protestante, centrada en la metáfora del mandamiento, se restringe a una ética ocasionalista e individualista. Para Hauerwas la moral que pone el deber en el centro de la vida moral ha fallado porque ha olvidado que los agentes morales, al tomar decisiones, parten casi siempre de una formalización previa que les brinda la interpretación de las situaciones sobre las que se toma la decisión moral. La vida moral incluye entonces una visión del mundo que nos rodea y de la clase de persona que deseamos llegar a ser. Por eso, Hauerwas se muestra crítico de la casuística y de la moral de tipo kantiano que busca leyes morales de aplicación universal. En su lugar, considera necesaria una ética que hable del carácter moral, que muestre cómo las opciones y acciones de una persona se configuran dentro de una historia que les da sentido. La noción de virtud, explica Hauerwas, presupone esa visión al asumirla dentro de una narración.

Hauerwas también afirma que la moral del deber olvida que la integridad, antes que el deber, es el rasgo distintivo de la vida moral. La pregunta moral fundamental no es qué debemos hacer en determinado contexto sino qué carácter deberíamos poseer para elegir en cualquier contexto un determinado modo de obrar. Hauerwas lamenta igualmente que buena parte de la filosofía moral moderna haya reducido la naturaleza del hombre a la racionalidad, cuando esta es un complejo de potencias y cualidades. En este sentido, la recuperación del carácter narrativo de la vida moral es para él un logro de la ética de las virtudes. Hauerwas considera que la idea liberal según la cual la libertad y la racionalidad son independientes de lo narrativo ha implicado una pérdida del lugar de la comunidad, ya que se pretende prescindir de la importancia que tiene la narración aceptada como verdadera dentro de una sociedad.

El teólogo católico norteamericano Stephen Craig Titus (2013) considera igualmente que los elementos que ofrece la doctrina de las virtudes pueden contribuir a una renovación de la teología moral. Una teoría

específicamente cristiana de la virtud tiene la ventaja de reunir dimensiones sapienciales (normativas), teleológicas (eudemonismo) y del desarrollo humano (psicológicas), que buscan evitar los problemas del materialismo, el determinismo, el relativismo y el socio-constructivismo. La doctrina de las virtudes permite plantear una ética religiosa moderna capaz de evaluar sus bases racionales y religiosas. Según Titus, una de las razones del regreso contemporáneo a las virtudes en las ciencias humanas (Piaget, Kohlberg) es la capacidad de la teoría de la virtud para integrar mejor dentro de la ética los datos que tenemos sobre el desarrollo moral. Otros estudios más recientes integran a la doctrina de las virtudes nuevos elementos relacionales, emocionales y volitivos que poseemos gracias al estudio de las ciencias cognitivas y neurológicas, así como también de la psicología evolucionista y la psicología positiva (Peterson y Seligman, 2004).

En trabajos más recientes, Titus (2019) explica la necesidad de contar un metamodelo de persona católica (*Catholic Christian meta-model of the person*) que permita integrar los hallazgos y nociones de la psicología con lo que la tradición filosófica y teológica proponen en torno a temas como la salud mental, el carácter y las virtudes. Esta idea es congruente con la “metantropología” que, en un contexto de reflexión metafísica, propone el dominico español Abelardo Lobato².

Importancia del carácter (sentimientos, razón, hábitos)

Frente a una visión de la moral centrada en la conciencia, la libertad y la ley, la teoría contemporánea de las virtudes ha ido redescubriendo el lugar de otras dimensiones de lo humano dentro del acto moral: la dimensión emotiva, los hábitos, el sentido de un acto dentro de la coherencia de una vida, etc. Según Boland (2014), Tomás de Aquino ofrece una filosofía del funcionamiento de la mente y del alma. Esta psicología filosófica que Tomás desarrolla, cuando habla por ejemplo de las disposiciones en el ser humano para cumplir ciertas acciones de acuerdo con su naturaleza propia (sus fines), es desde el comienzo una exposición de lo humano con miras a una presentación de la gracia y las virtudes infusas. Para este mismo autor, Tomás parece

2 Para profundizar en este tema, se recomienda el tercer capítulo del presente libro: “Virtud y gracia a la luz de la ‘metantropología’ de Abelardo Lobato”, escrito por Hernán Antonio Arciniegas Vega O.P.

más sabio que muchos moralistas modernos porque dedica la mayor parte de su tratado al estudio de las pasiones, mientras que los modernos se dedican al estudio de la ley moral en tensión con la conciencia. Es decir, el Aquinate se dedica más al estudio del agente moral que al estudio del acto moral.

Algunos autores como Anscombe (1958) y Boland (2014) enfatizan la importancia de que Tomás hable no solo de virtudes morales sino también de virtudes intelectuales. Esto muestra que al considerar el acto moral se deben tener en cuenta las diferentes dimensiones del agente moral, entre ellas, su razonamiento y su comprensión de la verdad. Además, la presentación que hace Tomás de la bienaventuranza parece salir al encuentro del interés actual que existe en la filosofía por reflexionar sobre el buen vivir, sobre la vida que vale la pena vivir y sobre cómo alcanzar dicho buen vivir. Tomás plantea su doctrina sobre las virtudes intelectuales y morales (y sobre la bienaventuranza) precisamente con el propósito de buscar el florecimiento de la vida humana. Por eso, para Boland, la teoría de la virtud desarrollada por Tomás de Aquino responde plenamente a lo que pidió el Concilio Vaticano II con miras a la renovación de la teología moral: una visión del ser humano como creatura en crecimiento continuo, con una serie de recursos para ello a través del tiempo y de la práctica; que desarrolla una serie de disposiciones naturales con facilidad, de modo placentero; con una visión de lo que es su propio bien. Es una moral que va más allá del casuismo en el que había caído la teología moral.

Según Martínez (2002), la doctrina de las virtudes reconoce la importancia crucial que tienen los propios sentimientos en el discernimiento moral. Esto va en concordancia con la tradición cristiana que consideraba las pasiones como esenciales para adquirir y desarrollar una vida virtuosa. Sabemos que la educación en la fe y la moral tiene un componente cognoscitivo, pero si el sentimiento no interviene en el proceso, los valores quedan relegados a nivel intelectual sin generar un compromiso real. Por eso, la ética teológica basada en las virtudes invita a las comunidades cristianas a ser y actuar como sujetos donde pueda formarse el carácter de las personas y se vayan elaborando históricamente las decisiones morales.

La visión de conjunto que permiten las virtudes, sobre las diferentes facultades humanas que intervienen en el acto moral y sobre la unidad de cada vida humana, ayuda a entender que las virtudes generan un carácter y, en el caso de la ética teológica, un carácter cristiano. Según el dominico norteamericano Thomas O'Meara (1997), dicho carácter cristiano se

puede describir como “ser santo”. Romano Guardini (1997), quien acuñó el término “carácter en la fe”, definía el carácter cristiano como la “reedificación de la conciencia de la realidad que obra la fe”. Aludía con esto a la firmeza, seguridad y naturalidad peculiares que la fe puede lograr. De este modo, la santidad vivida por personas específicas a lo largo de la historia ha dado lugar en la historia de la Iglesia católica al nacimiento de comunidades con valores, liturgia y teología, que desarrollan este “carácter” de la antropología agraciada.

Hauerwas (1974), por su parte, también reconoce la importancia de la noción de carácter en la doctrina contemporánea sobre las virtudes. Para él, la idea de finalidad/*telos* no es suficiente, por eso relea la noción de virtud desde la visión, el carácter y la narrativa que dan sentido a la acción humana. La libertad no se encuentra tanto en la voluntad como en la visión, en el encontrar sentido. Por eso, Hauerwas plantea una circularidad entre virtud y carácter. También señala Hauerwas (1981) que la formación del carácter, esencial para que surjan las virtudes, necesita de comunidades que sostengan narrativas que promuevan y den sentido al carácter. Se requieren personas de virtud para formar comunidades virtuosas y las comunidades virtuosas forman personas de virtud: otra circularidad. Necesitamos una narrativa que sea verdadera con respecto a nuestra realidad. Para Hauerwas, la Palabra es la que brinda dicha narrativa verdadera, porque ella es capaz de darle sentido incluso a la debilidad humana, a la conversión, a la discontinuidad.

Interacción de la iniciativa divina de la gracia con la respuesta humana

Como explicamos, Tomás se vale de la definición de gracia como un *habitus* infuso por Dios en el alma para responder a la dificultad, siempre presente, del pelagianismo. Algunos autores contemporáneos, en continuidad con dicha intuición tomasiana, ven en el uso teológico de la doctrina de las virtudes un apoyo para insistir en la prioridad de la iniciativa de Dios sobre la respuesta del ser humano (Martínez, 2002). La práctica de las virtudes en el hombre puede explicarse como una respuesta al movimiento inicial y gratuito de Dios. Las virtudes teologales, como principio dinamizador de toda la vida moral del cristiano, son comprendidas como “actitudes fundamentales de la existencia cristiana” que, tocada por la gracia divina, funda la existencia en la fe, se abre al misterio de la misma gracia (esperanza) y se

entrega a la praxis del amor al prójimo (caridad). La gracia de Cristo interpreta y hace plenas las dimensiones constitutivas de la existencia humana, gracias a lo cual logra una unión vital entre lo “humano” y lo “cristiano” en la existencia del creyente.

Pesch (1987) se pregunta cuál es, en últimas, la utilidad de fundamentar la ética teológica contemporánea en la doctrina de la virtud. La ética teológica puede pronunciarse (y lo ha hecho) desde un punto de vista cristiano fundamentado en normas éticas, sin hacer uso de la doctrina teológica de la virtud. Sin embargo, Pesch afirma que al prescindir de la doctrina de la virtud se olvida lo que es más propio del *ethos* de la ética cristiana: el auténtico bien debe ser obrado con espontaneidad, facilidad y gozo. El cumplimiento del bien por obligación o deber, aunque externamente sea loable, no sería lo propio de la visión cristiana de la vida moral. Esto plantea, según Pesch, una distinción entre dos posturas en teología moral. Por un lado, creer que lo teológico de una ética cristiana se determina y salvaguarda cuando la percepción de los bienes y los valores derivados la fe intervienen en la formación del juicio ético, y por otro lado, entender que la forma de consumación antropológica de la conducta cristiana es decisiva para el carácter teológico de una ética. No basta una ética que nos lleve a juzgar moralmente según los valores del Evangelio, sino que es necesaria una ética que nos permita actuar con convicción a las opciones evangélicas. La doctrina de las virtudes permite poner de relieve lo segundo.

La comprensión tomasiana también nos permite explicar con mayor precisión qué es la gracia frente a los reduccionismos teológicos modernos. Recuperar la analogía escolástica de la *forma* para hablar de la gracia (*quasi-forma*) nos evita hablar del “crecimiento o disminución” de la gracia o de las virtudes teologales en un sentido de cantidad física. No es extraño que en la actualidad algunos creyentes hablen de la gracia (o se la imaginen) como una “cosa”, una “sustancia misteriosa” que aumenta cuantitativamente por la acción de los sacramentos y que, a la inversa, se pierde por causa de los pecados. A veces oímos hablar de “pedir más gracia” como si esta se recibiera en dosis cuantificadas. Al explicar que la gracia no es una *cosa* sino una *cualidad*, que no es una *sustancia* sino un *accidente*, Tomás deja claro que el “incremento” de la gracia en el creyente no es cuantitativo sino cualitativo. No es una adición de una realidad por partes o cantidades sino una participación más perfecta del sujeto en la forma. Por eso, cuando hablamos de un proceso de crecimiento en la gracia queremos decir

que esa “forma divina” se va afianzando cada vez más en el creyente y lo va “transformando” a semejanza de Dios. Como toda *forma* o *habitus* en el alma humana, la gracia y las virtudes asociadas con ella también pueden decrecer por la repetición de actos en contra de ellas o por negligencia del individuo.

La definición tomasiana de la gracia empleada en la doctrina de las virtudes también nos permite comprender que esta no es una simple declaración del amor de Dios hacia el hombre, ni una relación distinta con Él o una ayuda transitoria. La teología moderna de cuño más personalista ha reducido con frecuencia las nociones de gracia al lenguaje de las relaciones interpersonales. Tomás, basado en la teología joánica y paulina, afirma que la gracia constituye una “vida nueva” que introduce al ser humano en el *ordo* de lo divino. A este respecto, O’Meara (1997) explica que para los medievales *ordo* no era un orden lógico o relacional. Para ellos era claro que existe un orden del universo: un orden natural y un orden de la gracia. Orden significa, en este contexto, una orientación básica que vitaliza y direcciona todo lo que toca. Por eso, para Tomás, la salvación no es un conjunto de ideas que merecen el paraíso, una nueva autoconciencia del sujeto o un poder divino transitorio que vence el mal, el orden *sobrenatural* implica una vitalidad duradera ofrecida al ser humano.

La doctrina de la gracia tomasiana, como ya explicamos, le otorga la primacía a la iniciativa divina, pero al mismo tiempo le da todo su lugar e importancia a la libertad humana. Recordemos que la palabra *habitus* viene del verbo *habere* (poseer). *Habitus* es lo que se posee y al referirse a las potencias del alma significa “haberse a sí mismo”. En este sentido, el hombre virtuoso es aquel que posee pleno dominio de sí, de sus potencialidades y cualidades, por eso, puede crecer a partir de las dinámicas inherentes a su naturaleza. Como afirma Martínez (2002), las virtudes son una respuesta libre del ser humano que prioriza el crecimiento, la responsabilidad y el ofrecimiento personal. Una vida virtuosa implica asumir la triple pregunta: ¿quién soy?, ¿qué debo llegar a ser? y ¿qué pasos estoy dispuesto a dar para ello? La virtud pide autoconocimiento y autoexamen, pero no de tipo ideológico o intelectual, sino aquel que ausculta el movimiento interno que se produce en cada persona.

De este modo, las prácticas concretas para la adquisición de las virtudes le piden a la persona ejercitarse, ponerse en movimiento, hacer cosas, entrenarse, para que en ella sucedan el cambio y el crecimiento. Ellas implican un crecimiento consciente y responsable en la vida de la gracia. Cada persona

debe poner los medios para que la gracia actúe en ella. En este sentido, la doctrina teológica de las virtudes brinda una orientación concreta para la pastoral, la educación moral y la fe desde las prácticas específicas de la vida cristiana. La doctrina contemporánea de las virtudes también recupera la importancia del testimonio y el ejemplo de vida dentro de la vida cristiana. La Iglesia es la comunidad creyente donde las virtudes específicas de la vida cristiana pueden cultivarse y fomentarse. Los ejemplos de vida dentro de la comunidad de fe engendran deseos de emulación, una imitación que no debe ser mimética sino creativa, que considere las circunstancias particulares y las características idiosincráticas de los individuos. En este mismo sentido, la doctrina teológica de las virtudes permite resaltar la importancia de recibir ayudar y acompañamiento en el camino de la vida cristiana.

Inspiración trinitaria de la doctrina sobre las virtudes

O'Meara (1997) señala que la doctrina de la gracia y las virtudes en el pensamiento de Tomás de Aquino tiene en la base un orden derivado de las procesiones intratrinitarias. En la revelación económica de la Trinidad, cada una de las misiones trinitarias implica un nuevo modo de existencia en los creyentes. Para Tomás, la Encarnación del Verbo, como unión concreta de lo divino y lo humano, es la *forma visible* de la humanidad salvada. En la persona del Verbo Encarnado se revela concretamente tanto la gracia (el don de Dios a la humanidad) como la humanidad agraciada. Algo semejante puede decirse del envío del Espíritu que infunde la gracia en los creyentes y los eleva a la vida sobrenatural. En la primera parte de la *Suma teológica*, Tomás expone las procesiones trinitarias que servirán de sustento para explicar la “antropología agraciada” que nos expone en la segunda parte. Dentro de la lógica de Tomás, la gracia es necesariamente trinitaria (obra de la Trinidad) y encarnacional. En la primera parte de la *Suma*, Tomás hace un recuento de la obra creadora de Dios que conduce hacia la creación de una *imagen de Dios en el mundo* (el ser humano) capaz de encaminarse hacia un destino especial. A esta presentación de la obra creadora le sigue, en los artículos iniciales de la segunda parte de la *Suma*, una presentación de la psicología aristotélica que conduce a la doctrina de las potencias del alma, de los *habitus* y de las virtudes. Todo este recorrido tiene como objetivo preparar el camino para la presentación de la “Nueva Ley” donde Tomás expone su doctrina de la gracia.

A partir de la estructura de la *Suma*, afirma O'Meara, comprendemos el lugar central que ocupa la doctrina de la gracia en el pensamiento del Aquinate. La encarnación del Verbo o el envío del Espíritu Santo a los creyentes no son simplemente “la activación (*turn on-off*) de contactos divinos” sino que producen un efecto duradero en los creyentes que lo reciben. La gracia nos empodera para este orden. La gracia no es solo una relación nueva o una aceptación por parte de Dios sino una realidad vital en la creatura. Tampoco es una ayuda divina transitoria sino un principio de vida para personas que viven en y hacia un destino especial. Como ya señalamos anteriormente, algunos teólogos contemporáneos han optado por explicar la doctrina sobre la gracia valiéndose de categorías personalistas como “relación” o “amistad con Dios”. Sin embargo, al reemplazar *habitus/qualitas* por “relación” se pierde de vista que la gracia es un *don permanente* que suscita una nueva vida en el creyente y lo capacita para operaciones nuevas. Además, se enfatiza una noción sentimentalista e intimista de la gracia. La visión tomasiana, en cambio, busca integrar diferentes dimensiones y dinámicas de lo humano.

La doctrina tomasiana de la gracia y las virtudes nos ayuda también a distinguir el amor gratuito de Dios a todo ser humano con el don específico de la gracia. O'Meara explica a este respecto que, si bien gracia y gloria para Tomás corresponden al mismo “género” porque la gracia es un comienzo de la gloria en nosotros, no ocurre lo mismo con gracia y naturaleza, que pertenecen a dos “géneros” distintos. La teología de Tomás subraya las dos, gracia y naturaleza, pero no las confunde:

Se dice que la persona humana tiene la gracia no solo por el hecho de ser amada por Dios con miras a una vida eterna, sino porque se le ha dado un don (*gratia gratum facens*) por el cual es merecedor de la vida eterna. (*De veritate q. 27 a. 1 y ad. 3*)

Desde esta elaborada distinción entre el amor creador que Dios dispensa a sus creaturas y el don sobrenatural de la gracia que recibimos por Cristo a través del Espíritu Santo, se podrían analizar con mayor atención propuestas teológicas contemporáneas que tienden a confundir natural y sobrenatural en una misma acción divina.

Crítica al uso de la doctrina contemporánea de la virtud en teología

La conciencia de la primacía de la gracia en la doctrina tomasiana de las virtudes y de la necesidad de evitar la tendencia al pelagianismo, que puede convertir la ética de la virtud en un proyecto individual de autosuperación, ha llevado a algunos teólogos a alertar frente a las condiciones desde las que la teología puede acercarse y dialogar con la recuperación de la doctrina de la virtud en el pensamiento contemporáneo. En este sentido, O'Meara (1997) reconoce que la ética de las virtudes ha despertado gran interés en el mundo protestante en décadas recientes, quizá porque resulta original y tiene un "pedigree" histórico: es formal pero no legalista, humana pero no trascendental; además, a diferencia de la ley natural puede ser relacionada con palabras bíblicas (O'Meara, 1997, pp. 254-255). Sin embargo, O'Meara señala que este uso de la moral de las virtudes, como una reacción ante la moral secular y ante la ética protestante moderna, olvida con frecuencia los elementos característicos del desarrollo de esta ética en la tradición católica. Según el autor, la teología católica no se ha unido al entusiasmo producido por esta nueva ética. El papa Juan Pablo II no se refirió a ella en su encíclica *Veritatis Splendor* (1993) ni tampoco fue usada en el catecismo de la Iglesia católica, que prefirió el esquema de los mandamientos.

Por eso, O'Meara critica una recuperación contemporánea de la moral de las virtudes que se reclama de Tomás pero que se vale únicamente de sus textos filosóficos. Esta perspectiva no reconoce la dependencia que tiene en el pensamiento del Aquinate, la doctrina de las virtudes de la doctrina de la gracia. En estos casos, se deja la virtud de la caridad en un segundo plano y se olvida la importancia del orden sobrenatural para comprender el *telos* y el carácter de la vida cristiana. O'Meara pone de manifiesto el contraste entre la postura de Tomás y la de autores como Daniel Mark Nelson o Jean Porter. El autor explica que en estos enfoques se encuentran al menos cuatro dificultades: 1) aunque se reclamen de Tomás, no se inspiran en su proyecto teológico; 2) algunos son un aristotelismo unido a algún elemento religioso; 3) las virtudes expuestas en dichos enfoques pueden ser acusadas de pelagianismo; y 4) la virtud de la caridad reemplaza la función de la gracia en el pensamiento de Tomás.

En este sentido, O'Meara sospecha del tono naturalista o pelagiano de algunos teóricos de la virtud. Critica, por ejemplo, a Hauerwas (1975) por

creer que ha cristianizado una virtud natural al incluirla en una narrativa cristiana o porque la ha referido a una cita bíblica o al ejemplo de Cristo. Para Hauerwas: “Ser santificado es tener nuestro carácter determinado por nuestro compromiso básico y creencias sobre Dios [...] tener el propio carácter determinado de acuerdo con la acción de Dios en Jesucristo” (Hauerwas, 1975, pp. 81-82). En la doctrina tomasiana, recuerda O’Meara, la actividad virtuosa no surge en primera medida del debate ético o de una disciplina comunitaria sino de la vida nueva del Espíritu en nosotros. La fe, por ejemplo, no es la aceptación de un razonamiento ético superior sino una aceptación del orden superior de la gracia y una intuición de sus ideas y comportamientos.

Reflexionando sobre el diálogo con el cristianismo secular, Pinckaers (2007) afirma que en el encuentro entre el cristianismo y el mundo moderno es crucial la afirmación del carácter sobrenatural de la fe en Jesucristo. Este carácter supramundano de la fe es el que puede concederle al mundo el germen de una vida y el principio de una dimensión que sobrepasa las fuerzas del hombre y de la naturaleza. La fe, la esperanza y la caridad son irreducibles a los valores humanos, por buenos que sean, porque ellas arraigan en la mente y en el corazón del ser humano un más allá que es propiamente divino y, a la vez, responden a las aspiraciones más auténticas del hombre.

En este mismo sentido, O’Meara (1997) afirma que lo distintivo de la tradición interpretativa dominica de la moral de Tomás de Aquino ha sido el reconocer la función central de la gracia. La ética teológica de las virtudes en Tomás brota completa y necesariamente de una presencia divina llamada gracia porque la fuente dinámica de la vida cristiana debe tener, como toda potencia y actividad, un sustrato o “naturaleza”. Aunque el carácter sobrenatural de la personalidad agraciada fue disminuido por figuras barrocas como las gracias transitorias, esfuerzos humanos heroicos y pecados amenazantes, la escuela dominica se habría mantenido más fiel al *leitmotiv* de Tomás al centrarse en la gracia sobrenatural mediante una estructura aristotélica, una gracia comprendida como “cuasiforma” que otorga virtudes y dones que interactúan con la personalidad humana. La escuela dominica representada por autores como Juan de Santo Tomás, Ambrosio Gardeil, Marie-Michel Labourdette, Santiago Ramírez, Pedro Lumbreras, Reginald Garrigou-Lagrange y Servais Pinckaers, ha visto las consecuencias negativas del espíritu barroco: la separación de la teología moral del resto de la teología, un distanciamiento de las virtudes morales frente al hábito de la gracia

que ahora es tratado aparte en la teología dogmática, una visión de la vida cristiana como una vida de virtudes naturales salpicada con gracias actuales (O'Meara, 1997, pp. 271-272).

Para estos autores dominicos, una genuina interpretación de la doctrina moral tomasiana encuentra su contexto en la gracia manifestada por la economía trinitaria en la Encarnación y en el envío del Espíritu Santo. Cuando se pierde de vista este contexto teológico trinitario, la gracia se convierte en una abstracción o en un extraño añadido mágico a la vida del cristiano que hace su mejor esfuerzo por imitar a Cristo. La teología moral tomasiana no termina en una complicada lista de normas o virtudes ascéticas sino en una familiaridad con lo divino.

Importancia de la narración y de la comunidad

La recuperación contemporánea de la ética de la virtud ha implicado una revalorización de la centralidad de la comunidad y de las narrativas comunitarias como elemento que confiere sentido moral a la acción humana. Hauerwas (1981) considera que la idea liberal según la cual la libertad y la racionalidad son independientes de lo narrativo ha implicado una pérdida de la noción de comunidad que lleva a olvidar la importancia de las narraciones aceptadas como verdaderas dentro de una sociedad. El teólogo protestante recuerda la necesidad y el valor de preguntas tales como: ¿de qué historia forma parte mi vida? ¿A qué comunidad de memoria, de prácticas establecidas y objetivos pertenezco y cuál deberá ser mi personalidad para integrarme plenamente a esa tradición, a esa comunidad y a esa historia?

Para Hauerwas, la comunidad debe ser entendida como un grupo de personas que comparten una historia y una interpretación de esa misma historia que les posibilita realizar acciones comunes. La comunidad necesita también de una autoridad como medio para validar críticamente la sabiduría del pasado y de la tradición para permanecer coherente con las narrativas que la fundan. En estos términos se puede entender la comunidad cristiana. Hauerwas explica que las narraciones recogidas en las Sagradas Escrituras configuran la comunidad cristiana porque le dan su base común³. La historia

3 Una aplicación de esta revalorización de la narratividad y los contextos comunitarios en el campo específico de las virtudes teologales se encuentra en el segundo capítulo del presente libro, titulado "Experiencia comunitaria y virtudes teologales".

de Jesús construye y alimenta a la Iglesia, a la vez que encarna el criterio de cómo vivir de acuerdo al Reino asumiendo virtudes contraculturales: entender la vida como don, luchar por vivir en fidelidad, veracidad, justicia y no violencia. La tarea esencial de la Iglesia es ser fiel a la historia de amor de Dios Padre y del Señor Crucificado con la fuerza del Espíritu.

Según Hauerwas, la memoria decisiva para los cristianos es precisamente la historia de Jesús entendida como ética social. En Jesús, Dios irrumpe en la historia para dar una definición nueva y definitiva a lo humano. La ética moderna de la autonomía no alcanza a brindarnos una fundamentación racional capaz de explicar las virtudes del discípulo de Jesús. Además, desde el punto de vista moral, la condición del discípulo de Cristo ha de ser heterónoma (no autónoma al modo moderno) ya que la imitación de Cristo no puede ser reducida a principios previos al discipulado.

Aludiendo a la importancia de la dimensión comunitaria, Martínez (2002) afirma que la doctrina de las virtudes permite una mejor articulación entre los niveles individual, comunitario y social, ya que se sustenta en una lógica de relación entre el bien personal y el bien común que no disocia lo público de lo privado. Por eso, permite comprender que la autorrealización de los individuos se da en sus comunidades y, en el caso de los cristianos, en las comunidades eclesiales.

¿La doctrina de las virtudes es un discurso contracultural?

La insistencia de los autores contemporáneos que han revitalizado la doctrina de la virtud en la importancia de la comunidad y las narrativas hacen que dichos autores sean calificados con frecuencia de *comunitaristas* y que sus críticos denuncien el peligro de sectarismo al que pueden conducir sus doctrinas. Esta misma tensión se encuentra en el plano teológico y se manifiesta en una tendencia a concebir la comunidad eclesial como un grupo con una fuerte identidad en contraste con la sociedad ambiente, como una alternativa prioritariamente contracultural.

Según Hauerwas (1983), una ética de la virtud a nivel eclesial ha de ser profundamente contracultural. La naturaleza misma del mundo es tal que, según él, exige a los cristianos la formación de un pueblo claramente diferenciado de este mundo. La historia de este pueblo no consiste en entender la vida como autonomía sino como don y memoria cuyo testimonio es la fidelidad y la anticipación de los valores del Reino. Por eso, la tarea de la

Iglesia es convertirse en una opción real, netamente diferente de las otras opciones disponibles en nuestro tiempo. Los cristianos no pueden compartir el presupuesto liberal según el cual puede existir una política justa sin necesidad de que las personas sean justas. Por eso, la teología moral y la liberación moral que promueve la Iglesia deberían retornar a la antigua tradición de una moralidad formulada en términos de virtud.

Autores como Vidal (2005) han criticado esta interpretación reaccionaria de la doctrina teológica de las virtudes. Vidal afirma que la recuperación de la virtud dentro de la ética cristiana no debe entender el carácter contracultural del Evangelio en clave reaccionaria, al olvidar que la ética cristiana necesita un método abierto y discursivo para hacerse presente y dialogar en el espacio público. Un sectarismo reaccionario puede conducir a una interpretación intimista, privatística o patriarcal del *ethos* cristiano. Por eso, para él resulta necesario revisar el esquema clásico de las virtudes cristianas bajo dos criterios: por una parte, recoger el espíritu evangélico, mediante la sensibilidad hacia la práctica y las enseñanzas de Jesús; y, por otra, buscar una nueva y diversificada inculturación teniendo en cuenta los horizontes antropológicos y sociales de hoy. De este modo surgirán los “hábitos del corazón” que proporcionarán un estilo de vida alternativo propio del discípulo de Jesús⁴.

En este mismo sentido, Coleman (1987) afirma que Hauerwas tiene un sesgo sectario que no le permite establecer un nexo entre las virtudes particulares de los discípulos y el testimonio eclesial a favor de una ética social más amplia. Hauerwas, según Coleman, parecería olvidar que en las sociedades modernas vivimos en el contexto de tradiciones, comunidades, memorias y prácticas múltiples. Este olvido se debe a una interpretación errónea de la relación entre la Iglesia y el mundo, así como el contenido positivo de “mundo” como símbolo bíblico. Pero, a la vez, Coleman reconoce que Hauerwas nos hace ver que la renovación de la moral pública basada en la virtud no debe quedarse en formular una filosofía o una teología moral, sino que presupone una sociología y una práctica social. Implica conformar comunidades eclesiales nuevas y comprometerse con una ortopraxis auténtica de emancipación social.

4 Un intento de diálogo con otros paradigmas de la teología moral contemporánea se encuentra en el cuarto capítulo del presente libro, titulado “La virtud como bisagra entre el seguimiento y la espiritualidad cristiana”.

O'Meara (1997) muestra, por su parte, que en el pensamiento de Tomás hay posibilidades de apertura hacia aquellos que no pertenecen a la comunidad eclesial. El Aquinate se enfrenta a la cuestión de la salvación fuera de la Iglesia en áreas relacionadas con la virtud, por ejemplo, en sus consideraciones sobre la fe implícita, las orientaciones básicas de la vida moral adulta, el bautismo *ex voto* y el señorío de Cristo. “La gracia de Dios es causa suficiente de la salvación de una persona. Ahora, Dios otorga la gracia a las personas en el modo que les resulta apropiado” (ST III, 61, a.1 ad. 2). O'Meara (1997) recuerda que desde la perspectiva del catolicismo no existen vidas humanas fuera de la dialéctica de pecado y gracia, y que el diálogo con las religiones del mundo tiene que ver, en últimas, no con las comparaciones entre ritos y textos sagrados, sino con el análisis de la presencia de la gracia en los seguidores de una religión y en la religión misma: “No hay que olvidar que la presencia de la gracia en la religión y en la virtud de sus miembros ha sido una cuestión presente en el tomismo desde Bartolomé de las Casas hasta Karl Rahner” (O'Meara, 1997, p. 285).

Concluimos de este modo nuestro recorrido por la historia de la integración de la ética de la virtud dentro de la teología cristiana. Dicha ética, si bien procede de fuentes que no son exclusivamente bíblicas, ha ofrecido y ofrece al cristianismo un esquema antropológico coherente para presentar la fe en Jesucristo y la obra que Dios realiza en los creyentes. El interés renovado por parte de algunos filósofos contemporáneos en la doctrina de las virtudes y las posibilidades que ella ofrece para complementar y corregir las morales modernas, kantianas y utilitaristas, constituye una invitación y una posibilidad para una ética teológica que se reclama heredera del pensamiento de Tomás de Aquino. La lectura que el cristiano hace de las nuevas propuestas inspiradas en la doctrina de la virtud debe estar, sin embargo, determinada por el contexto teológico de la doctrina de la gracia, por la experiencia personal y comunitaria de los creyentes, así como por el esfuerzo de proponer una ética teológica capaz de dialogar con el mundo contemporáneo.

Referencias

- Agustín de Hipona. (2009). *La ciudad de Dios*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Agustín de Hipona. (2010). *Confesiones*. Madrid: Gredos.
- Agustín de Hipona. (2012). *Obra selecta. Estudio introductorio de Salvador Antuñano*. Cartoné. Biblioteca de Grandes Pensadores. Madrid: Gredos.
- Ambrosio de Milán. (2013). *El paraíso. Caín y Abel. Noé*. Biblioteca de Patrística. Madrid: Ciudad Nueva.
- Ambrosio de Milán (2015). *Los deberes*. Biblioteca de Patrística. Madrid: Ciudad Nueva.
- Anscombe, G. E. M. (1958). Modern moral philosophy. En *Collected philosophical papers 3* (pp. 26-41). Oxford: Oxford University Press.
- Aristóteles. (1985). *Ética nicomáquea. Ética eudemia*. E. Lledó Íñigo (intro.), J. Pallí Bonet (trad. y notas). Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2001). *Ética a Nicómaco*. J. L. Calvo Martínez (intro., trad. y notas). Madrid: Alianza.
- Boff, L. (2001). *Gracia y experiencia humana*. Madrid: Trotta.
- Boland, V. (2014). *St Thomas Aquinas*. Bloomsbury Library of Educational Thought. London: Bloomsbury Academic.
- Cessario, R. (1998). *Las virtudes*. Valencia: Edicep.
- Coleman, J. A. (1987). Valores y virtudes en las sociedades avanzadas. En *Concilium 211. La virtud ante el cambio de valores* (pp. 365-380). Madrid: Cristiandad.
- Comte-Sponville, A. (1995). *Petit Traité des grandes vertus*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Denzinger, H., y Hunermann, P. (1999). *Enchiridion symbolorum*. Barcelona: Herder.
- Duroux, B. (1963). *La psychologie de la foi chez S. Thomas d'Aquin*. Tournai: Desclée.
- Gregorio de Niza (1990). *Les béatitudes*. Paris: Migne.
- Gregorio Magno (1998). *Libros morales*. Vol. 2. Biblioteca Patrística. Madrid: Ciudad Nueva.
- Guardini R. (1997) *La existencia del cristiano*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Hauerwas, S. (1974). *Vision and virtue: essays in Christian ethical reflection*. Notre Dame: University of Notre Dame.

- Hauerwas, S. (1975). *Character and the Christian life: A study in theological ethics*. Notre Dame: Trinity University.
- Hauerwas, S. (1981). *A community of character: Toward a constructive Christian social ethic*. Notre Dame: University of Notre Dame.
- Hauerwas, S. (1983). *The peaceable kingdom: A primer in Christian ethics*. Notre Dame: University of Notre Dame.
- Hume, D. (1967). *A treatise of human nature*. Oxford: Oxford University Press.
- Juan Casiano. (1962). *Colaciones*. P. Sansegundo (trad.). Madrid: Rialp.
- Justino. (2006). *Apologie pour les chrétiens*. Paris: Du Cerf.
- Juan Pablo II. (1993). *Carta Encíclica Veritatis Splendor: sobre algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral de la Iglesia*. Madrid: San Pablo.
- Lottin, O. (1929). Les premiers définitions et classification des vertus au Moyen Age. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 18, 369-406.
- MacIntyre, A. (2001). *Animales racionales dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos virtudes*. Barcelona: Paidós.
- MacIntyre, A. (2013). *Tras la virtud*. Barcelona: Austral.
- MacIntyre, A. (1990). *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame.
- Martínez, J. L. (2002). Virtudes. En C. Floristán (dir.), *Nuevo diccionario de pastoral* (pp. 1584-1593). Madrid: San Pablo.
- Merkelbach, B. H. (1949). *Summa Theologiae Moralis*. Octava edición. Paris: Desclée de Brower.
- Nussbaum, M. (1999). La ética de la virtud: una categoría equívoca. *Areté*, 11 (1-2), 573-613.
- O'Meara, T. F. (1997). Virtues in the theology of Thomas Aquinas. *Theological Studies*, 58, 254-285.
- Pesch, O. H. (1987). Teología de las virtudes y virtudes teológicas. En *Concilium* 211. *La virtud ante el cambio de valores* (pp. 459-480). Madrid: Cristiandad.
- Pesch, O. H. (1992). *Tomás de Aquino: límite y grandeza de una teología medieval*. Barcelona: Herder.
- Peterson, C., and M. Seligman (dir.). (2004). *Character strengths and virtues: A handbook and classification*. Oxford: Oxford University Press.
- Pieper, J. (2000). *La fe ante el reto de la cultura contemporánea*. Madrid: Rialp.
- Pieper, J. (2007). *Las virtudes fundamentales*. Madrid: Rialp.

- Pinckaers, S. T. (2007). *Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia*. Pamplona: Eunsa.
- Platón. (2003a). *Diálogos* (vol. IV): *República*. Madrid: Gredos.
- Platón. (2003b). *Diálogos* (vol. VIII): *Leyes* (libros I-VI). Madrid: Gredos.
- Porter, J. (1990). *The recovery of virtue: the relevance of Aquinas for Christian ethics*. Wensminster: John Knox.
- Porter, J. (2005). *Nature as reason: A Thomistic theory of the natural law*. Michigan: William Eerdmans Publishing Company.
- Prummer D. (1961). *Manuale Theologiae moralis secundum principia S. Thomae Aquinatis*. Quinta edición. Barcelona: Herder.
- Titus, C. S. (2013). Vertus. En L. Lemoine, E. Gaziaux, y D. Muller (dir.), *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne* (pp. 2073-2093). Paris: Du Cerf.
- Torrell, J. P. (1993). *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*. Fribourg: Editions Universitaires de Fribourg.
- Vidal, M. (2005). Virtud: perspectiva de la ética teológica. En J. J. Tamayo (dir.), *Nuevo diccionario de teología* (pp. 954-959). Madrid: Trotta.

CAPÍTULO 2

EXPERIENCIA COMUNITARIA DE LAS VIRTUDES TEOLOGALES

HERNÁN YESID RIVERA ROBERTO, O.P.

El propósito de este capítulo es reflexionar sobre la pertinencia de una vida virtuosa para el ser humano a partir de las tres virtudes teológicas: fe, esperanza y caridad, reconociéndolas como un aporte fundante en la vida y tradición de las comunidades de fe. Reconocemos, por tanto, la necesidad actual que existe en nuestras comunidades eclesiales de una interpretación de las virtudes teológicas que vincule la vida del creyente, así como el tiempo presente. Esta exposición tendrá sentido si partimos del presupuesto de que una vida auténticamente cristiana, acorde a los valores del Evangelio, no se logra con recetarios, listados de normas o principios generales determinados por un grupo de teólogos o líderes de la Iglesia, sino escuchando, discerniendo, acompañando e integrando las narraciones, testimonios y tradiciones de los creyentes que profesan su fe personal y comunitariamente.

En la búsqueda de un mundo mejor, más feliz, solidario, justo y en paz, los seres humanos proponemos y recurrimos a modelos de personas, personajes o héroes con características, virtudes, dones o poderes especiales, que imprimen en estos sujetos un carácter propio que los distingue de los demás. De tal forma que estos ejemplos de vida virtuosa y buena son el paradigma para que cada quien (personal y comunitariamente) se esfuerce en construir y hacer posible ese mundo mejor y más feliz. La vida y obra de personajes épicos y legendarios como Ulises en la *Odisea*, Moisés liderando el éxodo por el desierto, el sabio Salomón, Jesús de Nazareth y su infinito amor por

la humanidad, los mártires cristianos de los primeros siglos de nuestra era, el buen Rey Arturo, Robin Hood y su gran corazón, santos y santas modelos de iglesia, Gandhi y su propuesta de independencia y lucha pacifistas, entre muchos otros, son justamente un prototipo de existencia ejemplar y virtuosa que invita a un grupo, un pueblo o una nación, a seguir la misma senda y los mismos ideales a los que estos personajes fueron fieles y lucharon por mantener.

En contraste con este tipo de héroes y personajes, aparecen también a lo largo de la historia narraciones asombrosas de villanos y personajes malvados, quienes encarnaron en su existencia antivalores, vicios o ideales que dan cuenta de la trágica historia de inhumanidad en el mundo. Personajes como Caín, quien odiaba y envidiaba a su hermano Abel, Judas Iscariote y su ambición o la traición a su maestro, Calígula y sus juegos macabros, Nerón y su obsesión por el poder absolutista, Atila, rey de los hunos, Adolf Hitler y el Holocausto judío, los dictadores del siglo xx, Pablo Escobar y su red de narcotráfico en el mundo, entre otros, son ejemplo de las acciones, vicios y antivalores que un grupo, un pueblo o una nación no deberían asumir. Estos vicios son la contracorriente, los oponentes de aquellos ejemplos y testimonios de vida virtuosa y humanizadora que mencionábamos antes.

No obstante, llama la atención que tanto en uno como en otro tipo de ejemplos citados, la mayoría de las historias, características, virtudes, dones, poderes especiales o antivalores, vicios e inhumanidad, han llegado a nosotros gracias a las narraciones orales o escritas hechas por algunos autores en el contexto de una comunidad. Narrar testimonios sobre personajes virtuosos o sobre experiencias de vida en torno a acontecimientos importantes, en los cuales virtudes como la bondad, el amor, la esperanza o la justicia han desempeñado un papel importante en la constitución de familia y comunidad, es una forma mediante la cual el ser humano puede enseñar a los demás a buscar y desear una vida virtuosa para sí mismos. En la narración de una persona están contenidas las experiencias vividas, los testimonios sobre dichas experiencias, lo teórico unido a la praxis diaria de aquellas virtudes o de los vicios de los cuales se quiere contar a los demás, que pretenden transmitir alguna enseñanza para sus vidas.

La narración de la vida y obra de personajes o acontecimientos va consolidando e identificando los rasgos, formas de actuar o costumbres de una comunidad o un pueblo. Así que, dependiendo de la manera en que sean narradas estas historias heroicas en el ámbito personal y comunitario, de

qué tipo de testimonios sean contados y en cuáles virtudes se haga énfasis, crecerá el interés de sus miembros por imitar o no aquellas grandes hazañas, acciones, virtudes o vicios, que identificaron a tales personas y acontecimientos. El hecho de poner como ejemplo a ciertos personajes y de narrar las historias que determinaron e identificaron sus vidas, se realiza, entonces, dentro de otros motivos, con el propósito de estimular a cada miembro y al colectivo de una comunidad a que imiten, promuevan, vivencien, mantengan o rechacen este tipo de modelos, virtudes y características manifestadas en la vida de dichos personajes.

En el contexto de la vida y fe cristianas, por ejemplo, la narración de relatos bíblicos sobre personajes elegidos por Dios o guiados por Él en su historia personal y en la de sus familias o comunidades, son comprendidos como parte fundamental de la historia de salvación querida por Dios para la humanidad, pero también como una enseñanza que contiene aquellas virtudes, valores e ideales principales que es preciso encarnar en la vida diaria, personal y comunitaria, para caminar hacia un futuro auténticamente humano y feliz. Como señala Johann Baptist Metz (1973), el cristianismo, en cuanto religión, integra en su forma de ser una dimensión narrativa, pues, no es primariamente comunidad de argumentación, sino comunidad de narración. De tal forma que, el intercambio de la experiencia de fe en la comunidad, así como toda nueva experiencia original, “no adopta en un primer momento, la figura de un argumento, sino la de una narración” (Metz, 1973, p. 228). En este sentido, consideramos que el hecho de narrar la historia de las grandes virtudes y hazañas heroicas de seres humanos paradigmáticos o de sus experiencias de fe, tiene como propósito motivar a otras personas, de manera especial a quienes son oyentes de estas narraciones, para que también ellas asuman como ejemplo y practiquen, personal y comunitariamente, aquellas virtudes que identificaron o identifican a estos héroes e insignes personajes.

De acuerdo con el pensamiento de Alasdair MacIntyre,

la narrativa no es la obra de los poetas, dramaturgos y novelistas, que refleja acontecimientos que no tienen orden narrativo anterior al que les es impuesto por el vate o el escritor; la forma narrativa no es un disfraz ni una decoración. Bárbara Hardy afirma que “soñamos narrativamente, imaginamos narrativamente, recordamos, anticipamos, esperamos, desesperamos, creemos, dudamos, planeamos, revisamos,

criticamos, construimos, cotilleamos, aprendemos, odiamos y amamos bajo especies narrativas” [...]. (MacIntyre, 2015, p. 261)

De esta manera, la narración es un medio que transmite aquello que se puede entender como virtud o vida virtuosa. Es a través de la narración de hechos, vida y obra de personajes, o también de experiencias personales de vida o de fe, como el ser humano puede acceder a la comprensión de sí mismo, y a la vez, como se comprende la historia humana o como se da un valor moral o ético a las acciones humanas en el contexto de una vida contada. Esto significa, parafraseando el comentario de Julio Luis Martínez (2002) sobre el pensamiento de MacIntyre, que sin tradiciones, comunidades y narraciones que nos conforman como las personas que somos (para bien y para mal, en lo positivo y en lo negativo), se torna impracticable cualquier proyecto ético y moral, así como cualquier intento de consolidar una vida más humana. En este sentido, es el propio MacIntyre quien afirma que,

[para] identificar y entender lo que alguien hace siempre tratamos de colocar el episodio particular en el contexto de un conjunto de historias narrativas, historias tanto del individuo del que se trate como de los ambientes en que actúa y que actúan sobre él. [...] Esto nos sirve para hacernos inteligibles las acciones de otros, teniendo en cuenta que la acción en sí misma tiene un carácter básicamente histórico. Porque vivimos narrativamente nuestras vidas porque entendemos nuestras vidas en términos narrativos, la forma narrativa es la apropiada para entender las acciones de los demás. Las historias se viven antes de expresarlas en palabras, salvo en el caso de las ficciones. (MacIntyre, 2015, p. 261)

Tomando en cuenta la validez e importancia que MacIntyre les da a la narración y a sus formas en ambientes vitales determinados, podemos decir que, por una parte, es necesario construir comunidades en las cuales sus miembros busquen juntos y mutuamente el bienestar, la autenticidad y la felicidad; y, por otra, que entendemos a nuestra sociedad y a las sociedades en general, y aprendemos de sus tradiciones, gracias a las narraciones que constituyen sus recursos dramáticos básicos. Dentro de dichas tradiciones, MacIntyre ubica, por ejemplo, la tradición moral, que presenta a una sociedad de héroes y hechos heroicos, así como a los herederos de esta tradición, quienes, se

supone, deben continuar y perpetuar tales hazañas y virtudes heredadas. De esta forma, el hecho de narrar este tipo de historias se convierte en una clave principal para educar y formar a los miembros de esa sociedad en diferentes formas de ser y de comportamiento, dentro de ellas, las virtudes:

Escuchando narraciones sobre madrastras malvadas, niños abandonados, reyes buenos pero mal aconsejados, lobas que amamantan gemelos, hijos menores que no reciben herencia y tienen que encontrar su propio camino en la vida e hijos primogénitos que despilfarran su herencia en vidas licenciosas y marchan al destierro a vivir con los cerdos, los niños aprenden o no lo que son un niño y un padre, el tipo de personajes que pueden existir en el drama en que han nacido y cuáles son los derroteros del mundo. Prívase a los niños de las narraciones y se les dejará sin guion, tartamudos angustiados en sus acciones y en sus palabras. (MacIntyre, 2015, pp. 266-267)

En consecuencia, una persona aprenderá a ser justa, prudente, honesta, caritativa o misericordiosa, o bien, a dar importancia a otros valores, gracias a aquellas virtudes que la comunidad, en la que nace, crece y se desarrolla, ha ido asumiendo a lo largo del tiempo, que enseña a sus miembros, y que, por demás, la identifican. Esto es visible, por ejemplo, en las comunidades de fe cristiana, por cuanto, según se puede constatar, desde hace más de veinte siglos se habla de virtudes como la justicia o el amor sin límites ni restricciones, gracias a un ser humano que predicó y enseñó a un grupo de personas, quienes decidieron escucharle y seguirle. Estas virtudes han sido y son transmitidas o enseñadas en comunidad, para motivar a los creyentes o miembros de dicha sociedad a encarnar en su existencia y vida cotidiana los valores contenidos en el Evangelio, y, además, a practicar aquella enseñanza recibida en torno a las virtudes que los identifican como creyentes cristianos.

Virtudes, narración y experiencia comunitaria de la fe

En su artículo sobre las virtudes, Martínez (2002) define a la comunidad como un grupo de seres humanos que comparten una historia y cuya interpretación de esta proporciona el fundamento para acciones comunes. Dicha

comprensión, expresada por el jesuita español, integra por supuesto a comunidades como la cristiana. En este sentido, Martínez afirma que,

[...] la existencia de la comunidad requiere la autoridad como medio con el que cuenta para validar críticamente la sabiduría del pasado, y también la tradición para permanecer fiel a las narrativas que la fundan; fidelidad que se da en un proceso de reinterorientación y continuo ajustamiento. (Martínez, 2002, p. 1590)

Parafraseando al filósofo cristiano y estudioso de Tomás de Aquino, Josef Pieper (1976), desde la antropología y moral cristianas se comprende que el propósito del ser humano creyente es ser “otro Cristo”, o dicho de otra forma, es tender a la perfección y a la realización de su humanidad en cuanto persona. Lucas en su Evangelio narra que Jesús predicaba y hablaba a la comunidad con autoridad (Lc 4,32). En este sentido, a partir de exhortaciones que Jesús hizo a sus discípulos, tales como: “Vosotros, pues, sed perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial” (Mt 5,48), la cual tiene lugar precisamente en el marco de un maestro que enseña y una comunidad que escucha y aprende de él, la religión cristiana ha desarrollado un proyecto de ser humano, que también es un proyecto comunitario, basado en la virtud de la caridad y del amor al prójimo. No obstante, según Pieper, esta “perfección” a la cual Jesús se refiere y exhorta a sus discípulos, no consiste para el ser humano en un proceso de “endiosamiento”, sino en la auténtica tendencia a lograr sus potencialidades y fin último, que es la felicidad. Pues, “[el ser humano], así como el perfecto cristiano, permanece [siempre como] criatura, esto es, [como] ser finito aún en la vida eterna” (Pieper, 1976, p. 13).

En la exposición que Pieper hace sobre el ser humano, es decir, en sus reflexiones sobre antropología filosófica y teológica, así como sobre la moral cristiana, se puede apreciar que su pensamiento gira en torno a una doctrina de las virtudes, principalmente las tres teologales (fe, esperanza y caridad) y las cuatro cardinales (prudencia, justicia, fortaleza y templanza). En ellas, Pieper fundamenta precisamente el proceso de perfección del ser humano. Para este filósofo alemán, en términos generales, la virtud es la elevación del ser en la persona humana (Pieper, 1976). Fiel al pensamiento de Tomás de Aquino, Pieper comprende la categoría de virtud como el *ultimum potentiae*, es decir, “lo máximo a que puede aspirar el [ser humano], o sea, la realización

de las posibilidades humanas en el aspecto natural y sobrenatural” (p. 15). En este sentido, ese encaminarse hacia la verdadera realización de su existencia, es decir, hacia el bien, es conceptualizado por Pieper como “virtud”. Por este motivo se afirma también que la virtud está orientada a la formación de una existencia auténticamente humana y a la identidad de la persona basada en la integridad.

A partir de esta comprensión, podemos entonces expresar que el proyecto fundamental de la vida cristiana, que se vive y realiza en comunidad y que busca seres humanos buenos y felices, es también el proyecto de vida de cada persona que busca la realización de todos sus ideales y tiende a la excelencia. El ser humano virtuoso es entonces aquel que “realiza el bien obedeciendo a sus inclinaciones más íntimas” (Pieper, 1976, p. 15).

Una parte fundamental que ilumina este proyecto de vida para el ser humano está comprendido por las diferentes narraciones sobre la vida y acciones de los héroes bíblicos, grandes gobernantes, mártires y santos, las cuales muestran el sentido y horizonte hacia los cuales el ser humano creyente debe tender. En el marco de la historia y tradición cristianas se hace patente el hecho de que “las comunidades han sido construidas narrativamente” (Weinrich, 1973, pp. 210-221). Las narraciones contadas en las Sagradas Escrituras, las historias de vida de mujeres y hombres de fe y sus testimonios, las diferentes narraciones de las comunidades y pueblos creyentes en Jesús, alientan el camino hacia una vida virtuosa y feliz para cada creyente. Asimismo, alertan sobre los peligros de una vida sin horizonte alguno o tendiente a todo aquello que deshumaniza y conlleva tristeza y soledad profundas.

A través de diferentes narraciones contadas en un ambiente comunitario cada creyente pudo comprenderse como criatura ante el Dios de la vida, y a su vez, conocer la historia y ejemplo de vida de sus padres en la fe. Las historias de vida narradas en comunidad fueron definiendo poco a poco, por ejemplo, que la fe, la esperanza y la caridad, eran las virtudes fundamentales de la vida cristiana (1 Cor 13,13), y que, estas tres, resumen la relación fundamental del ser humano con Dios. Además, por medio de dichas narraciones se comprendió qué tipo de virtudes deberían ser asumidas por el grupo de los creyentes. En este sentido, de acuerdo con la definición que MacIntyre expone sobre las virtudes, la cual, por cierto, es cercana a la comprensión tomista que Pieper plantea, diremos que ellas han de ser entendidas como:

aquellas disposiciones que, no solo mantienen las prácticas y nos permiten alcanzar los bienes internos a las prácticas, sino que nos sostendrán también en el tipo pertinente de búsqueda de lo bueno, ayudándonos a vencer los riesgos, peligros, tentaciones y distracciones que encontremos y procurándonos creciente autoconocimiento y creciente conocimiento del bien. El catálogo de las virtudes incluirá, por lo tanto, las necesarias para mantener familias y comunidades políticas tales que hombres y mujeres puedan buscar juntos el bien y las virtudes necesarias para la indagación filosófica acerca del carácter de lo bueno. (MacIntyre, 2015, p. 270)

¿Por qué las virtudes teologales?

En un ambiente de grandes paradojas y contradicciones en los ámbitos político, económico, social y religioso, muchos seres humanos reclaman de modo apremiante una palabra o un aporte de parte de los líderes religiosos, para responder a sus preguntas espirituales o existenciales. Especialmente, en países como Colombia, donde se profesa de forma mayoritaria la religión cristiana, los creyentes que sufren a causa de la violencia, la corrupción, la pobreza, entre otras situaciones inhumanas, tienen derecho a esperar de los teólogos, predicadores, pastores o actores de pastoral una aportación luminosa que parta de reflexiones teológicas, para responder de manera válida y auténticamente humana a sus interrogantes más profundos. Esta guía resulta fundamental para orientar aquellas aspiraciones de una vida buena y feliz, de verdad y de bien hacia la única fuente en quien los creyentes desean saciar plena y definitivamente dichos anhelos, es decir, en Dios, fuente de vida, alegría, fe, esperanza y amor total.

Como hemos visto en la primera parte de este de este libro, desde el punto de vista cristiano se habla de dos tipos de virtudes: teologales y cardinales. En este orden de ideas, siguiendo con nuestra reflexión, diremos que, mientras la teoría y la práctica de las virtudes cardinales significa el esfuerzo del ser humano por humanizar su naturaleza, lo cual se puede lograr sin la intervención de un ser trascendente, pues, pertenece a la esfera de lo natural, las virtudes teologales señalan la apertura de la naturaleza humana a una meta y bien que son trascendentes (Martínez, 2002). Las tres virtudes

teológicas, fe, esperanza y caridad, desde la comprensión de fe cristiana dependen, en primer lugar, de Dios y tienen su fundamento en Él. Incluso, de acuerdo con la afirmación que hace Pieper, “la virtud primera y característica del cristiano es el amor sobrenatural hacia Dios y su prójimo, y todas las virtudes teológicas están por encima de las cardinales” (Pieper, 1976, p. 15).

Fe, esperanza y caridad son la respuesta del ser humano a la realidad de Dios revelada por Jesucristo, ellas son, en palabras de Pieper, “no solo la respuesta a esta realidad, sino que, al mismo tiempo, constituyen la capacidad y fuente de energía para [que el ser humano dé] esta respuesta” (1976, p. 27). Dios ha dado gratuitamente al ser humano fe, esperanza y caridad. Ellas son expresión de su presencia en la vida del ser humano, pero no son un simple consuelo emotivo que la religión cristiana ha creado para tranquilizar la conciencia del creyente, estas son la fuente principal en la que el ser humano puede beber y, bebiendo de ellas, estar en la capacidad de tender al bien y buscar siempre vivir en paz consigo mismo, con el prójimo y con Dios. Fe, esperanza y caridad son, pues, para el ser humano, el fundamento y razón principales para experimentar una vida nueva en gozo y alegría, a pesar de las adversidades y contradicciones contra las que cada persona ha de luchar cada día, y en contra de la tendencia actual del mundo hacia la barbarie.

En su *Exhortación apostólica Gaudete et exsultate*, el papa Francisco (2018) recuerda que en la teología y en la doctrina de la Iglesia católica se habla de la primacía de las virtudes teológicas, que tienen al Dios de Jesucristo como objeto y motivo. De acuerdo con él, las tres virtudes existen, además, para evitar la tendencia del ser humano a creer que todo depende de los propios esfuerzos encauzados u orientados por normas y estructuras eclesiales, ya que con esta tendencia lo único que el creyente consigue es complicar el Evangelio y convertirse en esclavo “de un esquema que deja pocos resquicios para que la gracia actúe” (Francisco, 2018, n.º 58-59).

Por esta razón, en la actualidad tenemos una tarea y un compromiso voluntario como líderes religiosos y actores de pastoral de las iglesias en Colombia, a saber, comunicar el mensaje del Evangelio con palabras y acciones que respondan de manera explícita y auténtica a las expectativas y esperanzas de un mejor estilo de vida y un país más justo, solidario y en paz. Para tal efecto, recurrimos a las tres virtudes teológicas, pues la fe de millares de colombianos necesita nuevos impulsos para ser afianzada y enriquecida; la esperanza, que debe ser un signo de nuestra fe en el Dios salvador y liberador, necesita ser reflexionada y comunicada en todo tiempo

(1 Pe 3,15), de manera especial, en estos tiempos de tanto dolor, angustia y temor; y el amor, fuente de inspiración y don de Dios que habita en nuestros corazones, requiere de una práctica diaria y de signos concretos y visibles con nuestro prójimo (Lc 10,29-37), especialmente con aquel que sufre: aquel que es maltratado, excluido, explotado o humillado. A continuación trataremos de manera más precisa cada una de estas virtudes.

La fe

Tanto los escritos veterotestamentarios como los neotestamentarios contienen narraciones de historias ejemplares de vida y de acciones heroicas de mujeres y hombres, quienes se destacaron sobre todo por la virtud de la fe en Dios. Nombres como los de Abraham, Jacob, Moisés, Ruth, Esther, Ezequiel, Jeremías, Amós, Oseas, María, José, María Magdalena, Pedro, Pablo de Tarso, entre otros, dan cuenta de la fuerza vital y el horizonte existencial que la virtud de la fe pueden aportar a la vida de todo ser humano que decide aceptarla y acogerla. Incluso, podemos afirmar que la mayoría de los acontecimientos narrados en las Sagradas Escrituras, especialmente en el Nuevo Testamento, no tendrían la profundidad e importancia que tienen para los creyentes, si no fueran producto de una experiencia de fe personal y comunitaria que vivieron tanto el pueblo de Israel como los apóstoles y los discípulos de Jesús.

Desde el punto de vista de la religión cristiana comprendemos la fe como la respuesta libre e integral del ser humano a la revelación de Dios. La fe implica una relación viva y de confianza entre dos sujetos: Dios y el ser humano. Ella es actividad, proceso, actitud y virtud humana, que transforma desde lo más íntimo la vida de quien cree. Por eso, el creyente por la fe se entrega a Dios y le ofrenda su inteligencia y voluntad. Pero la fe es también gracia, don gratuito que tiene su fuente en el Dios Trino que se revela y salva al ser humano. En este sentido, la fe es el fundamento intrínseco de las demás virtudes cristianas y precede a cualquier norma moral o exigencia ética particular.

La actitud de la persona que cree tiene no solo una dimensión humana de confianza o aceptación de ciertas afirmaciones o principios que la ciencia, la experiencia, la técnica, las teorías sociales, entre otros, le ofrecen, sino también una dimensión ligada a su esencia como ser humano, es decir, la

dimensión personal. Parafraseando al teólogo dominicano Felicísimo Martínez (1997), diremos que, en esta dimensión la fe no es un simple “yo creo”, en el sentido del “yo opino” o “no estoy tan seguro, pero...”, sino que se trata de una auténtica relación personal, una forma de relacionarse con otro sujeto, en la que hay una total comunicación y comunión entre dos personas que adquiere niveles excelsos de firmeza y seguridad.

Es un “yo confío en ti”, que, sin contar con la evidencia objetiva, adquiere niveles excelsos de firmeza y seguridad. Quizá por eso se ha podido afirmar que “el amor es más fuerte que la muerte”, porque nada puede romper una confianza personal que se traduce en amor pleno. (Martínez, 1997, p. 119)

Se trata, pues, de una dimensión personal de la fe, traducida en el “yo creo y confío en ti”, que a su vez comprende dos dimensiones complementarias: una específicamente personal y la otra cognoscitiva. En este sentido, en cuanto a la dimensión personal, se trata de una relación caracterizada por la confianza plena en la persona, más allá de todo conocimiento objetivo, o de la seguridad, o de evidencias objetivas. Como señala Pieper,

[si] se preguntase a un verdadero creyente qué es lo que propiamente cree, no tendría que mencionar demasiadas cosas en detalle referentes al contenido de su fe, sino, en el caso de que quisiera ser absolutamente preciso, tendría que señalar hacia la persona que le garantiza esas verdades y responder: creo lo dicho por ese. (Pieper, 1976, p. 313)

Crear consiste en una relación personal que se da y establece en amor y amistad, como donación y entrega mutuas. La virtud de la fe es, pues, un asentimiento voluntario y libre que está mediado también por el creer en alguien y querer a ese alguien. Por otra parte, en cuanto a la dimensión cognoscitiva, se trata de encontrar en el otro (a quien se cree) una fuente de información y de conocimiento seguro; y este conocimiento llega al sujeto que confía y cree por la vía de la autoridad y de la fe, en tanto el otro se convierte en una autoridad en quien confiar, al alejar de sí el temor a equivocarse (Martínez, 1997). Es así como esta forma de conocimiento específico hace que la fe no sea “la negación del conocimiento, sino una posibilidad en

el orden cognoscitivo, una fuente de información sobre la realidad” (Martínez, 1997, p. 120).

Para quien cree en Dios, la fe ha de moverle a una confianza incondicional en una sabiduría y un amor superiores a aquello que puede concebir, y que lo invitan a una entrega generosa a Dios, su creador, y al prójimo. Por eso, la fe es una respuesta libre y voluntaria del ser humano en su reconocimiento del Dios salvador como otro, y de los demás como otros, con quienes comparte su condición de creatura. En esta respuesta libre y voluntaria se establece precisamente una relación que es personal y que a su vez se orienta al bien comunitario.

Fe en comunidad

Hemos afirmado que la fe implica comunión personal entre Dios y el ser humano, y que debe comprender también una opción libre, así como el encuentro con Dios. A esta afirmación hay que agregar, además, que la fe cristiana no es una respuesta meramente subjetiva o privada, sino que ella implica también una experiencia comunitaria del Dios que se revela. Ella es antes que nada la fe de una comunidad que narra su experiencia de encuentro con Dios. De lo contrario, se corre el riesgo de que la fe quede reducida a ciertas revelaciones privadas que difícilmente son compartidas por la comunidad.

Toda afirmación sobre la acción salvífica de Dios con su pueblo es narrada y construida en comunidad, a partir de lo cual se convierte en memoria o *anámnesis* que celebra el pueblo reunido. Cuando al pueblo de Israel se le pregunta por su fe en Yahveh, este no responde con enunciados o conceptos abstractos, sino que cuenta una historia, el relato de salvación que, según la comunidad de creyentes, Dios ha obrado a favor de ellos. A lo largo de las Sagradas Escrituras encontramos, entonces, la narración de la historia de nuevas experiencias de fe y gracia que los creyentes hicieron de Dios y que además deben contar a las futuras generaciones: “Y cuando el día de mañana te pregunte tu hijo: ‘¿Qué significa esto?’, le dirás: con mano fuerte nos sacó Yahveh de Egipto, de la casa de servidumbre” (Ex 13,14); o bien, como canta el salmista:

Lo que hemos oído y que sabemos, lo que nuestros padres nos contaron, no se lo callaremos a sus hijos, a la futura generación lo

contaremos: las alabanzas de Yahveh y su poder, las maravillas que hizo; Él estableció en Jacob un dictamen, y puso una ley en Israel; Él había mandado a nuestros padres que lo comunicaran a sus hijos, que la generación siguiente lo supiera, los hijos que habían de nacer; y que estos se alzarán y se lo contarán a sus hijos, para que pusieran en Dios su confianza, no olvidaran las hazañas de Dios, y sus mandamientos observaran. (Sal 78,3-7)

Asimismo, cada uno de los testigos directos del encuentro con Jesús, de sus dichos y hechos, así como de su resurrección, convergen en una confesión de fe común:

Lo que existía desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y tocaron nuestras manos acerca de la Palabra de vida, lo que hemos visto y oído, os lo anunciamos, para que también vosotros estéis en comunión con nosotros. (1 Jn 1,3)

Al respecto, según Bernhard Fraling,

la *oikomene* [comunidad] es esencial para la comunicación de la fe. Nadie puede llegar a creer sin estar convencido de esta (Rm 10,14 y ss.). Estructuralmente también es cierto aquí que la fe del individuo está sostenida por la fe de la comunidad y comporta esa misma fe. (Fraling, 1993, p. 271)

La fe vivida en comunidad tiene un proceso dinámico de crecimiento a nivel interno (personal y colectivo) y exige una corresponsabilidad. La fe debe generar situaciones completamente nuevas, que nutran a la comunidad según el proyecto de Dios. Pero, la fe es también abandono y desapropiación. Abandono no solo en Dios, según veíamos antes, sino también abandono de todo aquello que se opone a su proyecto salvífico; es decir, un despojo de las actitudes egoístas o autosuficientes del ser humano, que lo llevan a considerar que él se basta por sí mismo, sin la presencia o ayuda de los demás.

En el interior de las comunidades donde son narradas las experiencias de fe y la vida virtuosa de aquellos miembros que de manera especial se han destacado por ellas. En las comunidades se alienta, motiva, exhorta o corrige

para seguir el ejemplo de aquellos creyentes, que incluso fueron capaces de dar su vida por la fe en Dios, traducida también en amor al prójimo. Todos aquellos testimonios y enseñanzas de fe aprendidos a lo largo de la tradición cristiana, narrados de generación en generación, son precisamente modos de vida, herencia e identidad que las comunidades creyentes poseen en la actualidad. Tal y como lo describe el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, la fe no es entonces,

[...] un asentimiento intelectual a un mensaje determinado; es la recepción vital y la puesta en práctica del mensaje evangélico en la vida y en la conducta de cada día. El evangelio, en la práctica, no es la aplicación de unos principios claramente definidos o de una doctrina previamente elaborada; es el terreno donde experimentamos a Dios y el compromiso con la historia. Es el terreno del discernimiento de la fe y de la libertad, así como el compromiso innovador de recorrer el camino del seguimiento de Jesús hasta que el Espíritu Santo “nos guíe a la verdad completa” (Jn 16, 13). Esta perspectiva no tiene nada que ver con el pragmatismo reductor, sino que es una conducta motivada por la gracia. (Gutiérrez, 2013, p. 211)

Existe una fuerza evocadora de valores y virtudes para el ser humano en la experiencia del Dios de Jesucristo, en la fe que deposita en él como su señor y salvador, y en su seguimiento. Es una “fuerza de salvación”, como bellamente lo expresa el “Cántico de Zacarías” (Lc 1,69). En consecuencia, para quien ha permitido que la gracia de Dios entre en su vida y que el don de la fe se manifieste como respuesta a la autocomunicación divina, en adelante su futuro y horizonte, su modo de ser y de estar en el mundo, serán siempre iluminados y guiados por ese Dios que habita en su existencia.

Para quien cree expresamente es su propia fe el trasfondo de todo su obrar ético. Eso es algo que se desprende con toda claridad de las descripciones de fe que hace la Biblia. Se manifiesta como un acto total, que abraza el conjunto de la existencia libre y responsable del [ser humano]. Y precisamente por ser así, la realización de la fe se convierte en un cometido que no puede terminar nunca. En este sentido la fe es también una realidad para el [ser humano], que sigue teniendo la meta ante los ojos. (Fraling, 1993, p. 272)

Quien tiene a Dios como horizonte existencial de su vida es capaz de aceptarse, respetarse, perdonarse y amarse a sí mismo, pero, al mismo tiempo está en capacidad de aceptar, respetar, perdonar y amar a su prójimo: no asesina porque esto impide y trunca la relación de amor con Dios; no violenta, ni menosprecia la dignidad del otro, porque esto va en contra del mandamiento universal del amor; no se muestra egoísta o pusilánime con el otro, porque su fe le invita a optar siempre por el prójimo. En pocas palabras, la experiencia y respuesta de fe en el Dios de la vida, y de aquello que Él significa o puede significar para cada ser humano, es una experiencia auténticamente salvadora y liberadora, porque de manera especial nos libera de nosotros mismos y de nuestro profundo egoísmo.

La esperanza

Así como la fe, la esperanza es una virtud teológica que alimenta y nutre la vida de todo creyente y de las comunidades cristianas. La esperanza da sentido al futuro del ser humano y es un componente fundamental de las expectativas de salvación, redención y liberación totales y definitivas, que los creyentes desean para sus vidas, y que confían, Dios se las concederá plenamente, pues, el ser humano es salvado en la esperanza (Rm 8,24). Aunque parte de experiencias humanas del pasado y del presente, ella no se agota en el transcurso del tiempo, sino que camina hacia la eternidad, hacia un futuro que no es cronológico, sino escatológico. En este sentido, gracias a la virtud de la esperanza cristiana, el creyente es motivado a permanecer en una actitud expectante y a ponerse en camino hacia algo mayor para su existencia, que aún no posee en su presente histórico, es decir, hacia el bien y la plenitud de vida natural y sobrenatural. “Por la esperanza, [el ser humano], ‘con el corazón inquieto’ se esfuerza en confiada espera para alcanzar el *bonum arduum futurum* hacia el penoso ‘aún no’ de la plenitud tanto natural como sobrenatural” (Pieper, 1976, p. 377).

En la esperanza no caben las actitudes humanas de total pasividad o de estancamiento, sino que ella impulsa al creyente a un esfuerzo continuo para que se posibiliten mejores situaciones en su vida personal y en la de la comunidad, incluso a pesar de aquellas experiencias de dolor, sufrimiento o incertidumbre que se presenten. Así pues, la esperanza se hace visible y actual en este mundo y en su historia, de forma parcial, cuando muestra al

creyente que en el reinado de Dios, o reinado mesiánico, no tienen cabida ni el sufrimiento ni las lágrimas, y tampoco la muerte.

De acuerdo con Pieper (1976), la actitud expectante del ser humano, que se esfuerza y tiende hacia el “aún no” de la plenitud humana o natural, está en correspondencia como “materia” en dos virtudes: la magnanimidad (del latín *magnanimitas*) y la humildad (*humilitas*). La primera es comprendida como “la tensión del ánimo hacia las grandes cosas” (Pieper, 1976, p. 378), pues, por medio de ella se decide siempre, en el campo de lo ético, la más grande posibilidad del poder ser y del querer llegar a ser; por ejemplo, es magnánimo quien se exige lo grande y se dignifica con ello. En cuanto a la segunda, la humildad, Pieper señala que esta reside en una decisión interior de la voluntad humana y es una actitud del ser humano de frente a Dios, por medio de la cual sabe distinguir su propia dignidad de cara a la de Dios. De esta forma, de la integración entre la magnanimidad (como grandeza de ánimo) y la humildad, nace, según, Pieper, “la justa ordenación de la esperanza natural” (Pieper, 1976, p. 379), y estas dos son, a la vez, los supuestos esenciales para la conservación y el fomento de la esperanza sobrenatural, por medio de la cual el ser humano dotado de la gracia de Dios espera en Él y tiende a Él, como el fin último de su existencia. En este orden de ideas, “[...] La esperanza es la espera tensa y confiada en la eterna bienaventuranza de la participación completa e intuitiva en la vida trinitaria de Dios; la esperanza espera la vida eterna, que es Dios mismo, de la propia mano de Dios” (Pieper, 1976, p. 380).

Así comprendida, la esperanza cristiana es una de la virtudes que contiene significativos aportes a la situación del ser humano contemporáneo y a las difíciles situaciones que experimentan miles de mujeres y hombres en América Latina y el Caribe. No es difícil constatar que en la actualidad los seres humanos hacemos experiencia de un mundo que pareciera tender cada vez más a la barbarie y a su propio exterminio. En el contexto mundial y en el regional se ha vuelto común, por ejemplo, que los medios masivos de comunicación publiquen o comenten, la mayoría de las veces, noticias sobre violencia, injusticia, violación a los derechos humanos, hambrunas, exclusión y explotación. Sumados a esta situación están también latentes el aumento de la inseguridad en las calles de las ciudades, el creciente estrés o mal humor en muchos ciudadanos, o la intolerancia, como producto de estas y otras muchas situaciones. Un panorama así no pareciera dejar espacio a la esperanza en la vida del creyente cristiano, ni mucho menos propiciar

expectativas de un futuro mejor y feliz para la humanidad. Por el contrario, situaciones reales como estas dan cuenta de un ambiente desalentador y desesperanzador para los seres humanos, que impide que haya lugar para la alegría o el gozo en la vida. Más que alejarse de la institución eclesial o la poca práctica de buenas costumbres morales, más allá del individualismo o la soledad, son la desesperanza, la desilusión y el miedo al futuro, actuales y enormes problemas humanos que están siendo desatendidos, y la enfermedad por la que atraviesa nuestra sociedad, pues, mujeres y hombres padecen en muchos lugares de una total desconfianza en el futuro y de un gran temor respecto de lo que será su supervivencia en el planeta.

Sin embargo, en contraste con el pesimismo o el escepticismo ante el futuro, que situaciones como las mencionadas producen en el ser humano, la esperanza cristiana se nos presenta y da en positivo, como aquella virtud del ser humano que lo mantiene expectante hacia algo mejor que tendrá su cumplimiento en un tiempo que no necesariamente coincide con una secuencia cronológica precisa, pero que sí está arraigada en la historia. La esperanza, que es al mismo tiempo don de Dios (virtud sobrenatural) y virtud humana, aporta nuevas posibilidades y expectativas a cada persona, de manera especial, a quien padece en su propia vida o en la de su familia, el sufrimiento y las consecuencias de las situaciones inhumanas producidas por aquellos que encarnan la maldad en el mundo.

No obstante, esta virtud teológica desde luego no pretende minimizar ni desconocer el problema del mal en el mundo o los sufrimientos que el ser humano padece. Tal y como está contenido en las Sagradas Escrituras o como se puede constatar a lo largo de la historia hasta nuestros días, la esperanza cristiana reconoce que las expectativas humanas de felicidad, de bien, de salvación o liberación, están marcadas por una larga historia de dolor, con breves momentos de esperanzadora felicidad, y por pequeñas experiencias de alegría y salvación en un complejo entramado de esperanzas frustradas, de pecado y de maldad. La esperanza cristiana reconoce la existencia del mal y el sufrimiento en el mundo, ella sabe que no puede obviarlos o evadirlos, pero también sabe que, a fuerza de bien, y por la fuerza y certeza que la fe aporta al creyente, tanto el mal en el mundo como el sufrimiento deshumanizador, podrán ser resistidos y combatidos. Se trata, entonces, de la esperanza como una profunda vivencia de fe y comunión con Dios y con el prójimo, que tiene pretensiones de sanar esos dolores, hasta que al fin desaparezcan los sufrimientos:

Y oí una fuerte voz que decía desde el trono: “Esta es la morada de Dios con los hombres. Pondrá su morada entre ellos y ellos serán su pueblo y el Dios —con— ellos, será su Dios. Y enjugará toda lágrima de sus ojos, y no habrá ya muerte ni habrá llanto, ni gritos ni fatigas, porque el mundo viejo ha pasado”. (Ap 21,3-4)

¿Vale la pena esperar?

Frente a la confianza y certeza de un mejor futuro, propias del ambiente religioso cristiano, una persona no creyente podría plantear ciertas preguntas a otra que sí lo sea, como por ejemplo, por qué o cómo se puede hablar con tanta certeza de un futuro, que aún no se ha manifestado o aparecido en la historia, o cómo se puede decir algo sobre grandes acontecimientos venideros, para los cuales nadie ha podido estar aún, ni puede participar de estos; si se habla de un futuro mejor para el creyente, ¿no sería acaso esto un deseo infundado o simples visiones consecuencia de la angustia y el sufrimiento? Ante interrogantes como estos el creyente ha de responder entonces que, al hablar de esperanza cristiana y de futuro, no se habla de este último en sí mismo, sino en relación con el fin último del ser humano: el bien, la felicidad, la salvación. A partir de su propia experiencia de fe y de esperanza, el creyente está en capacidad de hablar del Dios de Jesucristo como su futuro. Teniendo en cuenta que dicha fe y esperanza están fundadas para el creyente en la memoria de la venida de Cristo al mundo, de su nacimiento, vida, muerte y resurrección de entre los muertos (cf. 1 Cor 15,15-22).

De esta manera, la esperanza que está dirigida al futuro como su ambiente concreto, como su “biósfera”, libera al creyente cristiano del peso o carga del pasado, así como del espanto, la frustración o la tristeza por la superficialidad y lo efímero de nuestro mundo contemporáneo. Si se piensa, por ejemplo, en acciones como la reconciliación o el perdón de las culpas del pasado, cuando alguien es capaz de perdonar a otro, este acto es un signo visible de esperanza, un regalo de ella y una apertura hacia ella. Ya que la acción de reconciliarse con alguien, perdonar al otro, abre nuevas posibilidades de relación y de encuentro entre quien pide perdón y aquel que es capaz de perdonar. Pensemos aquí, por citar una situación concreta de perdón y reconciliación, en el momento y coyuntura por los que atraviesa nuestro país, Colombia. Cuánto bien hace y podrá seguir haciendo en las víctimas

de la violencia y en los victimarios contar la verdad sobre los hechos acontecidos y pedir perdón o perdonar, con la profunda intención de que actos así no se repitan. Este tipo de hechos son inspiración y aliento para fortalecer y nutrir la esperanza. Pues, a pesar del dolor, el sufrimiento, la ira o la incertidumbre, acciones concretas de paz y de reconciliación muestran que existen aún grandes oportunidades para enseñar a las presentes y futuras generaciones una ruta diferente al odio, la desesperanza o la venganza.

La religión cristiana fundamenta su esperanza en las promesas de Dios para su pueblo. La fuerza de la esperanza que libera y alienta al ser humano, que le muestra nuevos caminos, es aquella misma que, por medio del Dios de las promesas, liberó, alentó y guio la vida de los Patriarcas y Profetas en el Antiguo Testamento, así como de los Apóstoles y discípulos de Jesús, según lo narra el Nuevo Testamento. Se trata de promesas que tienen un cumplimiento futuro, pero que no dependen en primer lugar del ser humano, ni son ilusiones suyas, sino que son autoría de Dios. Dios toma la iniciativa y muestra aquello que el pueblo debe esperar para sí mismo, en el futuro. Es la promesa que se traduce en fidelidad de Dios con su pueblo:

Pues he aquí que vienen días —oráculo de Yahveh— en que haré tornar a los cautivos de mi pueblo Israel (y de Judá) —dice Yahveh— y les haré volver a la tierra que di a sus padres en posesión [...] Pero tú no temas, siervo mío Jacob —oráculo de Yahveh— ni desmayes, Israel, pues mira que yo acudo a salvarte desde lejos y tu linaje del país de su cautiverio; volverá Jacob, se sosegará y estará tranquilo, y no habrá quien le inquiete [...] Y vosotros seréis mi pueblo, y yo seré vuestro Dios. (Jr 30,3, 10, 22)

Es tan potente la fuerza de esta virtud teologal que ella transforma la mentalidad del pueblo de Israel, ya que, su Dios y Señor pasa de ser simplemente un dios guerrero, o uno más entre otros dioses, a convertirse y ser nombrado con total convencimiento como el Dios de la esperanza y de la paz, es decir, el Dios de las promesas que en la plenitud de los tiempos iba a enviar a un mesías restaurador, sanador, liberador y salvador del pueblo. De esta manera, las expectativas y esperanza de Israel van aumentando cada vez más, y dichas promesas de parte de Dios tendrán su total cumplimiento en la persona de Jesús y en su resurrección. Jesús es la esperanza encarnada para el pueblo y el sí de las promesas de Dios. En este sentido, se comprende en adelante

que el misterio pascual de Cristo es la comprobación de que el futuro del ser humano no es la muerte, la oscuridad o tiniebla, sino la vida plena, la luz y un horizonte claro de salvación.

A partir de la venida del Mesías esperado al mundo todo el futuro del ser humano se organiza alrededor de su vida, pasión, muerte y resurrección. No obstante, no se trata del futuro en sí mismo, sino de la vida en Cristo como futuro. Así las cosas, la respuesta de resistencia que posee el creyente contra el mundo presente, en el que la desesperanza, el espanto, la frustración o la tristeza parecieran tener la última palabra, tiene nombre concreto: la esperanza. Ella señala al creyente un futuro alternativo, fundamentado en la persona de Jesucristo, en el Señor de la esperanza, la justicia y la paz. Por esta razón, el creyente está motivado a dar razón de dicha esperanza y certeza (1 Pe 3,15) que habitan en él, y que le proponen un nuevo comienzo, así como una nueva vida, pues se trata de un renacer a una esperanza viva (1 Pe 1,3).

Esperanza en comunidad

Dentro de los rasgos identitarios que encontramos tanto en los Patriarcas, los profetas, como en los apóstoles y discípulos de Jesús, está el de animar continuamente a todo el pueblo creyente (la comunidad) a una esperanza viva, de manera especial en los momentos más complejos y difíciles que personal y comunitariamente vivieron el pueblo de Israel y las comunidades cristianas nacies. De esta manera, la enseñanza y certeza de parte de estos personajes son claras: Dios renovará su Alianza con el pueblo, acompañándolo siempre (Jr 31,31-34), y por tanto, ni los sufrimientos, las persecuciones, la angustia, el dolor o incluso situaciones límite como la muerte, tienen la última palabra (Rm 8,35-39); pues, en esa esperanza que hace que la comunidad resista a toda adversidad, están la presencia y salvación de Dios.

El creyente, por tanto, es alentado en comunidad a creer en una esperanza que no falla (Rm 5,5), y a saber esperar de forma consciente y responsable para el bien personal y comunitario. De hecho, los momentos más difíciles que ha atravesado la Iglesia católica a lo largo de su historia, así como la renovación y los nuevos impulsos para la comunidad eclesial, han surgido de mujeres y hombres creyentes, que se han atrevido a mirar las crisis y los problemas desde una esperanza viva que no defrauda. Tal y como lo expresa el papa Francisco,

[se] comprende entonces que se aprenda a no esperar solos. Nadie aprende a esperar solo. No es posible. La esperanza, para alimentarse, necesita un “cuerpo”, en el cual los varios miembros se sostienen y se dan vida mutuamente. Esto entonces quiere decir que, si esperamos, es porque muchos de nuestros hermanos y hermanas nos han enseñado a esperar y han mantenido viva nuestra esperanza. (Francisco, 2017, s. p.)

Además, el papa señala que si el lugar natural de la esperanza es un cuerpo solidario, “en el caso de la esperanza cristiana este cuerpo es la Iglesia, mientras el soplo vital, el alma de esta esperanza es el Espíritu Santo” (Francisco, 2017, s. p.). Por esta razón, como creyentes somos llamados no solo a animar y exhortar a la esperanza en nuestras comunidades, sino también, según afirma el apóstol Pedro, a dar razón de esta (1 Pe 3,15). La experiencia y el encuentro con el otro son un lugar de sentido para la vida y una auténtica oportunidad para avivar la esperanza, en tiempos en los que precisamente se duda de esta. Un ejemplo claro de esto es la acción liberadora y reparadora que puede conllevar narrar a otra persona o a un pequeño grupo, los dolores, sufrimientos o desilusiones que se experimentan. Pues, gracias a este hecho, el narrador, además de hacer todo un proceso de catarsis, posiblemente logrará ser alentado y motivado por los otros a superar los obstáculos, así como a renovar su esperanza en un mejor futuro y nuevas oportunidades para su vida, puesto que esa es la auténtica voluntad de Dios (1 Tim 2,4).

La caridad o el amor cristiano

No resulta fácil conceptualizar una categoría tan genérica como el amor. En el contexto de la teología cristiana esta noción es también un sinónimo del término *caritas* (caridad), pero, dicha acepción resulta mucho más compleja para su comprensión, ya que en algunos contextos es entendida como una acción social, generosa y solidaria que se ejerce a favor de personas pobres, enfermas o que padecen alguna calamidad. Tanto “amor” como “caridad” son categorías que guardan un sentido equívoco y unívoco a la vez, así como unas variantes e infinitas posibilidades de significación, dependiendo también del idioma en el que sean utilizadas (Pieper, 1976). Sin embargo, hacemos

referencia de manera especial al amor o la caridad de acuerdo con la fe cristiana, en la que esta noción es la tercera virtud teologal.

El amor es la raíz, cimiento y garante de la vida cristiana (Ef 3,17). Varios pensadores de esta tradición han llamado la atención al respecto, pues la caridad o amor cristiano, en cuanto virtud, es fuente de vida, fe y esperanza para todo creyente. Entre los más relevantes se encuentran, por ejemplo, Agustín de Hipona, Tomás de Aquino, Teresa de Ávila, Juan de la Cruz, Juan XXIII, Josef Pieper, Marie-Dominique Chenu, Karl Rahner, Edward Schillebeeckx, Bernard Lonergan y Benedicto XVI, entre muchos otros, quienes precisamente durante su vida quisieron profundizar sobre la noción de la caridad o el amor cristiano y sus implicaciones en la vida del creyente, con la convicción de que el amor tiene la última palabra en el mundo. Pues, como bien lo expresó la comunidad joánica a finales del siglo I: “Quien no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor [...], y quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él” (1 Jn 4,8.16b).

En la última parte del libro de Pieper (1976) sobre las virtudes fundamentales encontramos una amplia reflexión sobre la complejidad y amplitud semántica de las categorías amor y caridad, especialmente en aquello que hace referencia a su conceptualización y comprensión como virtud. El amor es, por una parte, conmoción que tiende a poseer y a gozar, y, por otra, “actitud de entrega y donación que se olvida de sí misma, ‘que no busca las cosas propias’” (Pieper, 1976, p. 435); es un acto atribuido a Dios mismo, pero también es inclinación que puede buscar a Dios o a otras personas. El amor es, además, exigencia de felicidad y de alegría para el ser humano que ama, y para aquellos a quienes ama.

Así como Pieper lo expone, también el papa emérito Benedicto XVI, en el año 2005, publicó una amplia reflexión sobre la teología del amor y la virtud de la caridad, en su carta encíclica *Deus caritas est*, en la cual define esta categoría en tres dimensiones: *eros*, *agapé* y *philia* —amor filial y fraternal— (Benedicto XVI, 2005). No es intención de este capítulo ahondar sobre la comprensión etimológica y semántica de las dos categorías, o de su desarrollo en el tiempo. Por esta razón, remitimos al lector a tener en cuenta los dos textos antes mencionados, el de Pieper y el de Benedicto XVI —quien por cierto, cita continuamente en su carta encíclica las ideas de Pieper—. Nos interesa principalmente tratar aquí la virtud del amor o de la caridad como sustento y fuente de la fe cristiana, en la vida personal y comunitaria del creyente.

Como decíamos antes, la caridad o amor cristiano es la fuerza vital o tendencia del ser humano hacia lo bueno y deleitable, que da sentido a su vida y a su fe. El amor permite el encuentro con el otro y es fuente de unidad de la comunidad porque vincula y es relacional. Por su naturaleza es una reproducción de algo que ha precedido a quien ama, es decir, una repetición del acto creacional divino, en virtud del cual se comprende como “bueno” a quien se ama y lo que se ama: “Al amar, reproducimos de hecho, previamente a cualquier noción intencional, la fundamental afirmación creativa de lo que existe” (Pieper, 1976. p. 545), y este acto de reproducción tiene lugar en nuestra propia práctica del amor. Gracias al amor, el creyente aprende a reconocer al otro en sus diferencias y similitudes, y a estar en apertura hacia él. El amor conduce al ser humano a la madurez sentimental y mental, a través de la cual expresa que su existencia en el mundo significa estar ahí con los otros y con Dios como su totalmente otro.

Amor en comunidad

En sus primeros años de existencia, el ser humano depende de otros (padres, familiares o tutores), ama a los suyos en la medida en que ellos suplen sus necesidades (alimento, vestuario, juguetes), le brindan afecto, lo protegen y lo cuidan, y a la vez, al ir creciendo, aprende a conocerse a sí mismo con un cierto índice de egoísmo y de posesión de objetos o personas: ¡Esto es mío, solo mío! ¡Ella o él son míos! De tal forma que el ser humano aprende a trascender ese amor interesado o dependiente, solo si en la comunidad que lo educa y cuida de él se le enseña a amar, de una forma mucho más amplia y profunda, más allá de los intereses o del afecto que se le brinde. Es, por tanto, al interior de esa pequeña comunidad doméstica, denominada familia, donde el ser humano aprende que su vida es con los otros y está en relación con ellos, que ni el mundo ni las personas son su propiedad exclusiva, y que solo en el amor hacia sí mismo y hacia los demás, su vida encuentra sentido y el horizonte hacia el cual debe tender. Amando podemos decir con total convicción al otro, tal y como lo hace el amante con la persona amada: ¡Qué bueno es que tú existas! ¡Tu existencia le hace bien a mi vida! ¡Gracias por existir!

El teólogo dominicano Edward Schillebeeckx señala, por ejemplo, que para captar aquello que en la vida cristiana se comprende como redención o salvación, se requiere mínimo de la experiencia de algún tipo de liberación y amor humanos. Pero, a su vez, se pregunta ¿qué podrán significar

la categoría “amor” y la expresión “amor a Dios” para un ser humano que nunca haya sido objeto de un amor humano liberador, o “que en su existencia nunca ha experimentado el amor?” (Schillebeeckx, 1982, p. 728). En consecuencia, si afirmamos que la salvación de Dios obrada por Jesucristo es efecto de su gracia, es decir, del don de su amor ilimitado e irrestricto, necesariamente el ser humano debe primero experimentar ese amor de o en otro ser humano, para que proporcionalmente pueda degustar la experiencia amorosa de la salvación. Pues, “no hay nada más demandante (exigente) de solidaridad con los demás que la gratuidad del amor de Dios” (Gutiérrez, 2013, p. 230). En esta medida el amor es la virtud principal que identifica y distingue a un creyente, en este se decide aquello que la persona es y será. En esta virtud teologal el ser humano ordena su existencia al bien natural y sobrenatural, pues, en cada acto de amor está afirmando el acto creador de Dios y su creación.

Vivimos actualmente en una sociedad que tiene muchas formas y medios de comunicación, virtual, satelital, textual, simbólica, entre otras. El mundo ofrece una infinidad de productos o elementos tecnológicos e informáticos que el ser humano puede comprar, vender o aprovechar, bajo una lógica que privilegia el consumo más que el disfrute. Podemos comunicarnos con personas que se encuentran a miles de kilómetros de nosotros, mediante un dispositivo móvil digital, no obstante, si bien hemos reducido el tiempo y la distancia para comunicarnos, también hemos descuidado y olvidado que el prójimo, el otro, es alguien a quien hablo y que me habla.

El individualismo y la cultura del consumo propios de la sociedad moderna invitan e incluso presionan al ser humano para que se ocupe únicamente de su propia vida, y para que el bien personal prime sobre el comunitario. De esta manera, la vivencia de virtudes como el amor cristiano, que implica el apoyo al prójimo o el alentarse alegremente los unos a otros, son mostrados como impedimento y contravía de ideales como el “¡preocúpate solo por ti y por tu bienestar!”, “¡Lucha, compite y gana, sin importar los medios o los modos que debas utilizar, pues este mundo no se hizo para los perdedores!”. En oposición a esta actitud del ser humano individualista y egocéntrico está la virtud de la caridad. En este sentido, algunas décadas atrás, pensadores como Louis-Joseph Lebret, expresaban que,

[c]uando la caridad llega a animar a un [ser humano] antes sensual y egoísta, comienza este a crecer indefinidamente; la oposición al

otro se convierte en respeto activo, beneficioso, que le ayuda a desplegarse, la familia se transforma en generadora de valores que se transmiten en el tiempo, la amistad cristiana [*philia*] multiplica las agrupaciones contemplativas o activas, que irradian paz, sabiduría y desprendimiento. (Lebret, 1967, p. 74)

Por otra parte, Lebret, citando a Tomás de Aquino, afirma que la virtud de la caridad tiene una indefinida extensión, es decir:

El [ser humano] debe amarse a sí mismo en caridad e incluir a su cuerpo en este amor.

El [ser humano] debe amar a su prójimo “para que esté en Dios”.

El [ser humano] debe amar en caridad incluso a los pecadores porque son [seres humanos] y aptos para la bienaventuranza.

El [ser humano] debe amar en caridad a las criaturas irracionales, como bienes ordenados para la gloria de Dios y para la utilidad de los [seres humanos]. (Lebret, 1967, p. 55)

Así comprendida, la caridad cristiana se extiende de forma irrestricta a todos los seres humanos y a todo aquello que sirve a ellos, pues, comparten el mismo planeta. El prójimo, sin importar su raza, lengua, pueblo, nacionalidad o credo; los seres vivos irracionales, la naturaleza, la creación entera, todos ellos están inscritos en la indefinida extensión del amor. En este sentido, la caridad o el amor cristiano es el principio orientador para el creyente y la comunidad en la que vive. Por eso, podemos afirmar con Lebret, que en nuestros días sigue siendo vigente y necesaria esta virtud, la cual ha de ser entendida incluso como revolución: “la mayor revolución que haya conocido el mundo, la revolución universal por el amor” (Lebret, 1967, p. 68).

Relación mutua entre fe, esperanza y caridad

Después de haber expuesto cada una de las tres virtudes teológicas, es necesario acotar que ellas guardan una mutua interrelación, y que, además, han de ser entendidas como vinculadas entre sí. Pieper (1976) plantea en tres tesis esta concreta y efectiva relación de las virtudes teológicas. A manera de síntesis sobre lo expuesto en el segundo apartado de este capítulo, nos

valemos ahora de la estructura que Pieper utiliza para resumir tal relación. En primer lugar, las tres virtudes son infundidas a la naturaleza humana como hábitos (*habitus*) sobrenaturales, “las tres al mismo tiempo y simultáneamente con la realidad de la gracia, el único fundamento entitativo de toda vida sobrenatural” (p. 380). En segundo lugar, en el orden de formación actual de estos “hábitos sobrenaturales”:

la fe es anterior a la esperanza y a la caridad, y la esperanza es anterior a la caridad. Y, por el contrario, en el desorden culpable de la disolución se pierde primero la caridad, después la esperanza, [y] por último la fe. (Pieper, 1976, p. 380)

En tercer lugar, jerárquicamente, de acuerdo con su perfección, “la caridad tiene el primer lugar, la fe el último y la esperanza el lugar intermedio” (p. 380).

Vivencia gozosa y espontánea de las virtudes teologales

Ambientes y espacios propicios para la experiencia comunitaria de las virtudes

Nuestras comunidades cristianas requieren fortalecer aquellos ambientes y espacios propicios, que permiten a los creyentes compartir con gozo y alegría ante los demás, sus experiencias de fe, fraternidad y lucha por el bien. Asimismo, cada comunidad necesita cristianos comprometidos con su historia y su realidad, creyentes con los pies en la tierra; dotados de fe, esperanza y amor, que muestren a los demás una alegría estimulante y renovadora, como efecto de la vivencia espontánea y gozosa de las virtudes y valores cristianos.

En nuestros días, la apuesta por un mundo más humano, mejor y feliz, en el que el amor, el gozo y la alegría sean posibles, pareciera ser desdibujada u opacada por los odios, egoísmos e individualismo de algunos sectores de la sociedad. Ante una situación como esta, en el contexto de la religión cristiana podemos cuestionarnos si en la sociedad actual, que dentro de otros valores propone principalmente el de uso y de cambio, la efectividad para los negocios, la fuerza y capacidad física, la belleza corporal, la capacidad de producción, la exactitud, el placer, entre otros, ¿tiene cabida o es

compatible una comunidad de alegría, fe, esperanza y caridad, que propone y promueve el amor al prójimo, la opción por los menos favorecidos, la justicia, el perdón y la paz, o si tal comunidad es una mera especulación e ilusión que la religión cristiana se ha imaginado?

Además, teniendo en cuenta que vivimos en una época en la cual, como afirma Juan Antonio Estrada (2013), algunos pensadores sostienen que los valores y principios de la religión cristiana son un impedimento para el avance en el pensamiento científico y tecnológico, pues no tendrían sustento alguno para su comprobación, salta a la vista esta cuestión paradójica: ¿por qué si los avances en la ciencia, la técnica, la cibernética y la informática se presentan como las grandes soluciones a los problemas de la humanidad, siguen creciendo obstáculos para el desarrollo de esta como el egoísmo, la inequidad, la injusticia, la opresión y la exclusión? Sin lugar a dudas este tipo de problemáticas no han sido suficientemente atendidas por la ciencia, la religión, la política, la economía o la educación. Una crítica similar fue planteada también en su momento por diferentes filósofos, entre ellos, Jacques Maritain, quien expresaba:

los dolores y las esperanzas de nuestro tiempo se deben indudablemente a causas materiales, a factores económicos y técnicos que desempeñan un papel esencial en el movimiento de la historia humana, pero en un plano más profundo se debe a ideas, el drama en el cual el espíritu está comprometido, a fuerzas invisibles, que nacen y se desarrollan en nuestra inteligencia y en nuestro corazón [...] [Por tanto,] una de las condiciones para construir un mundo más digno del [ser humano] y para llegar a una nueva civilización, consiste en volver a las fuentes auténticas del conocimiento, en saber qué es el conocimiento, cuál es su valor, cuáles son sus grados y de qué manera puede este lograr la unidad interior del ser humano. (Maritain, 1959, pp. 17-18)

Ese tipo de fuentes del conocimiento, de las que habla Maritain en el campo de la filosofía, se conocen en el contexto de la vida cristiana como los fundamentos de la fe que están consignados en el Evangelio de Jesucristo (experiencia de Dios, autocomunicación gratuita de Dios al ser humano, encuentro y seguimiento, salvación y liberación); fundamentos que también están integrados en las tres virtudes teológicas, tal como lo entendió el apóstol

Pablo (1 Cor 13,13). Pues bien, teniendo en cuenta los retos que la situación actual del mundo plantea a los creyentes, reconocemos la necesidad de motivar con mayor esfuerzo al creyente cristiano para que en su vida cotidiana dé un testimonio alegre y gozoso de la fe, la esperanza y la caridad que en él habitan, y que Dios le ha dado como don y tarea. En este sentido, el creyente virtuoso que ha aprendido y experimentado la manera en que el amor robustece su fe y fortalece su esperanza, ayudado con el testimonio y ejemplo de otros, podrá actuar en contracorriente de aquellos ideales y objetivos que le proponen los promotores del consumo masificado, la acumulación de bienes materiales, la desconfianza o el afán por experimentar sensaciones o situaciones límite.

Un lugar adecuado para proponer una vida virtuosa fundamentada en la fe, la esperanza y la caridad es la Iglesia, si se tienen en cuenta los diferentes espacios, momentos y celebraciones que ella ofrece. Entendida como una comunidad de fe, esperanza y amor, es la Iglesia el lugar en el cual se enseñan y comparten los dichos y hechos de Jesús y, además, se exhorta a los fieles a practicar los valores del Reino. Ella es la primera responsable de que las reflexiones que se hacen en torno al deber ser de la existencia del creyente, no se queden solo en teoría, sino que tengan una práctica en la realidad que vive el pueblo de Dios. Según Coleman, por ejemplo,

[e]n las concepciones clásicas de la virtud, como las de Aristóteles o Tomás de Aquino, la virtud presupone un bien interno instaurado gracias a unas prácticas o hábitos personales o comunitarios. Las prácticas que fomentan y materializan la virtud se apoyan en unas instituciones que habrán de ser juzgadas por su capacidad para alentar a esas prácticas y que se volverán sospechosas cuando inducen una subversión de las prácticas al orientarlas hacia el mantenimiento de la institución. (Coleman, 1987, p. 372)

No obstante, la Iglesia no está conformada por “superhéroes” o salvadores mágicos que crean historias asombrosas. Los creyentes, quienes conformamos la comunidad eclesial, estamos en camino de santidad, pero no somos santos. Cada miembro de la Iglesia es una persona en búsqueda de la realización de sus sueños y anhelos, en un camino que implica su libertad, compromiso y responsabilidad. El creyente busca la redención y la salvación gracias a la vida virtuosa que en comunidad se le propone y se le narra, a

partir de testimonios de existencias auténticamente humanas y cristianas. Por ejemplo, en el caso de las parejas que se preparan para el matrimonio, ellas pueden comprender mejor y de forma mucho más experiencial aquello que significa el día a día del amor mutuo, si es precisamente otra pareja que lleva varios años de vida matrimonial la que les narra sus experiencias y testimonios personales sobre las implicaciones de dicho amor, así como los mejores y peores momentos vividos en la llamada entrega del amor mutuo.

Además, los seres humanos que nos sentimos vinculados y pertenecemos a esta comunidad de fe, amor y caridad, somos herederos de una tradición y de unos valores que nuestros padres en la fe nos legaron. Asimismo, hemos conocido o escuchado de los valores del Reino y de las virtudes que nos humanizan, gracias al testimonio de muchos antepasados que se mantuvieron fieles a dichos principios y los comunicaron o promovieron en comunidad. En este sentido, corresponde a cada comunidad eclesial manifestarse como signo de fraternidad y familia de Dios, en la que se vivencian alegría, fe, esperanza y caridad, y en la que se promueven cada día el amor al prójimo, la opción por los menos favorecidos, la justicia, el perdón y la paz. Así, por ejemplo, lo expresa la constitución dogmática *Lumen gentium*, del Concilio Vaticano II:

Es, pues, completamente claro que todos los fieles, de cualquier estado o condición, están llamados a la plenitud de la vida cristiana y a la perfección de la caridad, y esta santidad suscita un nivel de vida más humano incluso en la sociedad terrena. En el logro de esta perfección empeñen los fieles las fuerzas recibidas según la medida de la donación de Cristo, a fin de que, siguiendo sus huellas y hechos conformes a su imagen, obedeciendo en todo a la voluntad del Padre, se entreguen con toda su alma a la gloria de Dios y al servicio del prójimo. Así, la santidad del Pueblo de Dios producirá abundantes frutos, como brillantemente lo demuestra la historia de la Iglesia con la vida de tantos santos. (Concilio Vaticano II, 1967, p. 40)

De esta manera, una vida virtuosa y las virtudes en general, vividas en comunidad, se convierten en horizontes de sentido o en metas a los que se debe aspirar para que la vida del ser humano no permanezca en un sinsentido existencial. Así nos los señalan los Evangelios, por ejemplo, en el relato de las bienaventuranzas (Mt 5,3-12; Lc 6,20-23), o se nos cuenta en

las diferentes narraciones sobre la vida y obra de los santos y mártires, como lo habíamos enunciado.

Por otra parte, espacios y medios privilegiados para aprender y comunicar el sentido de nuestra fe, esperanza y caridad son también los sacramentos y la predicación de la Palabra, los cuales, como medio pedagógico, ayudan al creyente a robustecer su vida de fe. La Iglesia afirma que cada celebración de un sacramento es siempre una forma de actualizar el encuentro personal y espiritual de Jesucristo con el ser humano necesitado de redención y salvación; por esta razón, los sacramentos se celebran en comunidad y se experimentan no solo de forma personal, sino también comunitaria.

La Iglesia se vale, entonces, de la pedagogía litúrgica y sacramental para mostrar de una forma visible y análoga a los creyentes, aquello que significa la salvación y presencia de Dios en la vida de sus hijos, y el culto que ellos le rinden y celebran, como agradecimiento a su amor, y como medio que fortalece su esperanza en la salvación total y definitiva. Cada vez que un creyente recibe un sacramento o participa en la liturgia no solo está celebrando la presencia de Dios en su vida y en la de sus hermanos, sino que además, la celebración le invita y estimula a comprometerse voluntariamente, con el llamado que Dios le está haciendo a asumir una vida más auténtica y virtuosa en favor del prójimo.

Si consideramos, por ejemplo, dos sacramentos de iniciación, a saber, el bautismo o la eucaristía, notamos cómo a través de ellos se infunde y se promueve la unión, la fraternidad, la misericordia, la caridad y el servicio, entre la comunidad que se reúne. En el bautismo, el creyente inicia su vida en la Iglesia y es integrado a la comunidad de fe, esperanza y caridad. Además, algún tiempo después se reunirá también en comunidad para celebrar su fe en la eucaristía. De tal forma que la comunidad le ha de ayudar continuamente a fortalecer su esperanza y caridad, y a comunicar a los demás la común unión, el perdón, la solidaridad, la justicia y la paz, que están integradas en este sacramento. El uso compartido de gestos y símbolos, como manifestación de los mismos sentimientos, supone unidad, alegría y gozo en quienes los celebran.

Por ejemplo, cuando nos acercamos a una persona a estrechar su mano en el momento del gesto y signo de paz durante la eucaristía, aun sin conocerla, le estamos expresando que es cercana, parte de una gran familia, que no es una desconocida y que, además, le estamos deseando lo mejor, es decir, ¡la paz de Dios, que supera todo conocimiento humano! (Flp 4,7). Este gesto

sencillo que difícilmente realizamos de forma espontánea con alguien que no conocemos, cuando vamos por la calle, o cuando estamos en lugares públicos, es uno de los tantos signos que sí acontecen en estos momentos litúrgicos y que pertenecen a sacramentos como la eucaristía, señalando, además, el deber ser de las comunidades cristianas, quienes como familia de Dios, han de buscar continuamente la reconciliación y la paz con justicia social para sus miembros y para todo ser humano.

De esta manera, la Iglesia, al ser ella misma sacramento de salvación, debe significar en su propia estructura interna la salvación cuya realización anuncia. Signo y símbolo de liberación del ser humano y de la historia, ella misma debe ser en su existencia concreta un lugar de liberación. Concebir a la iglesia como sacramento de la salvación del mundo hace más exigente la obligación de transparentar en sus estructuras visibles (jerarquía, magisterio, sacramentos, liturgia, entre otras) el mensaje que porta, siendo a la vez testimonio del gozo y la alegría, propios de la fe cristiana.

Alegría y espontaneidad

Las virtudes teológicas, además de ser parte fundamental de la vida cristiana, son también un rasgo distintivo del contenido de las Sagradas Escrituras y de la tradición de la Iglesia. Ellas han sido y continúan siendo tratadas en el ámbito de la religión cristiana. Con lo escrito hasta ahora, se pretende motivar y exhortar a los creyentes y a sus comunidades para que encarnen en su existencia y vida cotidiana los valores contenidos en el Evangelio, y, además, logren vivir alegre, espontánea y gozosamente en fe, esperanza y caridad. Pues, allí donde estas tres virtudes habitan, no puede haber lugar para la desesperanza, la tristeza, la monotonía o la desconfianza.

Ya en la literatura veterotestamentaria se afirma que “el corazón alegre mejora la salud; [mientras que] el espíritu abatido seca los huesos” (Prov 17,22), asimismo, la sabiduría antigua semita comprendía que un “corazón alegre hace buena cara, [pero un] corazón en pena deprime el espíritu” (Prov 17,22). “En cambio —dirá el apóstol Pablo— el fruto del Espíritu es amor, alegría, paz, paciencia, afabilidad, bondad, fidelidad” (Gal 5,22). Donde hay amor se encuentran grandes posibilidades para que el creyente, a pesar de todo obstáculo o situación adversa, pueda testimoniar espontáneamente el gozo infinito de comprender su vida como un camino hacia un futuro mejor y más feliz.

Tomás de Aquino afirma que así como la tristeza, el gozo procede también del amor, aunque por motivos opuestos.

El gozo, efectivamente, lo causa la presencia del bien amado, o también el hecho de que ese bien amado está en posesión del bien que le corresponde y lo conserva. Este segundo motivo pertenece más al amor de benevolencia, que nos hace sentir satisfacción de que el amigo, aunque ausente, prospere. A la inversa, del amor nace la tristeza, o por la ausencia del bien amado, o porque a quien queremos el bien está privado de su bien propio o sufre por algún mal. La caridad, en cambio, es el amor de Dios, cuyo bien es inmutable por ser Él la bondad suma. Además, por el hecho de ser amado está en quien lo ama por el más excelente de sus efectos, según lo que leemos en 1 Jn 4,16: “El que está en caridad permanece en Dios y Dios en él”. Por eso mismo, el gozo espiritual que tiene a Dios por objeto está causado por la caridad. (ST II-II, 29, 1)

Por otra parte, el Aquinate añade a esta reflexión que tal como Pablo lo expresa, el gozo es fruto de la caridad, pues, “el gozo no es una virtud distinta de la caridad, sino cierto acto y efecto de esta. Por esa razón se la considera entre los frutos, como se ve en el Apóstol en Gal 5,22” (ST II-II, 29, 4). Ahora bien, el hecho de vivir las virtudes teologales con gozo y espontaneidad no es sentimentalismo ingenuo, ni mucho menos una actitud evasiva frente a los problemas del mundo. Por el contrario, se trata de una convencida, consciente y auténtica actitud del creyente, que además es alentada por la comunidad. Es la actitud de profundo gozo que invita a los demás a creer esperando, esperar amando y amando ser feliz. Pues, quien ha permitido que las virtudes teologales transformen su pensamiento y su vida, puede expresar de forma convencida aquella petición que Pablo planteó a sus comunidades: “Estad siempre en el Señor; os lo repito, estad siempre alegres” (Flp 4,4).

Se trata, además, de la alegría y espontaneidad que incluso, como afirma Otto Hermann Pesch, es la marca del *ethos* cristiano, la cual constituye “una tradición unánime teológico-ética, empezando por la tradición moral de Jesús, y hasta por el mismo decálogo, y pasando por Pablo, Agustín, Tomás, Lutero y el concilio de Trento hasta nuestros días” (Pesch, 1992, p. 297). Es la marca del cristiano que le hace ser fuerte y valiente contra toda adversidad, pues bien sabemos que existen tiempos difíciles y tiempos

de cruz, y no obstante, a esta alegría espontánea nada ni nadie puede destruirla, ya que ella es

[...] alegría sobrenatural, que “se adapta y se transforma, y siempre permanece al menos como un brote de luz que nace de la certeza personal de ser infinitamente amado, más allá de todo”. Es una seguridad interior, una serenidad esperanzada que brinda una satisfacción espiritual incomprensible para los parámetros mundanos. (Francisco, 2018, n.º 125)

La humanidad actual no requiere tanto de manuales, listas, recetarios o predicaciones de normas moralizantes, ni mucho menos predicadores o mensajeros que sean predictores de castigo, desgracias o tristezas, por el contrario, necesita testigos gozosos del Evangelio y auténticos seguidores de Jesús, testigos alegres de Dios y profetas de esperanza, amantes del prójimo que está necesitado. Este es, por ejemplo, el fundamento principal de todos aquellos que, llamados y elegidos por Dios (especialmente los patriarcas, los profetas y los apóstoles), tuvieron palabras de vida para su pueblo. Esta es la actitud y marca del creyente que, además, le invita a ser: sereno, agradecido, a mantener un equilibrio entre actividad y pasividad, a vivir un cierto olvido de sí mismo, a ser de buen humor y, por supuesto, a ser alegre (Pesch, 1992, p. 299).

Por esta razón, como miembros de la Iglesia no nos debe bastar solamente con lamentarnos por el sufrimiento y dolor de los demás, o tal vez, según nuestras afinidades y gustos personales, con crear nuevos grupos y espacios de oración, muchos de los cuales, por cierto, terminan en una práctica y tendencia meramente emocional¹. Es necesario que seamos anunciadores gozosos del Evangelio que se nos ha compartido y que hoy conocemos². Y, en este sentido, para que tal propósito sea realizado con mayor claridad

1 En el contexto cristiano católico de Latinoamérica y el Caribe, esta práctica y tendencia meramente emocional de este tipo de grupos o movimientos puede percibirse de manera especial al interior de la mayoría de aquellos que hacen parte de la corriente o “nueva ola” carismática, denominada por ellos mismos “de sanación y liberación”.

2 Anunciar gozosamente el Evangelio a los demás tomando en cuenta de manera especial las diferentes realidades del mundo actual, por cierto, es un mensaje central y al mismo tiempo una invitación que el papa Francisco propone a todos los creyentes cristianos en su primera exhortación apostólica *Evangelii gaudium* (La alegría del Evangelio, 2013).

y certeza, necesitamos reflexiones teológicas y acciones virtuosas desde la fe, la esperanza y la caridad, que expresen directa y manifiestamente en sus contenidos que cualquier atentado contra la vida y dignidad del prójimo es también un atentado directo contra el Dios de la vida (Mt 25,31-45). Se hace necesario que nuestras comunidades cristianas, robustecidas por tales virtudes, den cuenta con su testimonio del Dios de Jesucristo, en quien creen, esperan y aman.

Referencias

- Benedicto XVI. (2005). *Carta encíclica Deus caritas est*, Vaticano: Vaticano. Recuperado de: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html
- Coleman, J. A. (1987). Valores y virtudes en las sociedades avanzadas modernas. *Concilium*, 211, 365-380.
- Concilio Vaticano II. (1967). *Documentos conciliares completos*. Madrid: FAX.
- Estrada, J. (2013). Lugar de la ciencia, la tecnología y la religión en la cultura emergente. *Pensamiento*, 69(261), 583-600.
- Fraling, B. (1993). Fe. En H. Rotter y G. Virt, *Nuevo diccionario de moral cristiana* (pp. 268-274). Barcelona: Herder.
- Francisco. (2013). *Exhortación apostólica Evangelii gaudium. El anuncio del Evangelio en el mundo actual*. Roma, 24 de noviembre.
- Francisco. (2017). *Audiencia General, miércoles 8 de febrero*. Recuperado de https://w2.vatican.va/content/francesco/es/audiencias/2017/documents/papa-francesco_20170208_udienza-generale.html
- Francisco. (2018). *Exhortación apostólica Gaudete et exsultate*. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html
- Gutiérrez, G. (2013). *La espiritualidad de la liberación. Escritos esenciales*. Maliaño (Cantabria): Sal Terrae.
- Lebret, L-J. (1967). *Dimensiones de la caridad*. Barcelona: Herder.
- MacIntyre, A. (2015). *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.
- Maritain, J. (1959). *El alcance de la razón*. Buenos Aires: Emecé.
- Martínez, F. (1997). *Teología fundamental: dar razón de la fe cristiana*. Salamanca: San Esteban.

- Martínez, J. L. (2002). Virtudes. En C. Floristan (dir.), *Nuevo diccionario de pastoral* (pp. 1584-1594). Madrid: San Pablo.
- Metz, J. B. (1973). Breve apología de la narración. *Concilium*, 85, 222-238.
- Pesch, O. H. (1992). *Tomás de Aquino, límite y grandeza de una teología medieval*. Barcelona: Herder.
- Pieper, J. (1976). *Las virtudes fundamentales*. Madrid: Rialp.
- Schillebeeckx, E. (1982). *Cristo y los cristianos, gracia y liberación*. Madrid: Cristiandad.
- Weinrich, H. (1973). Teología narrativa. *Concilium*, 85, 210-221.

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) óntica 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 óntico, 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.

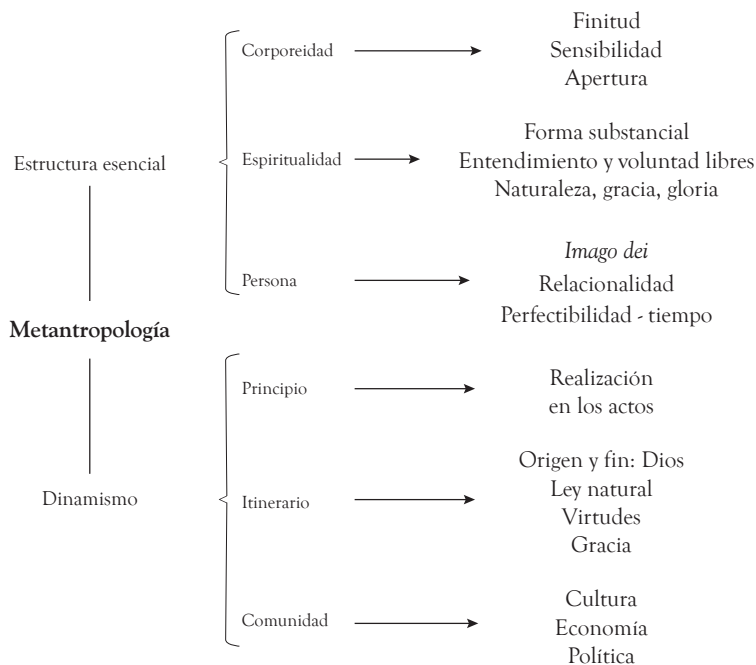


FIGURA 1. PROPUESTA METANTROPOLÓGICA DE LOBATO

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.corpusthomicum.org/snp4026.html>

Tomás de Aquino. (1954). *Collationes in decem praeceptis* (E. Alarcón, ed.). Pampilonae: Ad Universitatis Studiorum Navarrensis. Obtenido de <https://www.corpusthomicum.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.corpusthomicum.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.

CAPÍTULO 4

LA VIRTUD COMO BISAGRA ENTRE EL SEGUIMIENTO Y LA ESPIRITUALIDAD CRISTIANA

IVÁN FERNANDO MEJÍA CORREA, O.P.

En el panorama social actual pareciera que algunas palabras han desaparecido de la mentalidad de los seres humanos. Esto es lógico y aceptable porque las cosmovisiones cambian y los paradigmas históricos se transforman; sin embargo, algunos conceptos continúan vigentes en ciertos contextos. Este parece ser el caso del concepto de virtud, tan valorado en la tradición cristiana. En efecto, este vocablo ha sucumbido a una especie de eclipse, es decir, se tiende a opacar, así también lo ha identificado Abelardo Lobato, quien señala de la cultura contemporánea “tres olvidos radicales: *el olvido del alma, el olvido de la inteligencia y el olvido de la virtud*” (1997, p. 14). No obstante, la espiritualidad cristiana no puede renunciar a la virtud, pues la lleva inserta en su dinamismo espiritual. De hecho, la auténtica espiritualidad no se presenta en el aire, sino que germina en el actuar de las personas, razón por la cual en todos los seres humanos asume una manera ontológica de realizarse y de configurarlos.

Al respecto, vale la pena sondear etimológicamente el término *virtud* en tres planos: 1) general o lingüístico, y luego específico en los ámbitos 2) filosófico y 3) bíblico. En el primer sentido, constatamos cuando menos siete acepciones del término, precedente

Del latín *virtus, virtutis*, significa actividad o fuerza de las cosas para producir o causar sus efectos. Eficacia de una cosa para conservar o restablecer la salud corporal. Fuerza, vigor o valor. Poder o potestad

de obrar. Integridad de ánimo y bondad de vida. Disposición constante del alma para las acciones conformes a la ley moral. Acción virtuosa o recto modo de proceder. (DRAE, 2001, p. 2306)

De estas denotaciones se derivan expresiones como “virtuosismo: dominio de la técnica de un arte propio del virtuoso: *v. gr.*: artista que domina un instrumento; perfección en cualquier arte o técnica; habilidad o facilidad para superar dificultades y evitar consecuencias negativas” (RAE, 2001, p. 2306).

En el segundo sentido —más especializado—, José Ferrater Mora (2001) presenta un panorama sintético e histórico del concepto de virtud en el pensamiento filosófico, el autor parte de la cultura griega con Aristóteles y Platón; siguiendo luego la escuela estoica con Plotino; pasando al cristianismo con Agustín, Gregorio Magno y Tomás de Aquino, entre otros; de igual modo, presenta de la época moderna la visión de Maquiavelo, Kant y Nietzsche; para culminar con los aportes o perspectivas de las ciencias sociales contemporáneas. Como aspecto central aparece el sentido de virtud (*ἀρετή*) como fuerza que capacita y perfecciona la manera de ser (no solo moral) de la persona en cuanto hábito ejercido racionalmente.

En el sentido bíblico, el escriturista jesuita Xavier León-Dufour (1993) puntualiza que en la Biblia se mencionan numerosas virtudes como hábitos cuya adquisición perfeccionan al hombre. León-Dufour señala que “el hombre virtuoso en la Escritura es el que busca a Dios y, para alcanzarlo, sigue el camino que Dios mismo le traza: ‘andar con Dios’ (Gén 5,22-24; 6, 9)” (1993, p. 957). El autor realiza un rastreo bíblico, en el que muestra las grandes figuras en relación con la virtud, como Noé, Abraham, David, los profetas, Jesús y Pablo. Resalta que en el ámbito bíblico la virtud se comprende como fidelidad amorosa a la alianza, una vida justa y recta cuya fuente está en un corazón limpio gracias al Espíritu de Dios (Jer 31,33; Ez 36,26 y ss.; Is 11,2-5). Las virtudes griegas, luego cristianizadas como “virtudes morales cardinales” solo son mencionadas en Sab 8,7; mientras que las que tienen un papel protagónico son las relacionadas con la caridad, pues, en la perspectiva del Nuevo Testamento, “Jesucristo es el modelo por excelencia de la virtud: ‘manso y humilde de corazón’ (Mt 11,29) y del amor que lo conduce a dar su vida (Jn 15,13)” (León-Dufour, 1993, p. 959). De ese aspecto oblativo de Jesús, Pablo identifica a las virtudes teologales como fundamentales (1 Tes 1,3; Rom 5,1-5; Col 1,4 y ss.), pero reconoce que la principal es la caridad (1 Cor 13,13).

Ahora bien, el cristiano *asume* un modo metafísico de ser que deviene de la configuración con Cristo. Y esta conformación cristológica necesita plasmarse en la historia personal de cada uno y en la historia de la comunidad de los creyentes. A todas luces, el ser cristiano implica una vivencia con unas características propias, con un conjunto de virtudes que lo van cristificando; de ahí que la virtud sea un elemento esencial de toda espiritualidad cristiana. A su vez, esta espiritualidad desemboca y se plenifica en el seguimiento de Jesús. En consecuencia, en este capítulo se tratará de la inter y de la correlación seguimiento- espiritualidad, para mostrar a la vez cómo la virtud se convierte en una clave para poder seguir a Jesucristo dentro de una espiritualidad que asimile unas notas concretas para que los cristianos se realicen cabalmente en su vocación.

La virtud y el seguimiento de Jesucristo

El Concilio Ecuménico Vaticano II ha insistido en el llamado del Señor a todos los fieles “a la perfección de aquella santidad con la que es perfecto el mismo Padre” (1965a, p. 11). El modelo de la realización plena de esta vocación está en Jesús, quien muestra el mismo rostro del Padre (cf. Jn 14, 9). “Toda la tradición patristica concibe la santificación y la divinización del hombre como *obra* del Espíritu” (Mateo, 2005, p. 275), por cuya gracia y unidad el hombre se configura con Cristo, es decir, el ser humano experimenta la cristificación. De ahí que la santidad consiste en dejarse *cristificar*, es decir, que los sentimientos, actitudes y convicciones profundas de Cristo penetren en el ser de la persona, quien logra así la vocación a la santidad. Efectivamente, la cristificación “consiste en seguir e imitar a Cristo hasta llegar a la plena identificación con Él [...], significa la configuración fundamental de la vida espiritual como seguimiento-imitación de Cristo, que es común a toda ulterior determinación de espiritualidad cristiana” (Belda, 2006, p. 116).

Como lo dice el Evangelio de Juan, Jesucristo es el camino, la verdad y la vida. Es el camino porque Él desde una perspectiva cristiana “[...] es el único Camino para llegar al Padre, porque es el único Mediador” (Belda, 2006, p. 117). En efecto, Jesucristo, al ser el camino, propone unos criterios de vida, unas maneras de pensar y de relacionarse con Dios, con los hombres y con la creatura en general. En virtud de este comportamiento está mostrando que su estilo de vida introduce el orden perdido por el pecado. De

hecho, el pecado fracturó la relación del hombre con Dios y con su entorno. De ahí que ese camino que propone Jesucristo nos conduce a reconstruir esa relación lesionada por culpa del hombre. Pero también Él nos invita a vivir la verdad. Una verdad que revela la realidad de las cosas y las muestra en su justo medio. En consecuencia, “Jesucristo no es solo el Camino; es también la Verdad plena y absoluta” (Belda, 2006, p. 118).

La verdad en Cristo se convierte en un eje de comportamiento: Él es el veraz, y la verdad en Él se presenta de una manera estable. Por consiguiente, la verdad se convierte en una virtud en cuanto es cualidad permanente. De allí se deriva el llamado para todo el género humano a buscar el hábito de la verdad en la vida misma. Por lo tanto, la verdad tiene una función transversal en la vida cristiana.

En la actualidad, la verdad se hace indispensable frente a un mundo donde la desinformación y la falsedad están al orden del día, ejemplo de esto son las famosas *fake news*. Se dice que estamos en la era de la “posverdad”, “distorsión deliberada de una realidad, que manipula creencias y emociones con el fin de influir en la opinión pública y en actitudes sociales” (RAE, 2018), un concepto que ya hace parte del vocabulario cotidiano de muchos hombres y mujeres. Esta realidad puede llevar a una renuncia de la verdad. Sin embargo, si no hay verdad, entonces estamos dando razón a aquellas filosofías que postulan el relativismo como la única manera de ser y de existir. Estas corrientes tienen su origen en el agnosticismo, que “es la renuncia a la búsqueda de sentido y, por ello, es a la vez, un irracionalismo, un nihilismo, un materialismo, una teoría apolítica y amoral” (Corazón, 1997, p. 97).

De acuerdo con lo anterior, la propuesta de imitar a Cristo por medio de la configuración de un cúmulo de virtudes que nos hacen cristianos no tendría razón de ser. Pues seguir a Cristo es una opción de vida estable que se hace posible a través de la encarnación de las virtudes en la persona. Aunque se considera estable no es estático, pues se va perfeccionando día tras día en la consecución actual de la opción fundamental: el seguimiento de Cristo.

Desde luego, hoy más que nunca la invitación a la santidad y a la configuración con Cristo adquiere gran realismo. Cristo se le presenta a los hombres y mujeres como un modelo a seguir, pero seguirlo exige, por parte de los “hombres de buena voluntad” (Lc 2,14), asumir las virtudes cristianas como eje de comportamiento, ya que tal seguimiento de Cristo no acontece de manera abstracta, sino de modo encarnado, en una realidad histórica. La persona, en medio de esta realidad histórica, está capacitada por un conjunto

de virtudes que otorgan sentido a su quehacer humano. Esto es así porque las virtudes determinan una manera de ser y de existir patente en la vida. Así se distingue la vida laboriosa de una vida muelle.

Actualmente, la virtud de la verdad toca a los corazones de muchos hombres y mujeres que quieren ser consecuentes con su estado de vida, y saben que la mentira y el engaño no corresponden a lo que debe ser. Este llamado está orientado en el camino de Cristo, constituido por la verdad, para tener vida en sentido pleno. Una vida perfeccionada en la práctica de las virtudes correspondientes al ejemplo de Cristo engendra en sí una espiritualidad de talante cristiano. Así, la vida *virtuosa*, como segunda naturaleza, configura al creyente tanto externa como internamente, gracias a lo cual establece una coherencia de vida entre lo que se piensa, se quiere, se dice y se vive.

Por tanto, una vida virtuosa significa un estado de plenitud, no una vida meramente material, sino que conjuga todos los aspectos de la persona. En Latinoamérica y el Caribe, “nuestros pueblos no quieren andar por sombras de muerte; tienen sed de vida y felicidad en Cristo. Lo buscan como fuente de vida” (Aparecida, 2007, n.º 350). Cristo se presenta como la fuente cuya experiencia transforma la vida de los creyentes, lo que establece una opción vital a partir de su ejemplo, donde las virtudes se vuelven inherentes y se transforman en espiritualidad.

La virtud y la gracia: el origen del seguimiento

El seguimiento de Cristo es la invitación que nos hace Dios, que implica el favor de Dios, pues es Él quien nos llama a seguir su ejemplo. Este seguimiento se provoca por gracia, pues esta nos capacita para actuar. Esta gracia es

ante todo y principalmente el don del Espíritu que nos justifica y santifica (CEC). La inhabitación del Espíritu Santo en el alma debe tener un efecto interior, algún “cambio”, para que sea real su presencia. A ese cambio le llamamos gracia santificante. (Lorda, 2004, p. 204)

De ahí que el seguimiento implique una asistencia permanente de Dios. De hecho, sin la fuerza de Dios el ser humano no puede hacer nada (cf. Jn 15,5), es Dios quien toma la iniciativa, como se ve siempre en la historia de la salvación.

Ahora bien, la gracia capacita al ser humano para actuar. Dicha gracia no solamente sana, sino que eleva al hombre a la consecución del supremo Bien. En otras palabras, sucede que la gracia cualifica y plenifica el actuar humano, por eso esta no es un aditamento, sino que es una cualidad y, en esa medida, es el fundamento de las virtudes que le dan la razón de ser al seguimiento mismo de Cristo:

La misma naturaleza humana es transformada y elevada, de tal modo que, conducida por el Espíritu Santo, puede lo que antes no podía, pero sin perder nada de lo que tenía, sino, al contrario, usando las capacidades naturales que ya tenía (la inteligencia, la voluntad, la sensibilidad). La gracia no destruye ni sustituye la naturaleza, sino que la eleva, pero la naturaleza no desaparece. El hombre cree en Dios con su inteligencia y lo ama con su voluntad. Pero la inteligencia ha recibido la luz de la fe, y la voluntad, el impulso de la caridad y el horizonte de la esperanza. (Lorda, 2004, p. 205)

La gracia posibilita ese encuentro con Cristo, abre el corazón de los hombres a ese diálogo permanente con Él, que implica una relación de un *yo* y un *tú*. De ahí que el seguimiento de Cristo constituya una categoría dinámica que implica un encuentro y una relación: Dios que por medio de Jesucristo quiere encontrar al hombre, y el hombre que por su estructura ontológica está abierto a esa llamada permanente de Dios.

Asimismo, en la vivencia de las bienaventuranzas se encuentra la conjunción de la virtud —como respuesta del hombre— y la gracia de Dios. Esto es así en cuanto que

el carácter profético de las bienaventuranzas conlleva también la imposibilidad de ser vividas sin la presencia del Espíritu Santo, porque superan el esfuerzo humano. Suponen los dones de sabiduría y de fortaleza, y la delicadeza del amor que el espíritu proporciona. (Galilea, 1985, p. 92)

Sin embargo, requieren de la entrega o compromiso en el seguimiento de Cristo, de ahí que resulte necesaria la práctica de la virtud para disponer al cristiano a su perfeccionamiento en la gracia.

En consecuencia, categorías como *seguimiento* y *virtud* no se contraponen, sino que expresan la realidad de la gracia que, por una parte, es iniciativa, y por otra, es respuesta. Es allí donde se conjuga simbióticamente el binomio gracia y libertad, y se evidencia cómo esta articulación obedece al misterio de Dios y del hombre, de manera que urge describirlo con distintos lenguajes que no se contraponen, antes bien se complementan. De ahí la necesidad de seguir hablando en términos metafísicos y personalistas a la vez.

No obstante, algunos autores, como José María Castillo, ven con malos ojos la vivencia de la *virtud* en cuanto ella desplaza el concepto fundamental de los Evangelios: el “Reino de Dios”:

[...] Los creyentes llegaron a persuadirse de que su fe en Jesús y el seguimiento de su mensaje se tenían que vivir practicando la *virtud* lo mejor posible. El hecho es que se dejó de hablar del Reino de Dios y toda la vida cristiana se centró en el proyecto de la perfección o santificación, mediante la adquisición y el crecimiento de las virtudes. (Castillo, 1999, pp. 364-365)

Según Castillo, el desplazamiento del Reino de Dios por la vivencia de la *virtud* acarreó consecuencias negativas como el del realce de la subjetividad y, en esa medida,

[...] desde el momento en que el interés y las preocupaciones del individuo se centran en la virtud [...] desde ese momento el interés y las preocupaciones se concentran en el propio sujeto: en su santificación, su progreso espiritual, su propia conducta, su propia conciencia, para expresar (con “dignidad”) esta concentración del sujeto en sí mismo ha consistido en designar ese proceso con el título de “perfección” de la vida espiritual. (Castillo, 1999, pp. 365-366)

El problema, según Castillo (1999), es que esta interpretación de la virtud conduce a encerrarse en el egoísmo y esto es todo lo contrario a la lógica del Reino, que implica una apertura a los demás. Si bien es cierto que en algunos momentos de la historia esto se pudo presentar en algunas comunidades cristianas, también es cierto que:

La gracia purifica, esclarece y eleva las virtudes naturales. Estas virtudes humanas predisponen al encuentro con Cristo. [...] Ese río de agua viva, de gracia, penetra las realidades humanas y las eleva: lo natural bueno es vivificado y convertido en camino hacia Dios. El trabajo, el matrimonio, la alegría, la paciencia, la cordialidad con los demás, la serenidad, la comprensión, el respeto, la honradez, adquieren consistencia y se hacen camino hacia Dios. Lo humano —sin dejar de ser humano— se convierte en divino. Las realidades terrenas y las cosas nobles de este mundo tienen un valor divino, sirven para que el hombre se acerque a Dios y las realidades de este mundo sean santificadas y den gloria a Dios. (Fernández, 2016, p. 39)

Por otra parte, en vez de plantearse una contraposición entre la *virtud* y las exigencias del Reino, debemos ver que

el aprecio por *la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza* es uno de los grandes tesoros que hemos heredado de la experiencia humana de todos los tiempos y de la reflexión filosófica de todas las culturas. Se podría decir que en esa estima primordial hacia esas actitudes se encuentra el ideal de persona y de sociedad que la especie humana ha ido descubriendo en su larga peripezia. Siguiendo esas pautas, la persona puede ser calificada como buena y la sociedad alcanza el ideal ético que humaniza. (Flecha, 2002, p. 284)

Por consiguiente, es allí donde la *virtud* se convierte en el mecanismo que hace posible que la gracia transforme —hasta divinizarlos— a los hombres. Por eso, las acciones virtuosas, por una parte, hacen que la gracia sea efectiva, y por otra, van disponiendo a los hombres a acoger el seguimiento de Cristo; en vez de hacerlo dificultoso, incentivan que la respuesta a Cristo se dé con más facilidad, pues si esto se produce es en virtud de la gracia del mismo Cristo.

De lo que se trata, entonces, es de mostrar que sí se puede hablar de un seguimiento de Jesucristo que se da por gracia y es respondido por el hombre, cuando contribuyen a fundamentarlo *virtudes* que le dan estabilidad. Indudablemente, sin esa vivencia basilar de las *virtudes* no se puede hablar de un seguimiento real:

Las virtudes nos permiten amar lo que es verdaderamente digno de amor: el bien verdadero. Esto evita que el discurso sobre las virtudes caiga en el subjetivismo del gusto arbitrario, o en el relativismo histórico de las diversas culturas y contextos sociales. (Melina, Noriega y Pérez, 2001, p. 397)

Las virtudes exigidas por el seguimiento

El fiel seguimiento de Jesucristo implica poner en marcha una serie de *virtudes* que van configurando el quehacer del creyente. En efecto, desde la tradición cristiana se han identificado categorías como las virtudes cardinales o morales y las teologales. En su conjunto, las siete virtudes configuran la espiritualidad apropiada para el seguimiento de Cristo, en cuanto que el creyente —por la fe, la esperanza y la caridad—, encauza su vida en justicia y prudencia, respaldado por la moderación y la fortaleza ante las dificultades propias de la vida.

Esta vivencia de las virtudes —sobre todo de las teologales— engendra una manera de ser, es decir, una espiritualidad que se encarna en la historia. Por eso,

lejos de un “espiritualismo” vacío, la espiritualidad cristiana no puede descuidar las formas éticas de la responsabilidad, la realización del bien en la vida concreta, el ejercicio individual y comunitario de las virtudes y su proyección social y política. [...] Esto supone el paso de una fe proclamada a una fe vivida, de una fe pensada a una fe encarnada en la historia. Vivir lo que se cree, y *por* y *para* lo que se cree. Lo cual exige una espiritualidad más cristocéntrica y experiencial, menos devocional y “evanescente”, anclada en los grandes principios y acontecimientos de la Revelación. (García, 2015, p. 54)

Además, el seguimiento de Cristo implica una serie de virtudes que edifican al hombre. En esa medida, si miramos la vida de Jesucristo y de las primeras comunidades cristianas se observan virtudes tales como: afabilidad, alegría, amistad, audacia, benevolencia, confianza, desprendimiento, fidelidad,

generosidad, gratitud, honradez, humildad, magnanimidad, mansedumbre, compasión, pudor, entre otras. Estas virtudes fundamentan el seguimiento en clave cristiana. En consecuencia,

es la práctica de Jesús, quien nos enseña a relacionarnos con los demás en la fraternidad y en el amor, quien nos enseña a testimoniar y luchar por la verdad y la justicia; quien da sentido a la opción por los pobres y sufrientes y al amor de los enemigos; quien nos enseña el valor de la cruz, de la pobreza y la humildad; quien nos enseña cómo ser fieles en los compromisos humanos y cristianos. (Galilea, 1985, p. 74)

Esto significa que cuando vivimos la opción por los más desfavorecidos, cuando encarnamos la actitud de la humildad y luchamos por la justicia social, estamos reproduciendo el seguimiento de Jesucristo, pero todo esto se vive cuando se le da cabida a la gracia por medio de la vivencia de las virtudes, conscientes de que el seguimiento no se da en abstracto, sino que se encarna en realidades particulares, específicas. Julio Martínez (2011) señala que “la experiencia moral se inserta en la realidad trinitaria, donde el seguimiento de Cristo adquiere toda su centralidad” (p. 163) en el dinamismo del amor, que, al conducir necesariamente a una relación interpersonal en un contexto específico genera comunión e introduce a la persona a la vivencia de “las *virtudes de Cristo*: mediante el Espíritu, el obrar de Jesús penetra en lo más íntimo del hombre y lo conduce hacia la excelencia en el obrar” (Martínez, 2011, p. 163).

La encarnación de la virtud en los santos

Jesucristo ha sido el dechado y punto de referencia para muchos hombres y mujeres a través de la historia. A decir verdad, desde los primeros años de la era cristiana hubo personas que conformaron la vocación cristiana, un ideal que imponía conversión y santidad, es decir, una renuncia a todo aquello que iba contra la lógica de Jesús y que implicaba una confesión en su persona.

De hecho, la misma conversión al cristianismo significaba, en un ambiente marcadamente hostil, un elevado afán de santidad y un ejercicio heroico de las virtudes; se hacía así realidad práctica la identificación entre

los términos “cristiano” y “santo” que encontramos ya presente en la sagrada Escritura (Sesé, 2005, p. 22).

Ahora bien, esta vida virtuosa se llevaba a cabo en la cotidianidad ordinaria de todo ser humano, pero era enmarcada en algunas acciones virtuosas que destacaban a los cristianos entre el común del pueblo (cf. Carta a Diogneto). En estos primeros años sobresalieron los ascetas y las vírgenes, pero tuvieron especial impacto en la comunidad los mártires o testigos hasta la sangre, quienes con su testimonio sirvieron de ejemplo para muchas comunidades de cristianos. Detrás de estos mártires se escondieron un cúmulo de virtudes heroicas, que fueron dignas de imitar. De hecho, la vida de estos mártires inspiró en muchas personas el ideal de santidad o perfección. Estos hombres encarnaron en su historia particular una serie de virtudes que configuraron toda su vida con insospechado “valor agregado”. Recordemos que Dios, al encarnarse, asumió todo lo bueno que había en el hombre. En esa medida, estos hombres y mujeres que ejercieron aquellas *virtudes* incoadas antes en ellos asumieron las virtudes cardinales y, por la gracia que provenía de Cristo —en virtud de las mencionadas tres virtudes teologales—, fueron encarnadas desde una perspectiva de Jesucristo, conscientes de que —según el Aquinate— “la gracia no destruye la naturaleza” (ST I, 1, 8, ad. 2).

La *neopaideia* cristiana de la virtud

La pedagogía del testimonio

A juzgar por los santos, una vida *virtuosa* se convierte en un permanente testimonio. A todas luces, es a través del testimonio que los seres humanos muestran las convicciones profundas de su ser. Y ese testimonio (Fernández, 2016) está fundamentado en un cúmulo de *virtudes* tales como la fortaleza, la generosidad, la gratitud, la honradez, la humildad, la interioridad, la justicia, la mansedumbre, el orden, entre otras, que van configurando el actuar de la persona y le van dando coherencia, y por ende, credibilidad a su testimonio. En consecuencia, la vivencia de las *virtudes* —como cualidades estables y entrañables en una persona— va dejando huellas hasta trascender la historia.

En particular, “en la educación de las *virtudes morales* es muy importante el ejemplo del maestro, mucho más eficaz que el adoctrinamiento teórico”

(Martínez, 2004, p. 124). Si bien en la educación de la vida sobrenatural el agente propio es Dios como fuente, se requiere la mediación de otro para progresar en el conocimiento y la relación de amistad auténtica con el Dios Uni-trino revelado en Jesucristo. De ahí que como mediaciones para el crecimiento en la madurez de la vida espiritual se requiere “de los signos sensibles [sacramentos], de especies creadas, las de la Iglesia, y las de la Humanidad de Cristo” (Martínez, 2004, p. 154). De esta forma, el testimonio de la Iglesia —como continuadora de la obra de Cristo— es fundamental en la *conformación* de la *virtud* para la vida espiritual y el seguimiento de Cristo.

La historia es ese lugar donde los hombres se realizan como personas, al formar comunidades y forjar la cultura con valores y aptitudes que ayudan a que los hombres se realicen como seres humanos. La *virtud* desempeña un papel fundamental porque ayuda a que las comunidades vayan creciendo. Al respecto, conviene puntualizar una especie de “salto epistemológico”, usando la expresión de Gaston Bachelard (2000), entre los términos “valor” y “virtud”, no pocas veces usados indistinta y equívocamente. La *virtud* es un simple *valor* introyectado o internalizado que se convierte en *hábito*, según Max Scheler (2001), Carlos Díaz Hernández (2002) y Adela Cortina (1995, 1998). Y, en el ámbito latinoamericano, Germán Marquínez Argote y Luis José González Álvarez (1991).

Los hombres y mujeres que entran por el camino de la *virtud* dejan huella en la historia de otras personas, se convierten en referentes y en muchas ocasiones en animadores de comunidades. Por eso la vida virtuosa se convierte en un camino pedagógico, de crecimiento. La *virtud* es dinámica, siempre está en constante movimiento, pues el hombre y la mujer están en constante transformación y crecimiento. El testimonio es educativo, siembra comportamientos que se deben seguir. Los hombres se mueven más por los testimonios que por las palabras. Sin embargo, eso supone para las personas virtuosas un ejercicio constante, que los antiguos llamaban una vivencia ascética que prepara y dispone cada vez más para el encuentro místico, mistagógico con Dios y el hermano. No se trata aquí de un pelagianismo larvado porque —como lo ha evidenciado la historia de la espiritualidad— todo acto bueno ha sido inspirado por el Espíritu Santo. La bondad de los actos proviene de Dios, por lo cual es loable aseverar que donde existe bondad y verdad subyace el Espíritu de Dios.

La Iglesia, hoy más que nunca, apela al testimonio, pero esto significa que “el testigo no es solo aquel que anuncia el testimonio, sino quien se

compromete en aquello que atestigua a partir de una fuerza interior que le mueve a declarar” (Pié-Ninot, 2016, p. 353). Por eso, el Concilio Vaticano II remarca la obligación de los fieles cristianos a “manifestar con el ejemplo de su vida y el testimonio de la palabra el hombre nuevo del que se revistieron por el bautismo” (1965c, p. 11), es decir, vincula a la gracia del Espíritu Santo la capacidad del buen obrar, de la acción acorde y digna del cristiano.

Esa fuerza interior viene dada por una vida virtuosa que ha forjado esas convicciones profundas en las personas. Los grandes testigos son aquellos que interpelan al común de la comunidad, son personas que han vivido una experiencia profunda que los ha cambiado, una experiencia que ha configurado una manera de ser.

El gran testigo del Padre es Jesucristo, Él “ofrece el Reino, realiza sus signos, exige conversión, crea comunidad. [...] Lo que Jesús anuncia en su mensaje se refleja en sus acciones, lo que dice en su Palabra se actualiza en su conducta” (Pikaza, 1981, p. 356). Jesucristo fue el gran Testigo del Padre, y por ello su conducta estuvo sustentada en acciones estables, es decir, virtuosas, que impactaron su ambiente vital.

El Señor Jesús les dio ejemplo a sus primeros discípulos y estos, a su vez, por su testimonio y vida virtuosa mostraron que un verdadero seguimiento de Cristo consiste en llevar una vida *virtuosa* sustentada por la gracia. Es la gracia la que ayuda a vivir de una manera estable el seguimiento de Cristo.

El testimonio en modelos personales y comunitarios de virtud

El seguimiento de Cristo se expresa en una espiritualidad, es decir, en una manera de ser, además de aportar los criterios para entrar en el camino de la *crisificación*, al ofrecer modelos virtuosos, en este caso las vidas de los santos. Ellos han sido hasta hoy, con creces, los referentes para el actuar virtuoso, y todos sus rasgos característicos nos manifiestan que hoy es viable ser virtuoso. Tal fue el caso de Santo Domingo de Guzmán que:

tuvo la dicha de aprender estas virtudes humanas en el regazo materno. Y a fe que las asimiló en profundidad, porque, si algo destaca en la vida de Domingo es precisamente su fina sensibilidad y su capacidad de compasión y misericordia. Domingo tiene una gran capacidad de salir de sí mismo y colocarse en el punto y en la situación del prójimo y sintonizar espontáneamente con su necesidad y su dolor,

o también con su alegría. Esto es originariamente la compasión: salida de sí mismo y sintonía con la situación del prójimo. Y solo puede salir de sí mismo al encuentro del hermano aquel que ha logrado superar el innato egocentrismo que caracteriza el ser humano, hasta entender que el propio yo no es el centro del universo, sino un punto importante que crece en importancia y se enriquece a medida que se vuelca hacia una comunicación. (Martínez, 1987, p. 118)

Como se observa, Domingo de Guzmán hizo posible el seguimiento de Cristo viviendo en carne propia uno de sus rasgos fundamentales: la compasión. A partir de esta virtud desarrollada y vivida, De Guzmán iluminó a la Iglesia entera e inspiró a su familia religiosa. Otro emblemático ejemplo fue la vida de Tomás de Aquino, para quien:

todo lo que ve unido a un bien espiritual, como la ciencia, no puede ser objeto de tráfico (ST 100, 3, ad. 3). No niega la importancia de la contemplación de la verdad, pero está convencido de que “es mejor contemplarla y al mismo tiempo transmitirla” (ST II-II, 188, 6; 109, 1, ad. 1). Por eso, se puso a la escucha de todas las escuelas teológicas y filosóficas conocidas. [...] La búsqueda de la verdad, que es siempre la verdad del cristianismo, es el objetivo de su vida. Pero en esta tarea pone en movimiento todos los recursos humanos. (Celda, 1999, p. 24)

El Aquinate le apostó a buscar la verdad a toda costa; de hecho, su vida entera fue la búsqueda de aquellas opiniones que engendran la veracidad, todo esto debido a que en su interioridad cultivó la virtud de la verdad, que conlleva otras virtudes que le ayudaron a vivir el seguimiento de Cristo.

En nuestro continente no ha dejado de sorprender la audacia y la fortaleza de Óscar Arnulfo Romero —arzobispo de San Salvador, declarado santo por el papa Francisco, junto con el papa del Concilio, Pablo VI—, quien con su predicación protestó contra la injusticia de su país, y con su testimonio articuló su fe con el compromiso social:

Romero habló de los pobres que —decía Cristo— eran bienaventurados. Leyó parte de su discurso en Lovaina. La Iglesia vivía en la polis, en la ciudad, es decir, en el mundo; y en El Salvador había un

mundo de pobres. Tenía que encarnarse entre ellos, como el mismo Salvador, y proclamarles la Buena Noticia. Tenía que defenderlos y compartir su persecución. A partir de su experiencia con los pobres, la Iglesia estaba comprendiendo mejor qué es el pecado, cuyo fruto es la muerte: “La muerte de salvadoreños, la rápida muerte de represión o la lenta muerte de la opresión estructural”. El misterio de la pobreza, prosiguió Romero, había enseñado también a la Iglesia a entender mejor la Redención realizada por Cristo. [...] La pobreza es también una llamada a la Iglesia misma: “Porque todo el que denuncia las injusticias, está dispuesto también a ser denunciado, y si la Iglesia denuncia las injusticias, está dispuesta también a escuchar que se la denuncie y está obligada a convertirse. Y los pobres son el grito constante que denuncia no solo la injusticia social, sino también la poca generosidad de nuestra propia Iglesia”. (Brockman, 2016, p. 374)

En suma, es así que en todos los santos se observa cómo han conjugado los dones del Espíritu Santo, las virtudes infusas y las humanas. Por ejemplo, en ellos son visibles las virtudes cardinales de la prudencia, que les enseña a decidir y ordenar su conducta en los casos particulares; la justicia, que les permite establecer una verdadera relación con Dios y con el prójimo; la fortaleza, que los ayuda a enfrentar las adversidades de la vida, resistiendo y acometiendo; la templanza, que les aporta moderación en los placeres de la vida y les permite el dominio de su propia personalidad. A su vez, las vidas de estos santos han estado asistidas por las virtudes teologales que los ayudan a dirigirse a Dios, ya que el objeto formal de estas virtudes sobrenaturales es Dios, y estas, a su vez, están cobijadas por los siete imprescindibles dones del Espíritu Santo: sabiduría, inteligencia, ciencia, consejo, fortaleza, piedad y temor de Dios.

En esa medida, los santos de todas las épocas y latitudes han podido emprender el seguimiento de Cristo merced a la gracia de Él mismo, quien ilumina su entendimiento y mueve su voluntad a la consecución del bien. De ahí que todos ellos obtengan una vida *virtuosa* que potencia la vivencia de la misma gracia. En otras palabras, las virtudes humanas, las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo constituyen el trípode que posibilita la concreción de la vida de la gracia, conscientes de que todo ha sido inspirado por la misma gracia. Por eso, indiscutiblemente —salvo por un influjo marcadamente luterano— no es plausible contraponer el seguimiento de

Jesucristo y la vivencia de las virtudes, so pena de contradecir con flagran-
cia la consigna paulina: “Hechura suya somos: creados en Cristo Jesús, en
orden a las buenas obras [cabe leerse virtudes]. Que de antemano dispuso
Dios que practicáramos” (Ef 2,10).

Por otra parte, estos santos han sido miembros de una comunidad cre-
yente y se han configurado en un medio social específico, en el que han
tejido relaciones interpersonales en contacto con el entorno, a partir de una
aquilatada y virtuosa (vale decir virtuosista, según la acepción inicial de este
capítulo) relación con Dios a través de Cristo.

[L]a comunidad es el lugar teológico por excelencia, donde se llega
a alcanzar la experiencia de Dios con más plenitud, y donde se ve-
rifica con mayor abundancia la manifestación del Espíritu con sus
múltiples dones. San Pablo revela en sus cartas hasta qué punto bu-
llían las manifestaciones del Espíritu de Jesús entre los que se reu-
nían en su Nombre. [...] Aquel rico era animado a compartir sus
bienes con los demás e iba a casa resuelto a dar con generosidad
para subvenir a los pobres de la comunidad. Aquellos otros familia-
res que habían perdido a un ser querido retornaban a sus casas con
una gran serenidad y consuelo; aquel que había llegado a la comu-
nidad desde una vida degradada, y sentía de nuevo los guiños de la
vida mundana y estaba titubeante, sale del encuentro con sus her-
manos en la fe animoso y resuelto a completar su muerte pascual.
(Alaiz, 2010, p. 99)

Es en la comunidad (*koinonía*) donde se manifiesta el Espíritu de Cristo, en
las virtudes, los dones y carismas de cada uno de los miembros. De ahí que
es en la comunidad el lugar por excelencia donde se vive el seguimiento
de Cristo y donde se plenifica la espiritualidad cristiana con doce frutos
del Espíritu Santo como: caridad, gozo, paz, paciencia, magnanimidad,
bondad, benignidad, mansedumbre, fidelidad, modestia, continencia y cas-
tidad (Gál 5,22-23).

La comunidad cristiana primitiva estaba animada por virtudes al servi-
cio de la misma comunidad, en las que predominaba el espíritu eclesial sobre
lo eclesiástico, distinción clave de la que adolecemos en la actualidad. Estas
virtudes eran propias de hombres y mujeres que encarnaban y transparen-
taban el ideal de santidad. Fue así que

los primeros cristianos destacaban, pues, por la unión entre esta vida ordinaria, profundamente humana, normal, y los aspectos más espirituales, divinos: esto es lo que provocaban las famosas aparentes paradojas en su comportamiento, tan bien descritas por la Epístola a Diogneto. Esa unidad brotaba de la íntima realidad de la vida cristiana: así como Jesucristo es perfecto Dios y perfecto Hombre, en unidad de Persona, la participación de sus discípulos en su vida divina no hace sino reforzar su normal condición humana. (Sesé, 2005, p. 30)

Esto muestra con plenitud que los santos han encarnado una serie de virtudes que les han permitido vivir en medio de una comunidad sujeta a sus problemáticas cotidianas, a los avatares de la historia y a sus circunstancias particulares, generalmente dificultosas e incluso insoportables. Por lo mismo, los santos desarrollaron una serie de disposiciones para enfrentar estas realidades (resiliencia extrema de índole espiritual), de modo que fungieron como líderes y promotores de la vida virtuosa para su comunidad.

En consecuencia, las comunidades cristianas con sus relatos, dinámicas, problemáticas, “esperanzas y gozos” (Concilio Vaticano II, 1965b) constituyen el hábitat donde los creyentes deben realizarse mediante el seguimiento pleno de Cristo. Se trata de un seguimiento que adquiere implicaciones personales y comunitarias, que a su vez enmarcan una manera de ser, cuyo fruto maduro es una actitud o postura ética en un determinado momento histórico que se convierte en *kairós* o momento salvífico y liberador.

Conclusión

De acuerdo con el análisis propuesto en este capítulo, la virtud —profundizada y asumida— ofrece un horizonte de comprensión del seguimiento de Jesucristo y nos capacita para refrendar y animar una espiritualidad en clave cristiana. Siguiendo el ejemplo de los testimonios de los santos en el ejercicio de la virtud, se abre el camino de realización histórica y contextual también para el tiempo actual. Solo en comunidad se constituye una espiritualidad de la virtud en el seguimiento de Cristo, lo que muestra la importancia y urgencia de la educación conjunta de esta. Es decir, solo como comunidad se crece en la virtud mediante el camino del seguimiento. Por tanto, la

comunidad eclesial emerge como el lugar privilegiado para el desarrollo de la espiritualidad de la virtud en el seguimiento de Cristo.

Desde luego, la virtud debe estar centrada en el primado que proviene de Dios, por lo cual esta es un medio vital, imprescindible, una suerte de ADN cristiano a partir del cual se desarrolla el organismo espiritual animado por el amor; en otras palabras, el amor de Dios se concretiza en una vida virtuosa, en cuya atmósfera primigenia y primordial está la práctica de la caridad. Esto se presenta así en cuanto que para el cristiano la caridad es la forma de las virtudes, es decir, por la caridad las virtudes adquieren su sentido y cualificación. Así lo entendieron los primeros cristianos al expresar que la principal de las virtudes es la caridad. De esta manera, el seguimiento de Cristo cobra sentido en el amor hecho virtud.

Referencias

- A Diogneto. (2000). *A Diogneto*. En J. J. Ayán (ed.), *Padres apostólicos* (pp. 531-574). Madrid: Ciudad Nueva.
- Alaiz, A. (2010). *De extraños a hermanos: la comunidad cristiana*. Madrid: Covarrubias.
- Bachelard, G. (2000). *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. Buenos Aires: Argos.
- Belda, M. (2006). *Guiados por el Espíritu de Dios. Curso de teología espiritual*. Madrid: Pelicano.
- Brockman, J. R. (2016). *Monseñor Romero: la biografía del mártir de América*. Santander: Sal Terrae.
- Castillo, J. M. (1999). *El Reino de Dios: por la vida y la dignidad de los seres humanos*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Celada Luego, G. (1999). *Tomás de Aquino, testigo y maestro de la fe*. Salamanca: San Esteban.
- Concilio Vaticano II. (1965a). *Ad Gentes*. Roma: Libreria Editrice Vaticana.
- Concilio Vaticano II. (1965b). *Gaudium et Spes*. Roma: Libreria Editrice Vaticana.
- Concilio Vaticano II. (1965c). *Lumen Gentium*. Roma: Libreria Editrice Vaticana.
- Corazón González, R. (1997). *Agnosticismo: raíces, actitudes y consecuencias*. Pamplona: Universidad de Navarra.

- Cortina, A. (1995). *Ética civil y religión*. Madrid: PPC.
- Cortina, A. (1998). *El mundo de los valores*. Bogotá: El Búho.
- Díaz Hernández, C. (2002). *Diez palabras clave para educar en valores* (19ª ed.). Salamanca: Kadmos.
- Fernández Carvajal, F. (2016). “*Pasó haciendo el bien*”: *las virtudes humanas y la imitación de Jesucristo*. Madrid: Palabra.
- Ferrater Mora, J. (2001). *Diccionario de filosofía* (t. IV). Barcelona: Ariel.
- Flecha Andrés, J. R. (2002). *Vida cristiana, vida teologal: para una moral de la virtud*. Salamanca: Secretariado Trinitario.
- Galilea, S. (1985). *El camino de la espiritualidad*. Bogotá: Paulinas.
- García, J. M. (2015). *Manual de teología espiritual. Epistemología e interdisciplinariedad*. Salamanca: Sígueme.
- Léon-Dufour, X. (1993). *Vocabulario de teología bíblica*. Barcelona: Herder.
- Lobato, A. (1997). *Dignidad y aventura humana*. Salamanca, Madrid: San Esteban, Edibesa.
- Lorda, J. L. (2004). *La gracia de Dios*. Madrid: Palabra.
- Marquín Argote, G. et ál. (1991). *El hombre latinoamericano y sus valores*. Bogotá: Nueva América.
- Martínez Diez, F. (1987). *Domingo de Guzmán, Evangelio Viviente I*. Bogotá: Cidal.
- Martínez, E. (2004). *Ser y educar. Fundamentos de pedagogía tomista*. Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- Martínez, J. L. (2011). *Moral social y espiritualidad. Una co(i)nspiración necesaria*. Santander: Sal Terrae.
- Mateo Seco, L. F. (2005). *Teología trinitaria. Dios Espíritu Santo*. Madrid: Rialp.
- Melina, L., Noriega, J., y Pérez Soba, J. J. (2001). *La plenitud del obrar cristiano: dinámica de la acción y perspectiva teológica de la moral*. Madrid: Palabra.
- Pié-Ninot, S. (2016). *Teología fundamental*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Pikaza, X. (1981). *Experiencia religiosa y cristianismo. Introducción al misterio de Dios*. Salamanca: Sígueme.
- Posverdad (2018). En *Diccionario de la lengua española [RAE]*. Recuperado de <http://dle.rae.es/?id=TqpLe0m>
- Scheler, M. (2001). *Ética: nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Madrid: Caparrós.

- Sesé, J. (2005). *Historia de la espiritualidad*. Pamplona: Universidad de Navarra.
- V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. (2007). *Documento conclusivo*. Aparecida: Celam.
- Virtud. (2001). En *Diccionario de la lengua española* [RAE] (22 ed.). Ciudad de México: Real Academia Española.

SOBRE LOS AUTORES

Franklin Buitrago Rojas, O.P.

Doctor en Teología de la Universidad Católica de Lovaina. Magíster en Teología del Dominican University College. Magíster en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana y en Teología Pastoral del Institut de Pastorale des Dominicains. Bachiller canónico en Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana. Licenciado en Filosofía de la Universidad Santo Tomás. Decano de la Facultad de Teología de la Universidad Santo Tomás.

Hernán Yesid Rivera Roberto, O.P.

Doctor en Teología Fundamental de la Albert-Ludwig Universität Freiburg. Magíster en Teología de la Pontificia Universidad Javeriana. Licenciado en Filosofía, Ética y Valores Humanos de la Universidad Santo Tomás. Decano de la División de Filosofía y Teología de la Universidad Santo Tomás.

Hernán Antonio Arciniegas Vega, O.P.

Teólogo y licenciado en Filosofía, Ética y Valores Humanos de la Universidad Santo Tomás. Fraile dominico de la Provincia de San Luis Bertrán de Colombia.

Iván Fernando Mejía Correa, O.P.

Doctor en Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana. Magíster en Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana. Licenciado en Teología y en Filosofía y Educación Religiosa de la Universidad Santo Tomás. Teólogo de la Universidad Pontificia Bolivariana. Docente de la Facultad de Teología de la Universidad Santo Tomás.



Esta obra se editó en Ediciones USTA.
Se usó papel propalcote de 280 gramos para la carátula y
papel bond *beige* de 75 gramos para páginas internas.
Tipografía de la familia Goudy.
2020



Studiositas
Theologica

Teólogos de todas las épocas han reconocido las posibilidades que brinda la doctrina de la virtud para presentar de manera sistemática la antropología cristiana, es decir, la propuesta de espiritualidad y la conducta moral que nacen de la vivencia del Evangelio. Esta presencia constante en la tradición cristiana resulta aún más llamativa al recordar que la categoría “virtud” no es un concepto propiamente bíblico, sino que, por el contrario, hace parte de la herencia filosófica y cultural grecorromana. El carácter foráneo de dicha noción en el lenguaje bíblico ha dado lugar a oposiciones y rechazos de quienes la consideran una invasión de la filosofía pagana dentro de la fe cristiana. Sin embargo, a pesar de las controversias, la doctrina de la virtud sigue ocupando un lugar central dentro de la comprensión cristiana de lo humano.

Este libro plantea como tesis central que, así como ha ocurrido en otros periodos de la historia, el resurgir contemporáneo de la doctrina de la virtud en el campo de la filosofía y de la cultura puede enriquecer la reflexión teológica, la comprensión cristiana del ser humano y la presentación de la vida nueva ofrecida en Cristo.



UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
PRIMER CLAUSTRO UNIVERSITARIO DE COLOMBIA
FACULTAD DE TEOLOGÍA