



UNIVERSIDAD DE NAVARRA

FACULTAD DE TEOLOGIA

JUAN CARLOS DOMINGUEZ ARCINIEGA

LA VIDA EN EL ESPIRITU:  
NECESIDAD DE LOS  
DONES DEL  
ESPIRITU SANTO

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la Facultad  
de Teología de la Universidad de Navarra

PAMPLONA  
1987



Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis  
Navarrensis, perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 10 mensis maii anni 1985

Dr. Ioseph L. GONZÁLEZ ALIÓ

Dr. Ioannes R. AREITIO

Coram Tribunali, die 26 mensis septembris anni 1983, hanc  
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis

Dr. Ioseph Emmanuel ZUMAQUERO

Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia  
Vol. XI, n. 5





## PRESENTACION

El apóstol San Pablo, bajo la inspiración divina, afirma explícitamente que nuestra condición de hijos de Dios se hace posible en razón de la acción del Espíritu Santo (cfr. *Rom VIII, 14*); y es esta filiación la que nos otorga el derecho a la herencia celestial. Por tanto, el adecuado comportamiento de los hijos de Dios, y el consiguiente acceso a la vida eterna, exige de nosotros la docilidad a los impulsos sobrenaturales con los que el mismo Paráclito mueve nuestra alma de acuerdo a nuestra nueva situación.

Y son precisamente los dones del Espíritu Santo hábitos que nos otorgan esa docilidad, esa prontitud frente a sus mociones; por ello los dones se nos revelan como un elemento central del organismo sobrenatural. La cuestión que nos hemos planteado en nuestra tesis doctoral, que ahora presentamos, es determinar en qué medida son necesarios estos dones para el obrar cristiano, y dónde radica la razón de esta necesidad.

En este extracto de la tesis, hemos llevado a cabo una cierta reestructuración con la finalidad de simplificarla y ayudar a una mejor comprensión de su contenido. Teniendo en cuenta las indicaciones recibidas en su defensa, podemos resumir los criterios seguidos en tres puntos:

— reducir al máximo la exposición de los presupuestos doctrinales, a los que dedicábamos gran parte del primer capítulo, eliminando todos aquellos elementos que, si bien constituyen la base del desarrollo posterior, pueden considerarse como doctrina general, conocida y admitida por todos;

— reagrupar algunos apartados del segundo y tercer capítulo de nuestra tesis, con la finalidad de obtener una exposición más ordenada del *status quaestionis*;

— todo esto nos ha permitido hacer una presentación más clara y estructurada de lo que constituye el núcleo de nuestro trabajo: el fundamento de la necesidad de los dones del Espíritu Santo en toda

obra sobrenatural meritoria, y, con ello, delimitar la conjunción de los dones y las virtudes infusas en el obrar de los hijos de Dios.

Pensamos que de este modo se podrá apreciar aún mejor la conexión y unidad entre todos los elementos de la enseñanza de Santo Tomás sobre la vida sobrenatural.

Para calibrar mejor el alcance de esta reestructuración, incluimos también aquí el índice de la tesis doctoral.

No puedo terminar estas breves líneas de presentación sin manifestar mi agradecimiento a todos los que, en mayor o menor medida han colaborado en la elaboración del presente trabajo, con especial mención de los Profesores de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra que, en su día, formaron parte del tribunal ante el que esta tesis se defendió, y del Prof. Dr. D. José Luis González Alió, que desde el comienzo de mi estudio sobre los dones del Espíritu Santo, hasta el día de hoy, ha alentado mi trabajo y lo ha enriquecido con sugerencias e indicaciones determinantes.



## INDICE DE LA TESIS \*

	PAGINA
INTRODUCCION ... ..	1
CAPITULO I: DOCTRINA GENERAL SOBRE LOS DONES DEL ESPIRITU SANTO ... ..	9
A. ASPECTOS CONTENIDOS EN LOS LUGARES TEOLOGICOS. ... ..	12
1. Sagrada Escritura ... ..	13
a) Antiguo Testamento ... ..	14
i) Isaías XI, 1-3 ... ..	14
ii) Otros textos ... ..	15
b) Nuevo Testamento ... ..	16
2. Tradición ... ..	18
3. Magisterio ... ..	22
4. Recapitulación de las características contenidas en estas fuentes ... ..	25
B. ELABORACION DE SANTO TOMAS ... ..	27
I. EXISTENCIA, ORIGEN Y NÚMERO DE LOS DONES ... ..	31
1. Existencia ... ..	32
2. Origen ... ..	35
3. Número ... ..	37
II. ESENCIA DE LOS DONES ... ..	42
1. Son hábitos operativos ... ..	43
a) Son hábitos operativos sobrenaturales que hacen al hombre justo, dócil a las mociones del Espíritu Santo ... ..	45
b) Perfeccionan al hombre ... ..	47
2. Distintos de toda otra realidad sobrenatural ... ..	49
a) Distinción dones-gracia santificante ... ..	50
b) Distinción dones-gracias «gratis datae» ... ..	50
c) Distinción dones-gracia actual ... ..	51
d) Distinción dones-bienaventuranzas y frutos del Espíritu Santo. ... ..	52
3. Distintos de las virtudes. Diversas soluciones ... ..	56
a) Todos los dones se identifican realmente con las virtudes, y la distinción sólo tiene entidad de razón ... ..	58
b) Unos dones se identifican con las virtudes, mientras que otros se distinguen realmente ... ..	61
c) Hay distinción real entre todos los dones y todas las virtudes. ... ..	62
i) Distinción real según el diverso sujeto en que radican ... ..	65
ii) Distinción real según el distinto fin que persiguen ... ..	68
iii) Distinción según el diverso objeto formal ... ..	72
III. PROPIEDADES ... ..	86
1. Mutua conexión ... ..	87
a) Todos los dones del Espíritu Santo conectan con la gracia como en su raíz ... ..	87

\* La paginación se refiere al original mecanografiado que obra en la Secretaría de la Facultad.

b) Todos los dones del Espíritu Santo están vinculados entre sí.	89
2. Dignidad de los dones ... ..	91
a) De ellos entre sí ... ..	91
b) Respecto de las virtudes ... ..	93
3. Permanencia en el Cielo ... ..	95
<i>CAPITULO II: NECESIDAD DE LA CARIDAD INCREADA, CON-</i>	
<i>JUNCION CON LA CARIDAD CREADA ... ..</i>	<i>98</i>
A. ELEVACION DEL HOMBRE AL ORDEN SOBRENATURAL ... ..	101
1. Relaciones entre el orden natural y el orden sobrenatural. ... ..	105
a) El orden natural y el orden sobrenatural se mantienen des-	
pués de la elevación como dos realidades distintas ... ..	105
b) El orden sobrenatural supone el natural ... ..	107
c) El orden sobrenatural trasciende el natural, y de ninguna ma-	
nera puede ser exigido por éste ... ..	109
d) En la naturaleza intelectual hay capacidad meramente pasiva	
de recibir la elevación al orden sobrenatural ... ..	110
e) El orden sobrenatural perfecciona y complementa al natural ...	112
f) El fin sobrenatural perfecciona y comprende de tal manera	
al fin natural, que éste no puede alcanzarse sin, con la ayuda	
de Dios, alcanzar aquél ... ..	113
2. El carácter del orden sobrenatural ... ..	116
a) Nuevo modo de ser ... ..	117
i) La gracia santificante es una participación de la natu-	
raleza divina en cuanto divina ... ..	120
ii) Mediante la gracia santificante somos adoptados como	
hijos de Dios y herederos del cielo ... ..	126
iii) Inhabitación de la Santísima Trinidad ... ..	129
b) Nuevo modo de obrar ... ..	134
i) La Caridad Increada ... ..	135
ii) Organismo sobrenatural creado ... ..	138
B. LA CONJUNCION CARIDAD INCREADA-CARIDAD CREADA ...	142
1. Necesidad de un doble motor sobrenatural ... ..	143
a) Insuficiencia de la caridad creada ... ..	157
b) Perfección aportada por la Caridad Increada ... ..	165
2. Compaginación de esos dos motores. Soluciones posibles ... ..	171
a) Funcionamiento sucesivo ... ..	172
b) Funcionamiento simultáneo ... ..	178
<i>CAPITULO III: NECESIDAD Y DINAMICA DE LOS DONES .. ..</i>	<i>188</i>
A. NECESIDAD DE LOS DONES ... ..	189
1. Necesidad de los dones a nivel de hábitos ... ..	191
2. Actualización de los dones. Diversos planteamientos ... ..	198
a) Las virtudes son necesarias para la salvación. Los dones son	
necesarios para la santidad ... ..	199
b) Las virtudes son necesarias para la vida ascética. Los dones lo	
son para la vida mística ... ..	206
c) Las virtudes se refieren a los actos preceptuados. Los dones se	
dirigen a los de supererogación o de consejo ... ..	215
d) Funcionamiento simultáneo ... ..	218
B. DINAMICA DE LOS DONES ... ..	224
1. Sujeto próximo ... ..	226
2. Extensión de su campo de acción ... ..	230
3. Finalidad de los dones ... ..	234
a) Objetivo principal de los dones del E. Santo ... ..	235
b) Consecuencias del objeto principal de los dones ... ..	238



	PAGINA
4. Modo en que actúan ... ..	241
a) Moción donal ... ..	241
b) Tipo de causalidad ... ..	245
c) Pasividad que comportan ... ..	251
d) Ausencia de discurso ... ..	259
C. CONJUNCION DONES-VIRTUDES, SOLUCIONES DIVERSAS ...	264
1. Los dones no intervienen en cada acto sobrenatural ... ..	268
2. Los dones intervienen en cada acto sobrenatural ... ..	274
3. Dinámica dones-virtudes ... ..	288
CONCLUSIONES ... ..	293
BIBLIOGRAFIA ... ..	302







## BIBLIOGRAFIA DE LA TESIS

### I. FUENTES

#### a) Magisterio

- SÍNODO ROMANO, *Decretum Damasi. De Spiritu Sancto*, Dz. Sch. 178 (83).  
CONCILIO ARAUSICANO II, *De Gratia*, Dz. Sch. 379 (182).  
CONCILIO DE SENS, *Errores Petri Abelardi*, Dz. Sch. 731 (378).  
CONCILIO DE TRENTO, *Decretum de iustificatione*, cap. 7, Dz. Sch. 1528 (799).  
CONCILIO VATICANO I, *Const. dogm. Dei Filius*, ASS V (1869-70), pp. 460-471.  
LEÓN XIII, *Enc. Divinum illud munus*, ASS XXIX (1896-97), pp. 644-658.  
SAN Pío X, *Catecismo*, ed. Magisterio Español, Madrid 1971.  
Pío XI, *Enc. Divini illius Magistri*, AAS XXII (1930), pp. 49-86.  
Pío XII, *Enc. Mystici Corporis*, AAS XXXV (1943), pp. 193-248.  
CONCILIO VATICANO II,  
— *Const. dogm. Lumen Gentium*, AAS LVII (1965), pp. 5-71.  
— *Decr. Unitatis Redintegratio*, AAS LVII (1965), pp. 90-112.  
— *Const. dogm. Dei Verbum*, AAS LVIII (1966), pp. 817-835.  
— *Decr. Apostolicam Actuositatem*, AAS LVIII (1966), pp. 837-864.  
— *Const. past. Gaudium et Spes*, AAS LVIII (1966), pp. 1025-1120.  
JUAN PABLO II, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, «Libreria Editrice Vaticana», Roma 1978-82.

#### b) Santos Padres

- SAN AGUSTÍN,  
— *Ad Simplic.*, l. 2, 1, ML 41, 134-6.  
— *De civitate Dei*, ML 41, 13-804.  
— *De sermoné Domini in monte*, I, c. 4, ML 34, 1234.  
— *De Trinitate*, l. XV, c. 18, ML 42, 819-1101.  
— *Enarrat. in ps. CL*, ML 37, 1960-66.  
— *Sermo CCCXLVII*, ML 39, 1524-6.  
SAN AMBROSIO,  
— *De Spiritu Sancto*, l. I, ML 16, 740-771.  
— *In psalmo CXVIII*, ML 15, 1197-1526.  
SAN BASILIO, *De Spiritu Sancto*, MG 32, 110.  
SAN CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitati*, 34, MG 75, 609.  
SAN GREGORIO MAGNO,  
— *Hom. in Ez. VII*, l. 2, ML 76, 785-1072.  
— *Moral. in Iob*, ML 75, 509-76, 782.  
SAN JERÓNIMO, *In Isaiam*, ML 24, 17-678.  
SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Sermones panegyrici D. N. Jesu Christi*, MG 50, 457.

#### c) Santo Tomás

- *Commentum in lib. III Sententiarum*, ed. Vivès, París 1873.  
— *Compendium Theologiae*, ed. Marietti, Turín-Roma 1954.  
— *Expositio in Isaiam Prophetam*, ed. Vivès, París 1876.  
— *In decem libros ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, ed. Marietti, Turín-Roma 1964.  
— *In librum Beati Dionysii De Divinis Nominibus expositio*, ed. Marietti, Turín-Roma 1950.  
— *Quaestiones disputatae*, I y II, ed. Marietti, Turín-Roma 1964-5.  
— *Summa Theologiae*, ed. Marietti, Turín-Roma 1963.

- *Super Epistolas S. Pauli lectura*, I y II, 8.<sup>a</sup> ed., Marietti, Turín-Roma 1953.
- *Super Evangelium S. Matthaei lectura*, 5.<sup>a</sup> ed., Marietti, Turín-Roma 1951.
- *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, 6.<sup>a</sup> ed., Marietti, Turín-Roma 1972.

d) *Otras fuentes*

- SAN ALBERTO MAGNO, *Opera omnia*, ed. Vivès, París 1894.
- ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologica*, ed. Quaracchi, Florencia 1924, 1928, 1930 y 1948.
- ARISTÓTELES, *Ethica Nichomachea*, ed. de I. Bywater, Oxford 1962.
- SAN BUENAVENTURA,
- *Commentaria in III librum Sententiarum*, ed. Quaracchi, Florencia 1887.
  - *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*, ed. Quaracchi, Florencia 1891, pp. 455-504.
- CAYETANO, *In Summa Theologiae*, VI, Políglota Vaticana, Roma 1891.
- ESCOTO, *Quaestiones in IV libros Sententiarum Petri Lombardi*, ed. «Polyglotis Vaticanis», Ciudad del Vaticano 1950.
- GUILLERMO DE AUXERRE, *Summa aurea*, ed. Collegii S. Bonaventurae, Roma 1980 y 1982.
- HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis*, II, ML 176, 526.
- JUAN DE SANTO TOMÁS,
- *Cursus theologicus*, ed. Desclée, París 1931-53.
  - *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana*, CSIC, Madrid 1948.
- PEDRO LOMBARDO, *Sentencias*, III, d. 34, ed. Vivès, París 1892.
- SAN RÁBANO MAURO, *Secuencia «Veni Creator Spiritus»*, (a. 856).
- SALMANTICENSES, *Cursus theologicus*, VI, ed. «Societate generali librariae catholicae», París-Bruselas 1878.

II. ESTUDIOS

a) *Específicos*

- ALDAMA, J. A.,
- *La distinción entre las virtudes y dones del Espíritu Santo en los siglos XVI y XVII*, «Gregorianum», 16 (1935), pp. 562-576.
  - *Los dones del Espíritu Santo. Problemas y controversias en la actual teología de los dones*, «Revista Española de Teología», 9 (1949), pp. 3-30.
- ARINTERO, J. G., *Oficio de cada uno de los dones del Espíritu Santo*, «Vida sobrenatural», 27 (1935), pp. 404-417; 29 (1935), pp. 326-340 y 404-417.
- BAROY, G., *Dons du Saint-Esprit*, «Dictionnaire de Spiritualité» 3 (1957), cols. 1579-1635.
- BERNARD, Ch., *Les dons dans la vie des saints*, «Dictionnaire de Spiritualité», 3 (1960), col. 1635-1641.
- BIARD, J., *Les dons du Saint-Esprit —dons, charismes, fruits, béatitudes— d'après S. Thomas d'Aquin et les Epîtres de S. Paul*, Avignon 1930.
- BLANCHARD, P., *Les dons du Saint-Esprit et la vie spirituelle*, «Divinitas», 4 (1960), pp. 527-547.
- BLIC, J. de, *Pour l'histoire des dons du S. Esprit*, «Revue d'ascétique et de Mystique», 22 (1946), pp. 117-179.
- BOECKL, K., *Die sieben Gaben des heiligen Geistes in ihrer Bedeutung für die Mystik nach der Theologie des 13. und 14. Jahrhunderts*, Fribourg-en-Brisgau 1931.
- BONNEFOY, J., *Le Saint-Esprit et ses dons selon S. Bonaventure*, París 1929.
- BRENNAN, R. E., *The seven Horns of the Lamb. A study of the Gifts based on Saint Thomas Aquinas*, Milwaukee 1966.
- CALERO, M., *I doni dello Spirito Santo secondo S. Bernardo*, «Divus Thomas Plac.», 57 (1944-46), pp. 267-290.
- CEUPPENS, F., *De Donis Spiritus Sancti apud Isaiam*, «Angelicum», 5 (1928), pp. 525-538.
- COFFEY, D., *The Gifts of the Holy Spirit*, «Ir. Theol. Quart.», 38 (1971), pp. 202-223.
- COMPANY, F., *Los dones del Espíritu Santo*, «Analecta tertii Ordinis Regularis S. Francisci», 11 (1970), pp. 801-806; 12 (1971), pp. 28-34; 12 (1973), pp. 721-28 y 977-983; 12 (1974), pp. 185-190.



- CRISWELL, W., *The Holy Spirit in Today's World*, Michigan 1975.
- DALMAU, J. M., *Los dones del Espíritu Santo según Suárez*, «Manresa», 21 (1949), pp. 103-120.
- FERRERO, M.,  
— *Naturaleza de los dones*, «Revista Española de Teología», 5 (1945), pp. 39-64 y 561-590.  
— *Los dones del Espíritu Santo*, Manila 1941.
- GARCÍA VIEYRA, A., *Los dones del Espíritu Santo*, ed. Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1954.
- GARDEIL, A.,  
— *Dons du Saint-Esprit*, «Dictionnaire de Théologie Catholique», 4 (1920), col. 1728-1781.  
— *Les dons du S. Esprit dans les Saints dominicains*, Paris 1903.
- GAZZANA, A., *Sulla necessità dei doni dello Spirito Santo per tutti gli atti soprannaturali del giusto*, «Gregorianum», 22 (1941), pp. 215-230.
- GUIBERT, P. de,  
— *Dons du Saint-Esprit et mode d'agir ultra-humain*, «Revue d'Ascétique et de Mystique», (1922), pp. 390-412.  
— *Les dons du Saint-Esprit. La question théologique*, «Revue d'Ascétique et de Mystique», 53 (1933), pp. 3-26.  
— *Theologia spiritualis ascetica et mystica*, Roma 1939.
- HUERCA, A.,  
— *Conocer por fe y conocer por don*, «XIX Semana Española de Teología», CSIC, Madrid 1962, pp. 169-217.  
— *Questioni disputate intorno alla Teologia tomistica dei Doni*, «Rivista di ascetica e mistica», 9 (1964), pp. 205-220.
- KELLY, A. J., *The Gifts of the Spirit: Aquinas and the modern context*, «The Thomist», 38 (1974), pp. 193-231.
- KINGHORN, K. C., *Gifts of the Spirit*, Abingdon, Nashville 1976.
- KOLIPINSKI, M. J., *Le don de l'Esprit Saint incréé et le don créé, selon la doctrine de St. Thomas d'Aquin*, Friburgo 1924.
- LABOURDETTE, M. M., *Théologie des dons dans l'oeuvre de S. Thomas*, «Dictionnaire de spiritualité», 3 (1960), col. 1610-1635.
- LAVAUD, B., *Les dons du Saint-Esprit d'après Albert le Grand*, «Revue Thomiste», 36 (1931), pp. 386-407.
- LEEN, E., *El Espíritu Santo*, Rialp, Madrid 1966.
- LIERDE, C. van, *Doctrina sancti Augustini circa dona Spiritus Sancti ex textu Isaiae XI, 2-3*, Wurtzbourg 1935.
- LIT HARD, V.,  
— *Les dons du S. Esprit. Nature et mode spécial d'opérer. Leur place dans la vie chrétienne*, «Rev. Apolog.», 65 (1937), pp. 5-22.  
— *Les dons du Saint-Esprit et les grâces de la vie mystique*, «Revue d'Ascétique et de Mystique», 17 (1936), pp. 169-180.
- LOCAS, C., *Les dons du Saint-Esprit et le «semper» de Saint Thomas d'Aquin*, «Studia Montis Regii», 1 (1958), pp. 7-30.
- LOTTIN, O., *Les dons du Saint-Esprit chez les théologiens depuis Pierre Lombard jusqu'à Saint Thomas d'Aquin*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», I (1929), pp. 41-97.
- LLAMERA, M.,  
— *La vida sobrenatural y la acción del Espíritu Santo*, «Revista Española de Teología», 7 (1947), pp. 422-481.  
— *Unidad de la teología de los dones según Santo Tomás*, «Revista Española de Teología», 15 (1955), pp. 3-66 y 217-270.
- MCGORMAN, J. W., *The Gifts of the Spirit*, Broadman Press, Nashville 1976.
- MENÉNDEZ-REIGADA, I.,  
— *Inhabitación, dones y experiencia mística*, «Revista Española de Teología», 6 (1946), pp. 61-101.  
— *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana*, CSIC, Madrid 1948.  
— *Necesidad de los dones del Espíritu Santo*, Salamanca 1940.  
— *Necesidad de los dones del Espíritu Santo*, «Ciencia Tomista», 59 (1940), pp. 257-284 y 505-528; 60 (1941), pp. 5-34.

- MITTERER, A., *Die sieben Gaben des hl. Geistes nach der Väterlehre*, «Zeitschrift für Katholische Theologie», 49 (1925), pp. 529-566.
- MOHON, I., *Le don de sagesse*, Lyon 1928.
- MUÑOZ-CUENCA, J. M., *Doctrina de Santo Tomás sobre los dones del Espíritu Santo en la Suma Teológica*, «Ephemerides Carmeliticae», 25 (1974), pp. 157-243.
- NICOLÁS, J. M., *Le don de l'Esprit*, «Revue Thomiste», 66 (1966), pp. 529-574; 67 (1967), pp. 181-225.
- PARÍS, G., *De donis Spiritus Sancti Dissertatio ad mentem Sti. Thomae*, Turín 1930.
- PERRIOT, F., *Sur les dons du Saint-Esprit*, «L'ami du clergé», 11-I-1900, n. 2, pp. 17-28.
- PHILIPON, M. M.,  
 — *Les dons du de Saint-Esprit*, ed. Desclée de Brouwer, París 1964.  
 — *Les dons du Saint-Esprit chez Saint Thomas*, «Revue Thomiste», 61 (1961), pp. 241-256.
- RAYMOND, L., *Les dons du Saint-Esprit en général*, «Revue Thomiste», 21 (1913), pp. 406-418.
- RAMÍREZ, S. M., *Los dones del Espíritu Santo*, Biblioteca de Teólogos Españoles, Madrid 1978.
- RODRÍGUEZ, V., *Cuándo es donal la moción divina en el alma*, «Teología Espiritual», 9 (1958), pp. 59-79; 11 (1960), pp. 237-267.
- ROYO MARÍN, A.,  
 — *Dones del Espíritu Santo*, Gran Enciclopedia Rialp, IX, Madrid 1971, pp. 197-201.  
 — *El gran desconocido. El Espíritu Santo y sus dones*, BAC, Madrid 1973.
- SANDERS, J. O., *The Holy Spirit and his Gifts*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids (Mich.) 1970.
- SANTANA CRUZ, J., *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana*, Tesis doctoral en la Universidad de Navarra, 1979.
- SCHLÜTZ, K., *Isaias XI, 2 in den ersten vier christlichen Jahrhunderten*, Münster 1932.
- SPIAZZI, M., *Lo Spirito Santo e i suoi doni nella economia della vita soprannaturale*, «Il Soprannaturale», Marietti, Roma 1960, pp. 361-382 y 738-743.
- TASCON, T., *Foi et don d'intelligence d'après S. Thomas*, «Divus Thomas Plac.», 33 (1930), pp. 5-6.
- TOUZARD, J., *Isaie XI, 2 et les sept dons du S. Esprit*, «Revue Biblica», 8 (1899), pp. 232 y ss., y 525-538.
- URBANO DEL NIÑO JESÚS, *Ensayo sobre los dones del Espíritu Santo en la espiritualidad agustiniana*, «Revista de espiritualidad», 14 (1955), pp. 227-250.
- URDÁNOZ, T., *Los dones del Espíritu Santo en general*, «Suma Teológica», V, BAC, Madrid 1954, pp. 459-486.
- VACCARI, A., *Spiritus septiformis ex Isaia XI, 2*, «Verbum Domini», 11 (1931), pp. 129-133.
- VERARDO, R., *I doni dello Spirito Santo e il «semper» di S. Tommaso d'Aquino secondo l'originale esegesi proposta dal P. Clément Locas, P.S.S.*, «Divinitas», 2 (1958), pp. 425-433.
- WEIS, C., *S. Thomae Aquinatis de septem donis Spiritus Sancti doctrina proposita et explicata*, Viena 1895.
- WETSHOFF, F., *Doctrina A. Augustini circa dona S. Sancti ex textu Isaiae, XI, 2*, Würzburg 1945.

#### b) Generales

- ALDAMA, J. A., *De virtutibus infusis*, en «Sacrae Theologiae Summa», III, BAC, Madrid 1953.
- ALONSO, J. M., *Relación de causalidad entre gracia creada e increada en Santo Tomás de Aquino*, «Revista Española de Teología», 6 (1946), pp. 3-59.
- ARINTERO, J. G., *La evolución mística*, Salamanca 1908.
- BILLOT, *De virtutibus infusis*, 4.ª ed., Roma 1928.
- BOISMARD, M. B., *La révélation de l'Esprit-Saint*, «Revue Thomiste», 55 (1953), pp. 3 y ss.

- CARD, BRANCATI DE LAURIA, *Comment. de fide, spe, caritate*, Roma 1676.
- BROGLIE, G. de, *Charité. Essai d'une synthèse doctrinale*, DS, 2 (1953), col. 661-691.
- CAYRE, F., *La contemplation augustinienne*, París 1927.
- CLAUDIO DE JESÚS CRUCIFICADO, P., *Ultimas precisiones en algunos puntos capitales de una discusión sobre el concepto de mística sobrenatural*, «Revista Española de Teología», 10 (1950), pp. 547-563.
- CRISÓGONO DE JESÚS SACRAMENTADO, P.,  
 — *Compendio de Ascética y Mística*, Avila 1933.  
 — *La perfection et la Mystique selon les principes de Saint Thomas*, Brujas 1932.
- CSERTO, J. M., *De timore dei iuxta doctrinam scholasticorum a Pedro Lombardo usque ad S. Thomam*, Roma 1940.
- DELHAYE, Ph., *L'Esprit et la vie morale du chrétien d'après «Lumen Gentium»*, «Ecclesia a Spiritu Sancto edocta», Mélanges G. Philips, Lovaina, 1970.
- DIEKAMP, F., *Theologiae Dogmaticae Manuale*, III, Desclée, 9.<sup>a</sup> ed., París 1935.
- DUBLANCHY, E., *Charité*, «Dictionnaire de Théologie Catholique», 2 (1910), col. 2217-2266.
- ESCRIVÁ DE BALAGUER, J.,  
 — *Amigos de Dios*, Rialp, 2.<sup>a</sup> ed., Madrid 1977.  
 — *Camino*, Rialp, 23.<sup>a</sup> ed., Madrid 1965.  
 — *Es Cristo que pasa*, Rialp, 13.<sup>a</sup> ed., Madrid 1976.
- FABRO, C.,  
 — *La nozione metafisica di partecipazione*, «Società Editrice Internazionale», Turín 1950.  
 — *Partecipazione e causalità*, «Società Editrice Internazionale», Turín 1960.
- FROGET, B., *De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes*, ed. Lethielleux, París 1929.
- GARCÍA DEL MORAL, A., *La comunión en el Espíritu*, BAC, Madrid 1965.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R.,  
 — *De Gratia*, ed. Marietti, Turín 1947.  
 — *De virtutibus theologicis*, ed. R. Berruti, Turín 1949.  
 — *Las tres edades de la vida interior*, Buenos Aires 1944.  
 — *Perfection chrétienne et contemplation*, «La vie spirituelle», París 1948, pp. 338-385.
- GONZÁLEZ ALIÓ, J. L., *La inhabitación de la Santísima Trinidad*, Tesis doctoral en la Universidad de Navarra, 1979.
- GUIBERT, J. de, *Theologia spiritualis ascetica et mystica*, Roma 1939.
- HOLZMEISTER, Dei... *Spiritus super vos requiescit* (I Petr IV, 14), «Verbum Domini», 9 (1929), pp. 129-131.
- JIMÉNEZ DUQUE, B., *Teología de la mística*, Madrid 1963.
- JORET, *Contemplation Mystique*, París 1927.
- LADRILLE, S.D.B., *Grâce et motion divine chez S. Thomas d'Aquin*, «Salesianum», 12 (1950), pp. 37-84.
- LAPORTA, J., *La destinée de la nature humaine selon Thomas d'Aquin*, ed. Vrin, París 1965.
- LEHMKUHL, A., *Theologia moralis*, 11.<sup>a</sup> ed., Friburgo 1910.
- LERCHER, L., *Institutiones Theologiae dogmaticae*, IV-I, 4.<sup>a</sup> ed., Herder, Barcelona 1945.
- LIEBLANG, F., *Grundlagen der mystischen Theologie nach Gregors des Grossen Moralia und Ezechielhomilien*, Friburgo 1934.
- LOTTIN, O., *Morale fondamentale*, París 1954.
- MARTÍNEZ, L. M., *El Espíritu Santo*, «Studium», Madrid 1963.
- MEERSCH, J. VAN DER, *Grâce*, «Dictionnaire de Théologie Catholique», 6 (1915), col. 1554-1687.
- MILANO, A., *L'istinto nella visione del mondo di San Tommaso d'Aquino*, ed. Desclée y C., Roma 1966.
- OCÁRIZ, F., *Hijos de Dios en Cristo*, ed. Universidad de Navarra, S. A., Pamplona 1972.
- PRADO, N. del, *De gratia et libero arbitrio*, Friburgo 1907.
- PRAT, F., *La Charité dans la Bible*, «Dictionnaire de spiritualité», 2 (1953), col. 507-523.
- PRÜMMER, M., *Manuale theologiae moralis*, I, Herder, 10.<sup>a</sup> ed., Barcelona 1946.



- PUJOL BELTRÁN, J. M., *Organismo sobrenatural*, «Gran Enciclopedia Rialp», XVII, Rialp, Madrid 1971, pp. 416-418.
- ROY, L., *Lumière et sagesse*, Montreal 1948.
- ROYO MARÍN, A., *Teología de la perfección cristiana*, BAC, 4.ª ed., Madrid 1962.
- SCHIFFINI, *De gratia divina*, Friburgo 1901.
- TANQUEREY, A., *Compendio de teología ascética y mística*, París 1930.
- TIHON, P., *Grâce. Activité de Dieu et activité de l'homme*, «Dictionnaire de spiritualité», 6 (1966), col. 726-750.
- UMBERG, B., *Confirmatione baptismus perficitur*, «Ephemerides Theologicae Lovanienses», I (1924), pp. 514-517.
- VALLE, F. J. del, *Decenario al Espíritu Santo*, Rialp, 5.ª ed., Madrid 1976.
- VANDENBROUCKE, F., *L'action du Saint-Esprit dans les âmes*, «Dictionnaire de spiritualité», 4 (1961), col. 1302-1318.
- VILLAPADIERNA, C. de, *Carisma*, «Gran Enciclopedia Rialp», V, Rialp, Madrid 1971, pp. 98-99.
- VILLER, M.-FARGES, J., *La Charité chez les Pères*, DS, 2 (1953), col. 523-570.
- WEBER, L., *Hauptfragen der Moralthologie Gregors des Grossen*, Friburgo 1947.
- WOHLMAN, A., *Amour du bien propre et amour de soi dans la doctrine thomiste de l'amour*, «Revue Thomiste», 2 (1981), pp. 204-234.



# LA VIDA EN EL ESPIRITU: NECESIDAD DE LOS DONES DEL ESPIRITU SANTO

## INTRODUCCION

Dios quiso que el hombre pudiese no sólo conocerle y amarle del modo imperfecto en que la naturaleza humana es capaz con sus solas fuerzas, sino que, «por su infinita bondad, destinó al hombre a un fin sobrenatural, es decir, a participar de bienes divinos que superan totalmente la inteligencia de la mente humana»<sup>1</sup>.

Y con esta gratuita elevación, somos introducidos en la intimidad de Dios, de manera que, incoativamente en esta vida y plenamente en la gloria, participamos de la naturaleza divina en cuanto divina. Dios se hace presente en el hombre inhabitando en su alma de un modo radicalmente nuevo y singular, y el hombre se asoma a la intimidad de Dios, posibilitándose un trato confiado entre la criatura humana y el Creador.

Al hombre le corresponde ahora un nuevo modo de comportarse, acorde con la elevación recibida: hemos sido divinizados, y la santidad se ha convertido en una exigencia insoslayable. Nuestra cooperación resulta imprescindible, pero es a Dios a quien corresponde, tanto ahora como en la misma elevación, la iniciativa primera y el sostenimiento constante de esa santidad, de modo que todo nuestro empeño puede resumirse en «dejar que Dios tome posesión de nosotros y cambie de raíz nuestros corazones, para hacerlos a su medida»<sup>2</sup>.

Toda esa labor de santidad le compete al Espíritu Santo: El es el Santificador, «hacia El converge todo lo que necesita de santificación»<sup>3</sup>; inhabita en nuestra alma en gracia y gobierna toda nues-

---

1. CONCILIO VATICANO I, *Const. dogm. Dei Filius*, c. 2, ASS V (1869-70), p. 463.

2. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, 13.<sup>a</sup> ed., Rialp, Madrid 1976, p. 281.

3. S. BASILIO, *De Spiritu Sancto*, 9, 23, MG 32, 110.

tra vida interior. Sus mociones previenen, acompañan y siguen todo nuestro obrar cristiano mediante una múltiple y diversísima acción santificadora.

Por El concibió a Jesús en su seno la Santísima Virgen María <sup>4</sup>, y El santificó el alma de Cristo <sup>5</sup>. Bajo su fuerza impetuosa se produjo la manifestación primigenia de la Iglesia <sup>6</sup>, y esa fuerza constituye el principio de toda acción vital <sup>7</sup>. El nos enseña toda verdad <sup>8</sup>, y permanece con nosotros hasta el final de los tiempos <sup>9</sup>. Su acción es tan abundante «que el mismo Cristo, su donante, la asemejó a un río abundantísimo» <sup>10</sup>, y la necesidad de su intervención nos resulta tan imperiosa que hace conveniente que Cristo se vaya de este mundo para enviarnos al Paráclito <sup>11</sup>.

Entre toda esta multiplicidad de modos en que se concreta la función santificadora del Espíritu Santo, destacan sus dones: «aquellos ocultos avisos e invitaciones que se hacen sentir en la mente y en el corazón por la moción del Paráclito; de ellos depende el principio del buen camino, el progreso en él, y la salvación eterna» <sup>12</sup>, de tal manera que «el hombre justo que ya vive la vida de la divina gracia y opera por congruentes virtudes, como el alma por sus potencias, tiene necesidad de aquellos siete dones que se llama propios del Espíritu Santo. Gracias a éstos el alma se dispone y se fortalece para seguir más fácilmente y prontamente las divinas inspiraciones: es tanta la eficacia de estos dones, que la conducen a la cumbre de la santidad; y tanta su excelencia, que perseveran intactos, aunque más perfectos, en el reino celestial» <sup>13</sup>.

Desentrañar, en la medida de nuestras posibilidades, la esencia y la dinámica de los dones del Espíritu Santo, no es, por tanto, sólo un ejercicio teórico de conocimiento intelectual, sino que encierra un enorme valor de cara a conseguir la adecuada comprensión práctica de nuestra vida sobrenatural; más aún, si se tiene en cuenta la paradoja de que, siendo el Paráclito el que nos ha de santificar, continúa siendo con frecuencia «el Gran Desconocido»: lo era cuando

4. Cfr. *Mt* I, 20.

5. Cfr. *Act* X, 38.

6. Cfr. *Act* II, 1-4.

7. Cfr. Pío XII, *Enc. Mystici Corporis*, AAS XXXV (1943), p. 219.

8. Cfr. *Io* XVI, 12.

9. Cfr. *Io* XIX, 16.

10. LEÓN XIII, *Enc. Divinum illud munus*, ASS XXIX (1896-97), p. 650.

11. Cfr. *Io* XVI, 7.

12. LEÓN XIII, *o.c.*, p. 653.

13. LEÓN XIII, *o.c.*, p. 654.

San Pablo desarrollaba su predicación y se encontraba con discípulos que ni siquiera habían oído si existía el Espíritu Santo <sup>14</sup>, y no faltan en nuestros días quienes, al ser interrogados sobre la Tercera Persona de la Santísima Trinidad, contestan con palabras semejantes a las que escuchó el Apóstol de las gentes <sup>15</sup>.

Podemos decir, por tanto, que compete al Espíritu Santo y a sus dones un papel fundamental en la santificación del hombre; al mismo tiempo, desconocemos gran parte de la intimidad de su acción: por eso dirigimos nuestro esfuerzo al estudio de la necesidad de los dones, y su conjunción dinámica con las virtudes sobrenaturales.

Para ello nos ha parecido conveniente dar una visión general de lo que supone nuestra elevación sobrenatural, ya que los dones tienen como objeto principal hacernos dóciles al Espíritu Santo —la Caridad Increada— presente en nuestra alma en gracia, por lo que pensamos que todo trabajo detallado sobre ellos requiere fundamentarse en el estudio del organismo sobrenatural. Ahí recogemos brevemente las consecuencias de la participación de la vida divina que la elevación de la gracia supone y los elementos que la posibilitan: la Caridad Increada y la caridad creada.

Después estudiaremos la dinámica de nuestro obrar sobrenatural, en especial la estructura del obrar donal: la moción que lo actúa, el tipo de causalidad que supone, y la posibilidad que comporta.

Con todo esto: la determinación detallada de la esencia y de la dinámica de los dones, y el estudio de los dos motores sobrenaturales, nos encontramos en condiciones de abordar lo que, según nuestra opinión, constituye el elemento central de este trabajo: la necesidad de actualizar los dones en cada acto salutífero, y su constante conjunción con la otra especie de hábitos operativos sobrenaturales: las virtudes infusas.

---

14. Cfr. *Act XIX, 2.*

15. Cfr. LEÓN XIII, *o.c.*, pp. 654-5.







## CAPÍTULO I

### PRESUPUESTOS DOCTRINALES

#### 1. *Los dones como dato revelado*

La fe nos enseña que el hombre ha sido llamado gratuitamente por Dios a un fin estrictamente sobrenatural y que, en consecuencia, para poder realizar actos capaces de conducirnos a ese fin necesitamos ser elevados en nuestra naturaleza y en nuestras potencias.

A los distintos efectos mediante los cuales Dios lleva a cabo esta elevación, en cuanto son manifestación de un especial amor de Dios hacia los hombres, se les llama genéricamente dones sobrenaturales, pero dentro de todos esos modos en que se concreta la ayuda de Dios hay uno que recibe el nombre de dones del Espíritu Santo o «dones» por antonomasia. Se trata de una realidad estrictamente sobrenatural, por lo que su existencia y características sólo pueden ser conocidas por revelación; de ahí que comencemos nuestro trabajo resaltando lo que sobre ellos se descubre en las fuentes de la revelación.

En la Sagrada Escritura se nos habla de la acción constante del Paráclito en nuestras almas, y es en este contexto donde, de un modo genérico, viene revelada la actividad del Espíritu Santo como una realidad presente en todos los hombres justos<sup>1</sup>, íntimamente conectada con la acción santificadora de la Tercera Persona de la Santísima Trinidad<sup>2</sup>, mediante la cual nos acercamos a Dios y nos alejamos de todo mal<sup>3</sup>. Podemos decir que la teología de los dones se estructura más en torno al conjunto de testimonios sobre la acción del Espíritu Santo en nuestras almas —presente de un modo particular en las Epístolas de San Pablo—, que en relación a algunos textos determinados: la vida cristiana es la vida de Dios en nosotros, es vivir la vida de

---

1. Cfr. *Deut* XXXIV, 9; *Jueces* III, 10; VI, 34; XI, 29; XIII, 25; *I Reg* X, 6; *Joel* II, 29.

2. Cfr. *Ps* CXVIII, 144; *Prov* XX, 24; *Sap* VII, 28; IX, 17; *Eccli* I, 28; *Mal* I, 6; *Io* XIV, 16; *Rom* VIII, 15 y 26; *I Cor* II, 12; *Gal* III, 3 y 16-17; IV, 4-7; *Ephes* I, 13 y 17; III, 16; IV, 30; V, 18; *Phil* IV, 7; *II Tim* I, 7 y 14.

3. Cfr. *Ps* CX, 10; CXVIII, 73; *Prov* XV, 27; *Eccli* XIV, 22; XV, 1; *Sap* I, 5.

Cristo en cuanto que somos movidos por su mismo Espíritu, lo que se hace posible por la docilidad que los dones nos prestan.

El Magisterio se ha referido en diversas ocasiones a la necesidad de los dones para desarrollar una auténtica vida cristiana, y así León XIII, en el documento magisterial que más detenidamente se refiere a ellos <sup>4</sup>, afirma su infusión en el alma con el Bautismo; su permanencia en todo hombre en gracia; su íntima conexión con la inhabitación del Paráclito en el alma; su permanencia en el Cielo aunque de un modo más perfecto; y su necesidad para la santificación, ya que nos hacen dóciles a las mociones del Paráclito. Sin embargo, no pensamos que se haya determinado con precisión el elemento principal que los distingue de las virtudes infusas y, en consecuencia, no se ha fundamentado el motivo de su necesidad como una realidad sobrenatural *a se*.

## 2. *Resumen histórico de la teología sobre los dones*

Antes de pasar al estudio directo del tema que nos ocupa nos parece conveniente recoger, aunque brevemente, la interpretación que se ha ido haciendo, a lo largo de la historia teológica, del dato revelado sobre esta realidad sobrenatural.

### a) *Período preescolástico*

La teología patristica sobre los dones se ha estructurado, al igual que aparece en la Sagrada Escritura, en el contexto de la acción santificadora del Paráclito, deteniéndose poco en la determinación de su naturaleza; en nuestra opinión son solamente dos los elementos precisados: la distinción entre dones y virtudes infusas, y la necesidad de aquéllos para la vida cristiana *in adiutorium virtutum*.

En cualquier caso, parece apreciarse que este principio de necesidad —la ayuda a las virtudes—, se considera ligado a situaciones de alguna manera extraordinarias, bien sea por referirse exclusivamente a la condición del hombre viador, o bien por reservarlo para la superación heroica de dificultades morales graves.

4. Cfr. LEÓN XIII, *Enc. Divinum illud munus*, AAS, XXIX (1896-97), pp. 644-658.

## b) *La Escolástica*

La misma doctrina es recogida por los primeros escolásticos, puesto que se afirma que «los dones son algo que Dios otorga para la perfección de la naturaleza caída, no de la instituida»<sup>5</sup>; en definitiva, parece que se está cifrando la necesidad de los dones en algo que no pertenece a la esencia de la elevación sobrenatural.

Por otra parte, la distinción entre dones y virtudes se fundamenta en la diversidad del objeto material, y así Felipe de Grèves<sup>6</sup> distingue tres tipos de actos según el diverso desarrollo de la vida cristiana: los actos del principiante, propios de las virtudes; los actos medios, correspondientes a los dones; y los más perfectos, producidos por las bienaventuranzas.

De la misma manera, Alejandro de Hales († 1245) enumera cuatro opiniones sobre la distinción entre dones y virtudes<sup>7</sup>: recoge primero un comentario de San Beda que atribuye a las virtudes la finalidad de restituírnos la perfección sobrenatural, mientras que el fin de los dones sería reparar las heridas causadas por el pecado original en la naturaleza; la segunda está tomada de San Gregorio y atribuye a las virtudes una finalidad *ad directionem virium*, reservando los dones *ad remotionem impedimentorum*; la tercera opinión considera los dones como destinados a padecer y las virtudes a obrar; y la cuarta —que él da por correcta— considera las virtudes, los dones, los frutos y las bienaventuranzas como cuatro momentos distintos de la vida sobrenatural: *primus actus, actus sequentes, actus completiores y actus completissimus*.

Es San Alberto Magno († 1280) el que, partiendo de la doctrina de San Gregorio Magno y profundizando en ella, descubre el carácter accidental de estas funciones de los dones, y abre el camino a un argumento esencial y universal. Acepta que los dones se infunden en ayuda de las virtudes, para subsanar su imperfección, pero explicita que esta imperfección no se deriva primariamente del pecado original, sino que se trata de una insuficiencia esencial: «en cuanto a lo que parece decir San Gregorio: que los dones han sido concedidos contra

5. Cfr. GUILLERMO DE MELITONA, en J. BONNEFOY, *Le Saint-Esprit et ses dons selon Saint Bonaventure*, París 1929, p. 85; ALEJANDRO DE HALES, *S.Th.*, I, II libri, inquisit. 5, tract. III, tit. 2, memb. 2, cap. 1, a. 2, ad 8-9: «dona sunt contra sequelas peccati».

6. Cfr. O. LOTTIN, *Les dons du Saint-Esprit chez les théologiens depuis Pierre Lombard jusqu'à Saint Thomas d'Aquin*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», I-1929, p. 79.

7. Cfr. ALEJANDRO DE HALES, *o.c.*, III, q. 62, tract. II; A. GARDEIL, *Dons du Saint-Esprit*, «Dictionnaire de Théologie Catholique», 4 (1920), cols. 1771-2.



el defecto que contrajimos pecando, mi respuesta es que esto lo dijo de los dones accidentalmente (*per accidens*), es decir, por razón del estado del hombre (se está refiriendo al estado de naturaleza caída) a quien se confieren. De no ser así, no existirían en los ángeles y en Cristo»<sup>8</sup>.

La consecuencia inmediata es que los dones resultan necesarios en razón de una insuficiencia radical —esencial— de las virtudes, y no por una insuficiencia meramente accidental: «para la comprensión de esto es preciso notar que un impedimento de la virtud es aquel con el que tropieza al realizar un acto propio, y este no se da sino accidentalmente, por cierta indisposición de su sujeto, y la virtud por sí misma lo elimina al cobrar fuerzas con el ejercicio (...) Un segundo impedimento es el derivado de la imperfección del hábito, que es contrario hasta cierto punto al anterior. Por ejemplo, la potencia de nuestro entendimiento tiene por objeto la Verdad primera; la virtud de la fe le ayuda a conseguirlo, pero imperfectamente, pues la presenta como reflejada en un espejo y de forma enigmática; por este motivo no perdurará. Tal es la razón de que la potencia necesite de suyo otro hábito que le ayude más eficazmente en la consecución de su objetivo, y por eso se le infunde algo más alto, así como una segunda perfección, y esto es el don (...) De este modo se entiende que los dones hayan sido conferidos para prestar ayuda a las virtudes o a las potencias»<sup>9</sup>: contra la deficiencia o imperfección que las virtudes tienen de por sí, esto es, por su propio carácter, por esencia.

En nuestra opinión, San Alberto ha dado un paso de capital importancia hacia la comprensión de lo que constituye la esencia de los dones y su función en la vida cristiana: corregir un defecto, una insuficiencia radical de las virtudes, pero aún no ha llegado al núcleo del problema, ya que, al menos en el ejemplo aducido, la insuficiencia

8. «Quod autem videtur Gregorius dicere, quod dona data sunt contra defectum in quem incidimus ex peccato. Respondeo, quod hoc dictum est per accidens de dono scilicet ratione status hominis cui dantur dona. Aliter enim non essent dona in Angelis et in Christo». SAN ALBERTO MAGNO, *In Sent.*, III, d. 34, a. 1, ad 5, ed. Vivès, París 1894, p. 619.

9. «Et ad hoc intelligendum, notandum quod quoddam impedimentum est virtutis ad actum proprium: et hoc non habet nisi per accidens ex aliqua dispositione subiecti sui: et hoc ipsa virtus convalescens in usu operis per se excludit (...) Aliud autem impedimentum est potentiae ex imperfectione habitus, quod est quasi e contrario primo impedimento, sicut potentia nostri intellectus est in verum primum, et ad hoc non perficit virtus nisi imperfecta, scilicet in speculo et aenigmate, et ideo evacuetur: et ideo indiget potentia alio habitu altius iuvante in illud, et ex parte illa tauquam secunda perfectio, et altius infunditur «donum (...) Et hoc modo intelligitur, quod dona data sunt in adiutorium virtutum vel potentiarum». SAN ALBERTO MAGNO, *o.c.*, d. 34, a. 1, pp. 619-620.

de la fe sigue siendo accidental en relación a la elevación, ya que sólo está presente en el hombre viador, pero no en Cristo, ni en los ángeles, ni en los bienaventurados, que también son sujetos de los dones.

c) *Santo Tomás de Aquino*

Como en tantos otros temas, él ha sido el primero en conseguir una elaboración teológica plenamente conforme con el dato revelado en la Sagrada Escritura, la Tradición y el Magisterio, que, además de la recomendación general de la doctrina tomista, ha hecho uso de su explicación teológica sobre los dones en los principales documentos en los que se refiere a ellos. Podemos decir con M. Llamera que «muchos Padres y Doctores trataron de los dones del Espíritu Santo antes y después de Santo Tomás; pero ninguno antes de él logra descubrir su condición peculiar y ninguno después de él halló mejor explicación ni mejoró sustancialmente la que él propuso. Puede afirmarse con verdad, que la Iglesia no posee otra teología de los dones que la suya»<sup>10</sup>.

El Aquinate acepta plenamente la doctrina de San Alberto, que asigna a los dones una doble función de ayuda a las virtudes: primariamente en su insuficiencia intrínseca, y secundariamente en los aspectos de insuficiencia que se presentan en algunas circunstancias concretas<sup>11</sup>. Pero Santo Tomás da un paso más al explicitar el motivo por el que es posible ese perfeccionamiento de las virtudes: los dones nos permiten realizar actos superiores a los que realizaríamos solamente con las virtudes; no se trata de que realicemos otra especie de actos, sino los mismos con una formalidad nueva y superior. Esta nueva formalidad se deriva del modo de ser propio del principio motor que actúa los dones, que es distinto del que dirige las virtudes infusas, y que es el que permite que perfeccionen, esencial y accidentalmente, a las virtudes.

El punto de partida utilizado por el Doctor Angélico es la Revelación: «para distinguir los dones de las virtudes debemos seguir el modo de hablar de la Escritura, en la cual se nos dan no ciertamente bajo el nombre de 'dones', sino más bien de 'espíritus'; y así dice Isaías: 'sobre él reposará el espíritu de sabiduría y de inteligencia', etc. En estas palabras se nos da a entender manifiestamente que estos siete son allí enumerados en cuanto que están en nosotros por

10. M. LLAMERA, *Unidad de la teología de los dones según Santo Tomás*, «Revista Española de Teología», 15 (1955), p. 3.

11. Cfr. SANTO TOMÁS, *In Isaïam*, cap. XI; I-II, q. 68, a. 2, ad 3; a. 8, s.c.

inspiración divina. Mas la inspiración significa una moción externa»<sup>12</sup>. En definitiva, los dones del Espíritu Santo permiten que seamos fácilmente gobernados por una inspiración divina inmediata, y distinta de la moción, también sobrenatural, que actualiza las virtudes, que corresponde al acto de la voluntad elevada por la caridad.

Para ello se apoya en Aristóteles<sup>13</sup>, que distingue un triple modo de obrar: el primero, común y ordinario; el segundo infrahumano; y el tercero sobrehumano o heroico. Y explica Santo Tomás: «la operación puede decirse humana de tres modos. Primero, en razón de la potencia de la que surge o que impera la acción, como las operaciones que surgen de la razón o de alguna potencia que obedece a la razón, ya que por la razón el hombre es hombre; (...) y según esto, todos los hábitos que perfeccionan operaciones en las que el hombre no comunica con los animales, pueden ser llamados virtudes humanas. Segundo, se dice que una operación es humana por la materia u objeto, como aquéllas que tienen por materia pasiones u operaciones humanas, y de este modo se llaman virtudes propiamente humanas a las virtudes morales (...) En tercer lugar, se les llama también humanas por el modo, porque las operaciones humanas, tanto en el primero como en el segundo sentido, también se realizan según un modo humano. Pero si aquellas cosas que son propias del hombre se realizan con un modo sobrehumano, no se tratará de una operación simplemente humana, sino divina de algún modo (...) Y según esto, digo que los dones se distinguen de las virtudes en que éstas perfeccionan el acto según un modo humano, mientras que aquéllos lo hacen según un modo ultrahumano»<sup>14</sup>.

12. «Ad distinguendum dona a virtutibus, debemus sequi modum loquendi Scripturae, in qua nobis traduntur non quidem sub nomine donorum, sed magis sub nomine 'spirituum': sic enim dicitur *Is* XI, 2-3: 'Requiescet super cum spiritus sapientiae et intellectus, etc.'. Ex quibus verbis manifeste datur intelligi quod ista septem enumerantur ibi, secundum quod sunt in nobis ab inspiratione divina. Inspiratio autem significat quandam motionem ab exteriori». *S.Th.*, I-II, q. 68, a. 1, c.

13. Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VII, cap. 1.

14. «Operatio autem hominis potest dici tripliciter. Primo ex potentia eliciente vel imperante operationem; sicut operatio rationis vel alicuius potentiae quae obedit rationi, quia a ratione habet homo quod sit homo; (...) et secundum hoc omnes habitus perficientes ad operationes aliquas in quibus non communicat homo cum brutis, possunt dici virtutes humanae. Secundo dicitur operatio humana ex materia, sive obiecto, sicut illae quae habent pro materia passiones, sive operationes humanas: sic enim virtutes morales proprie virtutes humanae dicuntur (...) Tertio dicitur humana ex modo, quia scilicet in operationibus humanis vel primo vel secundo modo, etiam modus humanus servatur. Si autem ea quae hominis sunt, supra humanum modum quis exequatur, erit operatio non humana simpliciter, sed quodammodo divina (...) Et secundum hoc dico, quod dona a virtutibus distinguuntur in hoc quod virtutes perficiunt ad actus modo humano, sed dona ultra humanum modum». SANTO TOMÁS, *In Sent.*, III, d. 34, q. 1, a. 1.



Por tanto, para Santo Tomás queda claro que la ayuda prestada por los dones a las virtudes se basa en la nueva formalidad derivada de un principio motor distinto, «según que el hombre es movido por un principio superior»<sup>15</sup>: el Espíritu Santo, al que los dones nos hacen dóciles.

Gracias a la formalidad increada que el Paráclito otorga se puede corregir la insuficiencia esencial de las virtudes infusas: su modo —formalidad— humano; y, simultáneamente se ayuda a superar otras imperfecciones derivadas de las características concretas presentes en algunos sujetos de los dones. La diferencia está en que la primera, la formalidad humana —más adelante veremos esto con detenimiento—, se encuentra presente en todos los sujetos de los dones, mientras que las imperfecciones accidentales no.

Interesa también destacar que Santo Tomás mantuvo una línea coherente en todos sus escritos, aunque fuera variando la formulación con que expresaba la distinción entre dones y virtudes<sup>16</sup>. Principalmente utilizó dos: primero —en su Comentario a las Sentencias— se fijó en la diversidad del modo en que obraban esas dos especies de hábito: humano las virtudes, *ultra modum humanum* los dones; años más tarde —en la Suma Teológica— se centra en la diversidad del principio movente: la caridad creada mueve a las virtudes, y la Increada —el Espíritu Santo presente en nuestras almas— a los dones.

La diferencia entre una fórmula y otra sólo radica en la mayor penetración alcanzada en la Suma, ya que ni el modo humano de las virtudes infusas puede explicarse sin la moción del imperio racional sobrenatural, pero creado, ni el modo divino de los dones sin la noción del divino instinto<sup>17</sup>.

En definitiva, podemos resumir la evolución recorrida, en las siguientes fórmulas:

- 1) *Dona dantur in adiutorium virtutum.*
- 2) *Dona dantur ad actus altiores quam actus virtutum.*
- 3) *Dona non sunt supra virtutem nisi ratione modi.*
- 4) *Dona perficiunt ad agendum ultra modum humanum.*
- 5) *Per dona homo fit prompte mobilis ab inspiratione divina.*

---

15. «Secundum quod movetur homo ab altiori principio». S. Th., I-II, q. 68, a. 2, ad 1.

16. Cfr. SANTO TOMÁS, *In Sent.*, III, d. 34, q. 1, aa. 1-2 (año 1254-56); *In Matt.*, cap. V (a. 1256-59); *In Isaiam*, cap. XI (a. 1259-61); *Super ad Gal.*, cap. V, lect. 6 (a. 1259-65); *In VII Ethicorum*, lect. 1 (a. 1266); *S. Th.*, I-II, q. 68, a. 2; q. 69, a. 3 (a. 1266-70); *De Caritate*, q. un., a. 2, ad 17 (a. 1270-72).

17. Cfr. M. LLAMERA, *o.c.*, pp. 3-66 y 217-270.

Santo Tomás se encontró con las dos primeras fórmulas ya explicitadas por los teólogos que le precedieron, y con la tercera incoada por San Alberto Magno. El aportó la cuarta en las Sentencias, y en la Suma Teológica con la quinta fórmula llegó al centro neurálgico de la perfección aportada por los dones.

Con todo esto, la doctrina del Doctor Angélico sobre los dones se sintetiza en los siguientes puntos:

— son hábitos sobrenaturales infundidos por Dios en el alma junto con la gracia;

— son esencialmente distintos de las virtudes sobrenaturales, en virtud del diverso principio motor que los actúa: el mismo Espíritu Santo —la Caridad Increada— a los dones; el acto de la voluntad elevada por la caridad creada a las virtudes;

— su característica fundamental es hacernos dóciles a las mociones del Paráclito;

— su necesidad deriva de la insuficiencia radical presente en el principio motor que actúa las virtudes: la caridad creada permite la realización de actos sobrenaturales pero transmite a esos actos su formalidad creada propia;

— la perfección aportada por los dones es consecuencia de que cuando ellos actúan lo hacen movidos de un modo inmediato por el Espíritu Santo, de manera que nuestras obras alcanzan una formalidad «ultrahumana». A esta formalidad, ya que no es simplemente ultrahumana sino ultracreatural (también la naturaleza humana de Cristo y los ángeles necesitan de ella), le llamaremos formalidad «increada».

Esta expresión —«formalidad increada»— puede dar lugar a equívocos, por lo que nos parece conveniente matizar ya algunos conceptos:

- con «formalidad increada» lo que queremos expresar es la característica del obrar donal, correspondiente al «*quomodo*» del acto, en razón de la moción inmediata del Espíritu Santo;

- el adjetivo «increado» manifiesta que es un «modo» inalcanzable por cualquier criatura, ni siquiera una vez elevada al orden sobrenatural por la gracia y las virtudes infusas, ya que si bien en su actuación están movidas por Dios como causa primera mediante las gracias actuales —el concurso divino sobrenatural—, el motor primero inmediato en su orden es la caridad creada que tiene como principio inmediato una forma creada: la virtud de la caridad;



- la elección de esta expresión radica en que los adjetivos «sobrenatural» y «teologal» han sido ya utilizados en un sentido propio por la teología: el primero para expresar el carácter «supercreatural» del objeto de dichos actos; el «teologal» para expresar que el objeto de las virtudes correspondientes es Dios mismo como es en sí; y de entre los posibles adjetivos que se podían utilizar «increado», «divino»..., el de «increado» es el que nos ha parecido menos equívoco.

#### d) *Teología posterior*

Se puede afirmar que la doctrina del Aquinate ha pasado a ser común en toda la teología católica, tanto por parte de los inmediatos comentadores del Santo<sup>18</sup>, como en la mayoría de los teólogos posteriores<sup>19</sup>.

En los últimos decenios, y con el afán de desmenuzar aún más la dinámica de los dones, se ha planteado la conveniencia de concretar hasta qué punto alcanza la necesidad de su actuación, y es aquí donde también nosotros centramos nuestro trabajo.

Responder a esta pregunta implica desentrañar el motivo por el que disponemos de dos motores sobrenaturales, concretar la radical insuficiencia de la caridad creada, y determinar los momentos en los que se necesita la actuación del mismo Espíritu Santo como motor, o, lo que es lo mismo, los momentos en los que nuestro obrar sobrenatural requiere formalidad divina.

Antes de pasar a la exposición detallada de las características propias del obrar donal, pensamos que es conveniente recordar algunos principios generales del obrar sobrenatural —y en concreto de los actos de las virtudes sobrenaturales—, para poder hacer las correspondientes comparaciones entre una y otra actividad: la de los dones y la de las virtudes.

---

18. Cfr. CAYETANO, *In Summa Theologiae*, VI, q. 68, a. 1; SALMANTICENSES, *Cursus theologicus*, VI, n. 8; JUAN DE SANTO TOMÁS, *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana*, cap. II, n. 30.

19. Cfr. J. A. DE ALDAMA, *Los dones del Espíritu Santo. Problemas y controversias en la actual teología de los dones*, «Revista Española de Teología», 9 (1949), pp. 11-22; M. M. PHILIPON, *Les dons du Saint-Esprit*, ed. Desclée de Brouwer, París 1964, pp. 145-149; M. LLAMERA, *La vida sobrenatural y la acción del Espíritu Santo*, «Revista Española de Teología», 7 (1947), pp. 445 y 447; B. FROGET, *De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes*, ed. Lethielleux, París 1929, pp. 381-445; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Gratia*, ed. Marietti, Torino 1947, p. 139; *De virtutibus theologicis*, L.I.C.E.-R. Berruti y C., Turín 1949, p. 27; S. M. RAMÍREZ, *Los dones del Espíritu Santo*, Biblioteca de teólogos españoles, Madrid 1978, pp. 43-107; I. MENÉNDEZ-REIGADA, *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana*, CSIC, Madrid 1948.

En el obrar de la criatura interviene Dios de dos modos: dando las formas por las que la criatura obra, y moviendo a la criatura como primer motor<sup>20</sup>.

En el orden natural las formas por las que la criatura obra son las potencias operativas, y la moción es lo que se ha llamado «concurso divino natural».

Y así en el obrar humano, las distintas potencias realizan su acción movidas por el acto imperativo de la voluntad como primer motor en su orden; y tanto la acción de cada potencia como la del acto de la voluntad tienen como fundamento último la acción divina como Primer motor absoluto, que da razón del «esse» de dichas acciones, sin que este concurso nos permita hablar de un obrar creado como impulsado por algo extrínseco.

De un modo equivalente la elevación sobrenatural supone la acción de Dios tanto a nivel de conferir los principios activos del obrar de la criatura —las virtudes sobrenaturales—, como la moción divina para su actualización. Esta moción divina —el concurso sobrenatural de Dios como Primer motor— es lo que ha venido a llamarse «gracia actual»<sup>21</sup>.

Y así en el obrar sobrenatural, las distintas potencias elevadas por las virtudes sobrenaturales ejercitan su acción movidas como primer motor en su orden por el acto de imperio de la voluntad elevada por la caridad; tanto la acción de cada una de las potencias elevadas, como el acto de caridad tienen como fundamento último la moción divina —la gracia actual— en la que Dios actúa como Primer motor absoluto, moviendo a la caridad con la gracia actual operante, y a las otras potencias elevadas con la gracia actual cooperante<sup>22</sup>, que funda el «esse sobrenatural» de dichas acciones.

De un modo semejante a lo que ocurre en el obrar creado esta moción divina no se puede considerar como algo extrínseco al obrar creado, ya que las potencias elevadas por las virtudes son, en su orden, principios activos completos de su propio obrar<sup>23</sup>.

De lo dicho se desprende que cuando hablamos del obrar sobrenatural del hombre elevado, hablamos sin más de la caridad creada como primer motor, y de la acción virtuosa como algo totalmente intrínseco al hombre, dando por supuesta la acción divina propia del Primer Motor —de la Primera Causa— mediante las gracias actuales.

20. Cfr. *S. Tb.*, I-II, q. 109, a. 1, c; a. 4, c; a. 10, c.

21. Cfr. *S. Tb.*, I-II, q. 110, a. 2, c; q. 111, a. 2, c.

22. Cfr. *S. Tb.*, I-II, q. 111, a. 2, c; ad 4.

23. Cfr. *S. Tb.*, I-II, q. 109, a. 5, c.

Sin embargo, el obrar sobrenatural no es completo sin la ayuda de otro tipo de principios operativos, pasivos, —los dones— y de la moción divina adecuada a ellos. Insuficiencia intrínseca de la caridad creada como primer motor, y por lo tanto de las virtudes sobrenaturales movidas por ella, que como veremos radica en la doble caída ontológica que supone la participación sobrenatural<sup>24</sup>.

En este caso la acción de Dios no es la correspondiente a la moción de la gracia actual —ni operante ni cooperante—, sino a otro tipo de acción en la que el Espíritu Santo actúa como Causa Principal —no como Causa Primera— y por lo tanto de una manera que se podría decir extrínseca, ya que en su efecto propio los principios operativos activos de la criatura son de suyo insuficientes<sup>25</sup>.

Queda claro, pues, que en el orden sobrenatural hay una doble moción:

- la gracia actual —operante y cooperante—, moción de Dios como Causa Primera, que funda el «esse sobrenatural» de la acción de la criatura;
- la moción donal, moción como Causa Principal, que funda el «quomodo» increado —la formalidad increada— de la acción de la criatura.

En las páginas siguientes expondremos los diversos alcances que se han dado a la necesidad de los dones, nuestra opinión al respecto, y lo que consideramos el fundamento de este criterio.

24. Como veremos en cap. III, n. 1, a).

25. Como veremos en cap. III, n. 2, a).







## CAPÍTULO II

### NECESIDAD DE LOS DONES. «STATUS QUAESTIONIS»

#### 1. Necesidad de los dones a nivel de hábitos

La existencia de los dones ha sido generalmente aceptada, de manera que «no se puede admitir que la doctrina sobre ellos (...) sea una pura especulación teológica construida sobre un fondo vagamente revelado (...) sino que se trata más bien de una doctrina perteneciente a la Tradición primitiva, al menos implícitamente, y no de la construcción de una teoría teológica»<sup>1</sup>. Los dones del Espíritu Santo están presentes en la naturaleza humana de Cristo, en los ángeles, en los bienaventurados, y en todo hombre en gracia desde el mismo momento en que ha recibido el Bautismo, independientemente de que se actualicen o no.

Y si existen, hay que descartar su carácter innecesario, ya que no puede pensarse que Dios los infunda a todos los hombres, junto con la gracia, si van a permanecer ociosos. Por el contrario, el hombre justo «tiene necesidad de aquellos siete dones que se llaman propiamente del Espíritu Santo. Gracias a éstos el alma se dispone y se fortalece para seguir más fácil y prontamente las divinas inspiraciones: es tanta la eficacia de estos dones, que la conducen a la cumbre de la santidad; y tanta su excelencia, que perseveran intactos, aunque más perfectos, en el reino celestial»<sup>2</sup>.

---

1. «Nous ne pouvons admettre que la doctrine des sept dons (...) soit une pure construction de la spéculation théologique, brochant sur un fond de données vaguement révélées (...) simple bien plutôt nous faire assister au développement d'une doctrine, secondaire à la vérité, mais appartenant à la tradition primitive au moins implicitement, qu'à la construction d'une théorie théologique». A. GARDEIL, *Dons du Saint-Esprit*, «Dictionnaire de Théologie Catholique», IV, col. 1766.

2. «Homini iusto, vitam scilicet viventi divinae gratiae et per congruas virtutes tamquam facultates agentis, opus plane est septenis illis quae proprie dicuntur Spiritus Sancti donis. Horum enim beneficio instruitur animus et munitur ut eius vobis atque impulsioni facilius promptiusque obsequatur; haec propterea dona tantae efficacitatis ut eum ad fastigium sanctimoniae adducant, tantaque excellentiae ut in caelesti regno eadem quamquam perfectius, perseverent». LEÓN XIII, *Enc. Divinum illud munus*, ASS XXIX (1896-97), p. 654.

Es tan estrecho el paralelismo entre existencia y necesidad, que prácticamente se identifican los autores que niegan la necesidad de los dones con los que ponen en duda su existencia o no los distinguen de las virtudes; son pocos, y su opinión suele derivarse de considerar que los dones no son principio activo de ninguna clase, sino meras receptividades frente a las inspiraciones motivadas por gracias actuales, de modo que los juzgan como meramente convenientes y, en sentido estricto, innecesarios para el organismo espiritual<sup>3</sup>.

Este planteamiento extremo, contradice abiertamente el esquema expuesto por Santo Tomás, que les otorga la cualidad de hábitos operativos, y, aún más, no resulta fácil de conciliar con las numerosas afirmaciones de la Sagrada Escritura en que se pone de manifiesto su necesidad<sup>4</sup>.

Podemos afirmar, por tanto, que la necesidad de poseer esta segunda especie de hábitos operativos infusos es doctrina teológica común, aunque, como ya hemos dicho, en ocasiones se haya buscado su fundamento en criterios accidentales, olvidando que si son necesarios lo serán por lo que constituye el elemento donal característico: hacernos dóciles a las mociones del Espíritu Santo: la Caridad Increada presente en nuestra alma en gracia.

Para que el alma pueda ser movida de esa manera es preciso que posea las disposiciones adecuadas ya que en todo movimiento debe haber proporción entre el móvil y la causa motriz, y, «por lo mismo, es necesario que haya en el hombre perfecciones más elevadas que le dispongan a ser movido de modo divino. Estas perfecciones se llaman dones, no sólo porque son infundidas por Dios, sino también porque merced a ellas el hombre se dispone de tal manera que viene a ser fácilmente gobernable por la inspiración divina»<sup>5</sup>. «La fuerza del *oportet* —es necesario— depende de la afirmación anterior: todo lo que es movido debe estar en proporción a su motor; y solamente los dones son las perfecciones (*mobilis ut mobilis*) que tienen

3. Cfr. J. DE GUIBERT, *Les dons du Saint-Esprit. La question théologique*, «Revue d'Ascétique et de Mystique», 14 (1933), pp. 20 y ss.; *Theologia spiritualis ascética et mystica*, Roma 1939, n. 143; L. LERCHER, *Institutiones Theologiae dogmaticae*, IV-I, 4.<sup>a</sup> ed., n. 177; J. BONNEFOY, *Le Saint-Esprit et ses dons selon S. Bonaventure*, París 1929; P. CLAUDIO DE JESÚS CRUCIFICADO, *Últimas precisiones en algunos puntos capitales de una discusión sobre el concepto de mística sobrenatural*, «Revista Española de Teología», 10 (1950), pp. 547-563.

4. Cfr. *Is* XI, 2-4 y citas nn. 1, 2 y 3 del capítulo I.

5. «*Oportet igitur inesse homini altiores perfectiones, secundum quas sit dispositus ad hoc quod divinitus moveatur. Et istae perfectiones vocantur dona: non solum quia infunduntur a Deo, sed quia secundum ea disponitur ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina*». *S. Th.*, I-II, q. 68, a. 1, c.

tal cometido respecto a Dios. De hecho, ningún hábito infuso tiene tal función: ni las virtudes teologales ni las morales infusas»<sup>6</sup>.

He aquí el aspecto fundamental que otorga necesidad a la posesión de los dones del Espíritu Santo, hacernos *prompte mobilis ab inspiratione divina*, disponiéndonos *ut bene sequatur instinctum divinum*.

Así ha sido interpretado por todos los comentadores de Santo Tomás al afirmar que «cuando Dios nos mueve a seguir una regla y norma superior a la de la prudencia humana —la dirección del Espíritu Santo—, serán necesarias virtudes de un orden moral superior al de todas las virtudes humanas, a las que llamamos 'dones del Espíritu Santo'»<sup>7</sup>, ya que cuanto más elevado sea el principio motor más perfectas deberán ser las disposiciones del móvil, y «los dones se nos conceden para que todas las fuerzas del alma obedezcan al supremo motor»<sup>8</sup>.

De todo esto concluimos que la necesidad de poseer los dones del Espíritu Santo deriva de la necesidad de la moción de la Caridad increada a la que obedecen, de manera que «en las cosas en que no basta el instinto de la razón, sino que es necesario el del Espíritu Santo, es necesario el don»<sup>9</sup>.

## 2. Actualización de los dones. Soluciones diversas

La general unanimidad sobre la necesidad de poseer los dones desaparece en gran parte cuando se intenta concretar en qué momento de la vida del cristiano pueden y deben actuar.

Algunos teólogos adoptan una postura extrema, que exagera de tal modo el ejercicio de los dones que relega el uso de las virtudes

---

6. J. M. MUÑOZ-CUENCA, *Doctrina de Santo Tomás sobre los dones del Espíritu Santo en la Suma Teológica*, «Ephemerides Carmeliticæ», 25 (1974), p. 166; cfr. J. A. ALDAMA, *Los dones del Espíritu Santo. Problemas y controversias en la actual teología de los dones*, «Revista Española de Teología», 9 (1949), p. 20; M. LLAMERA, *Unidad de la teología de los dones según Santo Tomás*, «Revista Española de Teología», 5 (1955), p. 249.

7. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana*, c. 2, n. 28, CSIC, Madrid 1948, p. 166; cfr. SALMANTICENSES, *Cursus theologicus*, VI, n. 8, ed. «Societate Generali librariae Catholicae», París-Bruselas 1878, p. 419.

8. «Ad hoc autem quod non solum eadem, sed omnes vires animae oboediant supremo motori, ponuntur dona». CAYETANO, *In Summa Theologiae*, q. 68, a. 1, Poliglota Vaticana, Roma 1891, p. 448.

9. «Unde in his in quibus non sufficit instinctus rationis, sed est necessarius Spiritus Sancti instinctus, per consequens est necessarium donum». *S. Th.*, I-II, q. 68, a. 2, c.



infusas hasta considerarlas casi inútiles. Otros, aun aceptando la necesidad de poseerlos, reducen su actuación a casos tan extraordinarios que bien podría decirse que los convierten en superfluos. Tanto los defensores de la opinión maximalista como los minimalistas son casos aislados que, en nuestra opinión, no dan lugar a posturas teológicas consistentes, por lo que nos limitamos a señalarlas.

#### a) *Planteamientos dualistas*

Por el contrario, la mayoría de los autores adopta una posición, digamos, dualista, considerando que las virtudes y los dones corresponden a períodos distintos de la vida del cristiano: las primeras nos permiten llevar la vida cristiana hasta un cierto límite de perfección, a partir del cual —según las diversas posturas, con o sin la ayuda de esas— entrarían en funcionamiento los segundos, que posibilitan al hombre la consecución de una vida interior perfecta.

En este sentido se ha interpretado frecuentemente: «Cuando el hombre se esfuerza por poner actos cada vez más intensos de caridad, y al mismo tiempo se ejercita en la práctica de las demás virtudes según la regla de la razón, va acrecentando la intensidad de los dones y quitando estorbos para que ellos *empiecen* a obrar. Y comenzarán a hacerlo precisamente en el momento en que la caridad ya no pueda avanzar más por sí sola según la regla de la razón humana, que le viene muy estrecha para su naturaleza divina, según el Bien infinito que tiene por objeto»<sup>10</sup>.

Los dones del Espíritu Santo se equiparan entonces a las velas de un barco, mientras que las virtudes infusas corresponden a los remos<sup>11</sup>. Cuando el barco avanza despacio se aprovecha el impulso de los remos, mientras las velas se mantendrían plegadas; pero llega un momento en que sopla el viento del Paráclito, las velas se hinchan, el barco adquiere mayor velocidad, y pretender utilizar entonces los remos no haría más que estorbar, por lo que han de recogerse y permanecer inactivos.

10. I. MENÉNDEZ-REIGADA, *Introducción y notas a «Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana»*, de Juan de Santo Tomás, nota F, CSIC, Madrid 1948, p. 259.

11. Cfr. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De virtutibus theologicis*, ed. R. Berruti, Turín 1949, pp. 27-28; M. M. PHILIPON, *Les dons du Saint-Esprit*, ed. Desclée de Brouwer, París 1964, p. 149.



— *Salvación - santidad*

Los autores que defienden este criterio<sup>12</sup> suelen expresarlo afirmando que el ejercicio de los dones es absolutamente necesario para la plena evolución de la vida sobrenatural, sin la que no es posible llegar a la perfección cristiana, mientras que en orden a la salvación su actuación sólo sería necesaria en casos especialmente difíciles: actos preceptuados de virtud heroica, resistir fuertes tentaciones, etc.

Santo Tomás no plantea esta distinción, sino que afirma sin más la necesidad de los dones para la salvación, a partir de la Sagrada Escritura: «entre los dones, el supremo parece ser la sabiduría, y el ínfimo el temor. Pero ambos son necesarios para salvarse, pues dicese de la sabiduría: 'Dios a nadie ama sino al que mora con la sabiduría' (*Sap VII*, 28); y del temor: 'el que sirve sin temor no puede ser justo' (*Eccli I*, 28). Luego también los otros dones intermedios son necesarios para la salvación»<sup>13</sup>; y complementa ese argumento principal al afirmar que «por las virtudes teologales y morales no se perfecciona el hombre en orden al último fin hasta el punto de no tener continuamente necesidad de ser movido por la inspiración superior del Espíritu Santo»<sup>14</sup>.

No es Santo Tomás el primero en afirmar la necesidad de los dones para la salvación, sino que ya antes lo habían hecho San Ambrosio, San Agustín y San Gregorio Magno —«la entrada del reino de los cielos se nos abre por la gracia septiforme que Isaías atribuye a la Cabeza y miembros del Cuerpo Místico»<sup>15</sup>— en base a las afirmaciones de la Sagrada Escritura.

Juan de Santo Tomás interpreta en ese mismo sentido al Aquinate concluyendo que «no basta la ilustración imperfecta que dan a nuestra razón las virtudes si con ellas no concurre también la moción e

12. Cfr. T. URDÁNOZ, *Los dones del Espíritu Santo en general*, «Suma Teológica», V, BAC, Madrid 1954, p. 477; A. ROYO MARÍN, *Dones del Espíritu Santo*, Gran Enciclopedia Rialp, IX, Madrid 1971, pp. 197-201; I. MENÉNDEZ-REIGADA, o.c., nota G, pp. 314-5.

13. «Inter dona summum videtur esse sapientia, infimum autem timor. Utrumque autem horum necessarium est ad salutem: quia de sapientia dicitur, *Sap VII*, 28: 'Neminem diligit Deus nisi eum qui cum sapientia inhabitat'; et de timore dicitur, *Eccli I*, 28: 'Qui sine timore est, non poterit iustificari, Ergo etiam alia dona media sunt necessaria ad salutem». *S. Th.*, I-II, q. 68, a. 2, s. c.

14. «Per virtutes theologicas et morales non ita perficitur homo in ordine ad ultimum finem, quin semper indigeat moveri quodam superiori instinctu Spiritus Sancti». *S. Th.*, I-II, q. 68, a. 2, ad 2.

15. «Per Sancti Spiritus septiformem gratiam aditus nobis vitae coelestis aperitur. Quam septiformem gratiam Isaías in ipso nostro capite, vel in eius corpore, quod nos sumus». SAN GREGORIO MAGNO, *In Ezechielem Prophetam*, l. 2, hom. VII, ML 76, 1016.

instinto del Espíritu Santo que nos dirige a la vida eterna; y de esta manera, los dones son necesarios para lograr la salvación»<sup>16</sup>. Y Suárez considera que los dones no pueden estar ociosos *nec raro operabuntur* en una persona que persevera largo tiempo en gracia<sup>17</sup>.

Podemos decir, por tanto, que la actualización de los dones no se hace necesaria solamente en el caso de cristianos que recorren etapas de particular santidad, ya que la herencia —la salvación— pertenece a todos los hijos, y a esa filiación llegamos cuando somos movidos por el Espíritu de Dios<sup>18</sup>: El es el que nos conduce a la tierra verdadera<sup>19</sup>.

Si los dones son necesarios para la salvación no es porque se tenga necesidad de ellos sólo para la realización de algunos actos sobrenaturales particulares, en los que no bastaría el movimiento que la caridad creada genera en las virtudes a través de gracias actuales; por el contrario «los dones del Espíritu Santo no sólo se nos dan para realizar obras objetivamente difíciles, sino también para aquéllas que lo son por parte del sujeto. Los dones comprenden todo aquello que sea necesario para la salvación, tanto las obras que son por su naturaleza extraordinarias como las que sólo revisten ese carácter por parte del sujeto, que no llegaría a alcanzar el último fin si el Espíritu Santo no viniese a ayudarle de un modo especialísimo»<sup>20</sup>.

De esa manera, entendemos que no sólo los «santos» —considerando la santidad como un cierto nivel superior de la vida interior— reciben mociones del Paráclito, sino que por todos intercede con «gemidos inenarrables»<sup>21</sup>. Cada uno responderá diversamente a esas mociones según su docilidad, pero están presentes en todo hombre en gracia porque «Dios quiere que todos los hombres sean salvos y vengán al conocimiento de la verdad»<sup>22</sup>. Y este deseo salvífico universal incluye, porque no podía ser de otra manera, el deseo divino universal de santidad<sup>23</sup>.

Si tenemos presente el aspecto principal que otorga necesidad a los dones —hacernos dóciles a las mociones de la Caridad increada,

16. JUAN DE SANTO TOMÁS, *o.c.*, p. 224.

17. Cfr. F. SUÁREZ, *De Gratia*, VI, 10, n. 6.

18. Cfr. *Rom* VIII, 14; *S. Th.*, I-II, q. 68, a. 2, c.

19. Cfr. *Ps* CXLII, 10.

20. JUAN DE SANTO TOMÁS, *o.c.*, c. 3, n. 14, p. 225.

21. Cfr. *Rom* VIII, 26.

22. «Qui omnes homines vult salvus fieri, et ad agnitionem veritatis venire». *I Tim* II, 4.

23. Cfr. *Lev* XI, 44; *Mt* V, 48; *I Thess* IV, 31; *Apoc* XXII, 11; CONCILIO VATICANO II, *Const. Lumen Gentium*, nn. 40 y 42, AAS LVII (1965), pp. 47-49.

permitiendo su obrar en nosotros—, no será difícil deducir que los dones han de actualizarse en todo hombre en gracia, porque en todo hombre en gracia habita el Espíritu Santo como en su templo. Si no fuera así, «los dones no convendrían, por así decir, más que a los grandes santos, a los apóstoles, a los mártires, a las almas generosas dispuestas a todos los sacrificios para avanzar en el camino de la perfección, mientras que serían más o menos inútiles para la inmensa multitud de cristianos que viven en gracia... ¿Para qué servirían unos hábitos si se han de ejercitar raramente, en casos excepcionales, y quedarán en la mayoría de los casos durmientes y ociosos?»<sup>24</sup>.

Así, «no son los siete dones un mero adorno del alma, una gracia *ad melius esse*; son necesarios absolutamente, *de necessitate salutis*. Un alma sin los dones no podría entrar en la Patria. Son tan necesarios para salvarse como la fe y la caridad: pertenecen a la gracia santificante lo mismo que las virtudes sobrenaturales. No puede haber salvación sin fe y sin caridad, como no puede haberla sin los dones»<sup>25</sup>.

#### — Ascética - mística

Es esta otra de las opiniones que desdoblan la actividad de las virtudes y los dones, y quizá la más frecuente, de manera que puede decirse que se debe a la relación asignada entre dones y mística gran parte del interés suscitado en los últimos tiempos por los dones<sup>26</sup>.

Es necesario puntualizar primeramente que cuando se mantiene esta relación se hace utilizando un concepto de vida mística equivalente a la presencia de fenómenos extraordinarios, que serían posibilitados por la docilidad que nos otorgan los dones.

Nos parece que si se reserva el ejercicio de los dones para la contemplación mística —en el sentido de fenómenos extraordinarios—, de ninguna manera se puede mantener su necesidad para la salvación,

---

24. «S'il en était ainsi, ils ne conviendraient pour ainsi dire qu'aux grands saints, aux apôtres, aux martyrs, aux âmes généreuses prêtes à tous les sacrifices pour avancer dans le chemin de la perfection, tandis qu'ils seraient à peu près inutiles à l'immense multitude des chrétiens qui vivent dans la justice... A quoi bon dès lors des 'habitus' n'ayant à s'exercer que rarement, dans des cas exceptionnels, et qui demeureraient les plus souvent à l'état de forces dormantes et oisives?». B. FROGET, *De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes*, ed. Lethielleux, Paris 1929, pp. 403-404.

25. M. FERRERO, *Naturaleza de los dones*, «Revista Española de Teología», 5 (1945), p. 585.

26. Cfr. J. A. ALDAMA, o.c., p. 3; M. LLAMERA, *La vida sobrenatural y la acción del Espíritu Santo*, «Revista Española de Teología», 7 (1947), p. 472; M. M. PHILIPON, o.c., p. 12; I. MENÉNDEZ-REIGADA, o.c., p. 45; V. RODRÍGUEZ, *Cuándo es donal la moción divina en el alma*, «Teología Espiritual», 11 (1960), p. 237.



ya que esa contemplación tampoco lo es, sino que se trata de algo que Dios concede a quien quiere, y que no está necesariamente exigida por la santidad: esos epifenómenos de la vida interior tienen el carácter de carismas dirigidos a la santificación propia o ajena, pero no constituyen por sí mismos la santidad, ni tienen por qué estar presentes en todos los hombres.

Sin embargo, «el ser y la función de los dones no representan una excepción en la vida de los justos. Todos aquellos que participan de la gracia, tienen también los dones del Espíritu Santo: son *de necessitate salutis*»<sup>27</sup>; «de ahí que los siete dones no estén sólo en los santos que obran grandes maravillas externas, sino que existen necesariamente en toda alma justa sin exceptuar la más humilde»<sup>28</sup>.

«Algunos afirman —comenta Juan de Santo Tomás— que el Aquinate no considera esta inspiración divina —mediante los dones— sino como ordenada a la realización de cosas extraordinarias que exceden a la actuación normal de las virtudes. Y tratan de probarlo por el argumento que establece el Santo Doctor, tomado del Filósofo en su 'Moral a Eudemo', en el capítulo de la 'Fortuna': 'No deben ser aconsejados por la razón humana aquellos que son movidos por un instinto divino'. De lo cual concluyen que los dones perfeccionan al hombre para realizar actos superiores a las virtudes.

Mas este raciocinio viene a aumentar la dificultad, porque el mismo Santo Tomás afirma que los dones se dan en todos los que tienen caridad (cfr. *S. Th.*, I-II, q. 68, a. 5, ad 1), y que son absolutamente necesarios para la salvación (*ibid.*, a. 2)»<sup>29</sup>.

La contradicción que se presenta al afirmar por un lado la necesidad de los dones para la salvación y, simultáneamente, considerar que sólo se actualizan en el caso de fenómenos místicos extraordinarios, ha llevado a algunos autores a suponer dos tipos distintos de actos donales: unos ordinarios, actuados al modo humano, presentes y necesarios en todos los hombres, propios de la ascética, en la que coexisten con los actos virtuosos; otros extraordinarios, realizados al modo divino, necesarios sólo para aquellos que han sido introducidos en la vida mística<sup>30</sup>.

27. «L'essere e la funzione dei doni non rappresentano quindi un'eccezione nella vita dei giusti. Tutti coloro che partecipano della grazia, partecipano anche dei doni dello Spirito Santo: essi sono 'de necessitate salutis'. A. MILANO, *L'istinto nella visione del mondo di San Tommaso d'Aquino*, ed. Desclée y C., Roma 1966, p. 135.

28. M. FERRERO, *o.c.*, pp. 585-6.

29. JUAN DE SANTO TOMÁS, *o.c.*, pp. 169-170.

30. Cfr. P. CRISÓGONO DE JESÚS SACRAMENTADO, *La perfection et la Mystique*



No nos detenemos a criticar este planteamiento, sobre el que ya se ha escrito bastante<sup>31</sup>, y con el que serían inútiles las virtudes y perderían su razón de ser los dones, limitándonos a señalar que un mismo hábito no puede referirse a dos tipos de actos específicamente distintos en cuanto a la formalidad<sup>32</sup>.

Llegamos, por tanto, a la conclusión de que resulta imposible separar nítidamente ascética y mística —ahora entendemos vida mística no como fenómenos extraordinarios, sino como desarrollo de la vida contemplativa—, y menos aún asignar tajantemente a la primera el ejercicio de las virtudes, y a la segunda el de los dones.

En nuestra opinión, la vida cristiana es mística y ascética al mismo tiempo: mística porque desde el mismo momento en que recibimos la gracia, la inhabitación de la Santísima Trinidad en nuestra alma es una realidad, y con esta presencia se abre la posibilidad de una vida contemplativa; y ascética porque mientras dure nuestra condición de viadores será necesario luchar con todas nuestras fuerzas, secundando la ayuda divina, para mantener esa inefable inhabitación. No queremos decir que no sea posible alguna distinción entre ascética y mística, sino que esos dos aspectos no pueden ser considerados como elementos radicalmente disjuntos<sup>33</sup>. Hay, pues, una distinción entre esos dos aspectos de la vida sobrenatural, pero, en mayor o menor medida, coexisten en todas las situaciones de la vida del cristiano, y lo mismo sucederá con el uso de las virtudes y el de los dones. Las dos especies de hábitos son distintas pero, en diversa proporción cada una, actúan constantemente: las virtudes infusas son imprescindibles incluso en los grados más altos de santidad, y los dones están presentes desde el mismo momento en que se recibe la gracia. En aquellos grados de mayor perfección, virtudes y dones secundan perfectamente las mociones de sus respectivos motores; en las fases iniciales de la vida de la gracia unas y otros actúan aún imperfectamente.

«Por lo tanto, todas las almas pueden y deben vivir prácticamente bajo el régimen de los dones, que es la vida de la gracia en su verdadero desarrollo y progreso o la vida mística, en otros términos. De ahí que la vocación a la vida mística sea una vocación universal para toda alma justa»<sup>34</sup>.

---

selon les principes de Saint Thomas, Brujas 1932; *Compendio de Ascética y Mística*, Avila 1933, pp. 22 y ss.

31. Cfr. M. LLAMERA, *La vida sobrenatural y la acción del Espíritu Santo*, «Revista española de Teología», 7 (1947), pp. 470-2.

32. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 54, a. 4, c.

33. Cfr. A. MILANO, *o.c.*, p. 130.

34. M. FERRERO, *o.c.*, p. 586.

— *Preceptos - consejos*

Así podemos enunciar la tercera de las formas en que se concreta la separación entre los campos de actividad de las virtudes y de los dones<sup>35</sup>.

Santo Tomás descarta explícitamente esta posibilidad<sup>36</sup>; ya lo habían hecho antes San Alberto Magno y San Buenaventura<sup>37</sup>; y Suárez razona diciendo que si se reserva el uso de los dones a situaciones particulares «no sería necesario dotarnos de esos hábitos ya que los hábitos sólo se dan para ejercitarlos ordinariamente; parece que sería superfluo, para actos que se realizan raramente y sin estar preceptuados, disponer de unos hábitos que permanecerán ociosos en muchos hombres, y que incluso en los que los usan se actuarán raramente»<sup>38</sup>.

Las acciones a las que el Paráclito nos mueve, y a las que sus dones nos hacen dóciles, no son cosas extraordinarias o sólo aconsejables, y así nos lo explica San Juan Crisóstomo: «os demostraré que el Espíritu Santo está también ahora entre nosotros (...): si no existiera el Espíritu Santo no podríamos decir ¡Señor Jesús!: 'nadie puede decir Señor Jesús, si no es en el Espíritu Santo' (*I Cor XII*, 3). Si no existiera el Espíritu Santo, los fieles no podríamos orar: en efecto, decimos: 'Padre nuestro que estás en los cielos' (*Mt VI*, 9). No podríamos, por tanto, invocar al Señor ni podríamos llamar Padre a Dios. ¿Cómo sabemos eso? Por el mismo Apóstol, que dice: 'Y, por ser hijos, envió Dios a vuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que clama: ¡Abba, Pater!' (*Gal IV*, 6)»<sup>39</sup>.

Así pues, no son llamados hijos de Dios los que realizan «obras maravillosas» sino los que son impulsados por el Espíritu<sup>40</sup>. Estos impulsos se hacen realidad tanto mediante gracias actuales —que

35. Cfr. I. MENÉNDEZ-REIGADA, *Necesidad de los dones del Espíritu Santo*, «Ciencia Tomista», 59 (1940), pp. 258-9.

36. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 68, a. 2, ad 1.

37. Cfr. S. M. RAMÍREZ, *Los dones del Espíritu Santo*, Biblioteca de Teólogos Españoles, Madrid 1978, p. 81.

38. «Non oportet habitus ponere, quia habitus solum dantur ad ordinarium operandi modum; superfluum enim videtur, ad illos effectus qui raro et extra legem fiunt, dari habitus qui in multis erunt perpetuo otiosi, et in paucis, ac in ipsis, raro operabuntur». F. SUÁREZ, *o.c.*, VI, 10, n. 4.

39. «Ostendam enim in nobis esse nunc quoque Spiritum Sanctum... Si non esset Spiritus Sanctus, Dominum Jesum dicere non possemus: 'Nemo enim potest dicere Dominum Jesum, nisi in Spiritu Sancto' (*I Cor XII*, 3). Si non esset Spiritus Sanctus, Deum orare fideles non possemus: dicimus enim 'Pater noster qui es in coelis' (*Mt VI*, 9). Ut igitur Dominum vocare non possemus, sic neque Patrem Deum vocare possemus. Unde id constat? Ex eodem Apostolo, qui ait: 'Quoniam autem estis filii, misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra clamantem, Abba, Pater' (*Gal IV*, 6)». SAN JUAN CRISÓSTOMO, *De Sancta Pentecoste*, nn. 3-4, MG 50, 457-8.

40. Cfr. *Rom VIII*, 14.

mueven la virtud de la caridad para que ésta impere el ejercicio de las virtudes infusas— y que corresponden al concurso sobrenatural de Dios a toda acción sobrenatural de la criatura, como mediante la acción inmediata del Paráclito, a la que los dones nos hacen dóciles. Y tanto el primer tipo de mociones —mediatas— como el segundo —inmediatas— estarán igualmente presentes en los actos sobrenaturales preceptuados para todo cristiano y en los que el Espíritu Santo desea que realice cada cristiano en particular.

### b) *Contemporaneidad dones - virtudes*

Hasta ahora hemos visto la necesidad de poseer los dones del Espíritu Santo, y hemos afirmado que su ejercicio no tiene por qué limitarse a épocas concretas de la vida cristiana, sino que, por el contrario, la posibilidad de actualizar las virtudes y los dones está presente en todas las fases de la vida en gracia.

Es doctrina generalmente aceptada que las virtudes mantienen su actuación también en las etapas de vida cristiana más perfecta, afirmandose que «los dones no pueden actuar sin la cooperación material de las virtudes, como tampoco el entendimiento puede obrar sin la cooperación material de la fantasía»<sup>41</sup>, de manera que las bienaventuranzas —obras perfectas— «en razón de su perfección se atribuyen más a los dones que a las virtudes»<sup>42</sup>, y no sólo a los dones.

Pero cabe dar un paso más al estudiar la necesidad de esta realidad sobrenatural: ¿pueden las virtudes realizar actos salutíferos sin el auxilio de los dones?, ¿resulta necesario el ejercicio de unas y otros en cada acto sobrenatural, o eso es sólo necesario para la realización de actos de virtud heroica?

Desde finales del siglo pasado se ha establecido una polémica sobre la respuesta que debe darse a las preguntas formuladas unas líneas más arriba. Se trata de un problema de exégesis tomista, puesto que unos y otros pretenden argumentar su opinión con la doctrina general del Doctor Angélico.

La diversidad de criterio se concreta en si son posibles actos exclusivamente virtuosos, movidos por la gracia actual, y dotados de la formalidad sobrenatural creada, propia de las virtudes infusas, pero

41. I. MENÉNDEZ-REIGADA, *Introducción y notas a «Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana»*, de Juan de Santo Tomás, nota A, CSIC, Madrid 1948, pp. 47-8.

42. «Ratione suae perfectionis, magis attribuuntur donis quam virtutibus». *S. Th.*, I-II, q. 70, a. 2, c.



carentes de la formalidad sobrenatural increada que suministran los dones.

Recogemos ahora el *status quaestionis* sobre la conjunción de dones y virtudes en cada acto sobrenatural, pero antes queremos hacer brevemente una salvedad: hablar de «actos con formalidad sobrenatural increada» no significa que la criatura posea una cualidad divina en sentido pleno o que Dios sea causa formal intrínseca de la criatura: más adelante, al estudiar el tipo de causalidad presente en el obrar donal, intentaremos precisar el alcance de esa expresión.

— *Necesidad de los dones «semper sed non pro semper»*

Esta opinión es mantenida desde dos puntos de vista distintos. Unos autores aceptan que virtudes y dones pueden actuar conjuntamente en cualquier fase de la vida cristiana, pero niegan que eso ocurra de hecho en todos los actos sobrenaturales. Como ya hemos dicho, no dudan de que virtudes y dones actúen en los actos sobrenaturales perfectos, atribuibles principalmente al obrar donal —«nunca los dones actúan sin las virtudes: ellos nos hacen dóciles a las menores inspiraciones del Espíritu Santo, con el fin de practicar todas las virtudes cristianas, teologales y morales, en su suprema perfección. La sustancia del acto es suministrada por la virtud; el modo deiforme se deriva de los dones. Por eso podemos hablar de actos donales o de actos virtuosos perfeccionados por los dones»<sup>43</sup>—, pero consideran que en ocasiones —las más frecuentes— las virtudes intervienen en solitario.

Afirman que «en la economía de la gracia no siempre bastan las virtudes, aunque éstas sean infusas, sino que alguna vez fallan en su eficacia operativa... Mas de que alguna vez no basten las virtudes, no se debe concluir que nunca basten y siempre fallen... Luego alguna vez no se necesitan los dones»<sup>44</sup>.

De esa manera, «no es necesario que en cada uno de nuestros actos seamos movidos por una inspiración especial del Espíritu Santo... El hombre está suficientemente dispuesto en el orden natural con sus facultades naturales, y en el orden sobrenatural con las vir-

43. «Jamais les dons n'agissent sans les vertus. Ils nous tiennent dociles aux moindres inspirations de l'Esprit-Saint, afin de pratiquer en leur suprême perfection toutes les vertus chrétiennes: théologales et morales. La substance de l'acte est fournie par les vertus, le mode deiforme relève des dons. Voilà pourquoi on peut parler des actes des dons ou simplement des actes des vertus rendues parfaites par les dons». M. M. PHILIPON, *o.c.*, pp. 148-9.

44. M. FERRERO, *o.c.*, pp. 588-9.



tudes infusas —teológicas y morales—, para poder obrar, a su manera, según su propia iniciativa, libremente, aunque bajo la acción preveniente y el concurso de la Causa primera, que obra en él y en todos los seres del universo, respetando el modo connatural, razonado y discursivo, de sus actos»<sup>45</sup>.

Otros, sin embargo, consideran que los dones y las virtudes se actualizan por mociones distintas y excluyentes, de manera que siempre que está presente la moción donal no está la virtuosa, y al revés<sup>46</sup>.

En cualquier caso, y siguiendo la formulación de Menéndez-Reigada, podemos resumir esta opinión en las siguientes tesis:

— «Los actos de los dones no son necesarios para los actos imperfectos de virtud: 1.º porque todo hábito operativo, por imperfecto que sea, puede producir algún acto proporcionado a su grado de perfección; 2.º porque, de otra suerte, las virtudes serían completamente ociosas.

— Los actos de los dones son a veces necesarios para conservar la gracia y, por tanto, para alcanzar la gloria: 1.º porque, en ocasiones, es necesario poner actos perfectos de la virtud, y esto no se consigue sin la actuación de los dones; 2.º por la corrupción de nuestra naturaleza, que a veces levanta tentaciones más fuertes que las virtudes que se poseen, las cuales serían vencidas si los dones no viniesen en su auxilio»<sup>47</sup>.

Ya hemos dicho que esta polémica se circunscribe a los ambientes

---

45. «Il n'est pas nécessaire qu'en chacun de nos actes nous soyons mus par une inspiration toute spéciale de l'Esprit-Saint, comme certains théologiens l'ont pensé. L'homme est suffisamment armé sur le plan de la nature par ses facultés natives, et, dans l'ordre surnaturel par les vertus infuses, théologiques et morales, pour pouvoir agir, à sa manière à lui, selon sa propre initiative, en toute liberté, évidemment sous l'action prévenante et avec le concours de la Cause Première, qui agit en lui comme dans tous les êtres de l'univers, en respectant le mode connaturel, raisonné et discursif de ses actes». M. M. PHILIPON, *o.c.*, p. 121; cfr. B. FROGET, *o.c.*, pp. 406-424; A. GARDEIL, *o.c.*, cols. 1779-1781; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection chrétienne et contemplation*, Paris 1923, pp. 349 y ss.; I. MENÉNDEZ-REIGADA, *Introducción y notas a «Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana»*, de Juan de Santo Tomás, CSIC, Madrid 1948, p. 46; G. PARIS, *De donis Spiritus Sancti dissertatio ad mentem Sancti Thomae*, Turín 1930, pp. 89-96; A. ROYO MARÍN, *Teología de la perfección cristiana*, BAC, 4.ª ed., Madrid 1962, p. 152; T. URDÁNOZ, *o.c.*, pp. 473-477; R. VERARDO, *I doni dello Spirito Santo e il «semper» di S. Tommaso d'Aquino secondo l'originale esegesi proposta dal P. Clément Locas, P. S. S.*, «Divinitas», 2 (1958), pp. 425-433.

46. Cfr. B. FROGET, *o.c.*, pp. 407-412, 414, 419 y 423.

47. I. MENÉNDEZ-REIGADA, *Introducción y notas a «Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana»*, de Juan de Santo Tomás, CSIC, Madrid 1948, p. 324.

tomistas, por lo que unos y otros buscan el refrendo de su opinión en la doctrina del Aquinate.

Así, consideran que cuando Santo Tomás afirma que «por las virtudes teologales y morales no se perfecciona el hombre en orden al fin último hasta el punto de que no tenga continuamente (*semper*) necesidad de ser movido por la inspiración superior del Espíritu Santo»<sup>48</sup>, ha de entenderse que esa necesidad constante se refiere a la consecución del fin último, pero no a todo acto que tienda positivamente a ese fin; es decir, *semper sed non pro semper*<sup>49</sup>.

De la misma manera, interpretan los ejemplos utilizados por el Doctor Angélico en el *corpus* del mismo artículo —«el sol, que posee la luz perfectamente, puede iluminar por sí mismo, en tanto que la luna, en la cual sólo imperfectamente se da la naturaleza de la luz, no alumbraba si no es iluminada. También el médico que conoce perfectamente el arte de la medicina puede actuar por sí mismo; pero su discípulo, aún no plenamente instruido, no puede trabajar por sí mismo, a no ser que reciba instrucciones de él»<sup>50</sup>— en el sentido de que el estudiante de medicina ya puede hacer muchas cosas de acuerdo con su preparación, aunque siga necesitando de la ayuda del médico para las decisiones más difíciles<sup>51</sup>.

Por último, recuerdan que Santo Tomás atribuye la consecución de las bienaventuranzas —actos perfectos— al obrar donal<sup>52</sup>, concluyendo que «parece cierto que la mente del Aquinate es que los dones no actúan necesariamente en todo acto meritorio, sino solamente en los más perfectos»<sup>53</sup>.

#### — Necesidad de los dones «*semper et pro semper*»

Se trata de la opinión contraria a la anterior, e implica aceptar que siempre que se realiza un acto sobrenatural —y por tanto meritorio— se obra mediante el ejercicio de las dos especies de hábitos operativos infusos: virtudes y dones<sup>54</sup>.

48. Cfr. cita 14 de este mismo capítulo.

49. Cfr. A. GARDEIL, *o.c.*, col. 1780; J. A. ALDAMA, *o.c.*, pp. 28-9.

50. «Sol, quia est perfecte lucidus, per seipsum potest illuminare: luna autem, in qua est imperfecte natura lucis, non illuminat nisi illuminata. Medicus etiam, qui perfecte novit artem medicinae, potest per se operari: sed discipulus eius, qui nondum est plene instructus, non potest per se operari, nisi ab eo instruat». *S. Th.*, I-II, q. 68, a. 2, c.

51. Cfr. M. M. PHILIPON, *o.c.*, pp. 121-2; M. FERRERO, *o.c.*, p. 588.

52. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 69, a. 1, c.

53. J. A. DE ALDAMA, *o.c.*, p. 30.

54. Cfr. A. GAZZANA, *Sulla necessità dei doni dello Spirito Santo per tutti gli*

Estos autores buscan también el apoyo de Santo Tomás, interpretando los textos antes citados en el sentido concorde con su opinión. Así, por ejemplo, hacen hincapié en que la luna no puede emitir la luz sino en cuanto la recibe continuamente del sol, de manera que no iluminará ni por un momento si, a su vez, ella no es iluminada por el astro rey<sup>55</sup>, concluyendo que, del mismo modo, las virtudes infusas no actúan nunca sin la ayuda de los dones. Y su interpretación del *semper* tomista implica considerarlo como *semper et pro semper*<sup>56</sup>.

Pensamos que es ésta la posición correcta, pero, antes de exponer los argumentos que nos han hecho adoptarla como tal, querríamos recoger con un poco más de detalle la opinión de estos autores, ya que difiere en matices importantes del modo en que nosotros concebimos la conjunción entre dones y virtudes.

Según Perriot<sup>57</sup>, los dones socorren a las virtudes sin eliminarlas, pero no existen dos géneros de obras sobrenaturales, argumentando que la distinción entre las obras de las virtudes y las de los dones es solamente formal, por lo que ni siquiera se trata de dos especies dentro del mismo género, sino de dos grados dentro de la misma especie operativa. A esta conclusión llega al considerar que tampoco existen dos géneros de inspiraciones, sino que cuando Santo Tomás habla de «instinto especial» referido a los dones, lo hace por oposición al concurso divino natural, pero no en referencia a la moción propia de las virtudes infusas.

Gazzana<sup>58</sup> establece, de una manera casi semejante a como lo hace Perriot, que son sólo dos los motores que pueden impulsar al hombre a obrar: la razón, esté o no elevada al orden sobrenatural, y Dios. Por eso, añade, siempre —y cada vez— que se realiza un acto sobrenatural ha de funcionar, además de la razón, el motor divino y, consiguientemente, los dones que nos disponen a ser movidos por ese motor. Afirma, por tanto, que la razón elevada no debe considerarse

---

*atti soprannaturali del giusto*, «Gregorianum» 22 (1941), pp. 215-230; A. LEHMKEHL, *Theologia moralis*, 11.ª ed., Friburgo 1910, pp. 469-470; C. LOCAS, *Les dons du Saint-Esprit et le «semper» de Saint Thomas d'Aquin*, «Studia Montis Regii», 1 (1958), pp. 7-30; S. D. B. LADRILLE, *Grâce et motion divine chez S. Thomas d'Aquin*, «Salesianum», 12 (1950), pp. 37-84; O. LOTTIN, *Psychologie et Morale...*, IV, pp. 705-6 y 733-4; J. M. MUÑOZ-CUENCA, *o.c.*, pp. 57-243; F. PERRIOT, *Sur les dons du Saint-Esprit*, «L'ami du clergé», 11-I-1900, n. 2, pp. 17-28.

55. Cfr. A. GAZZANA, *o.c.*, pp. 217-8; J. M. MUÑOZ-CUENCA, *o.c.*, pp. 178-9 y nota n. 65.

56. Cfr. F. PERRIOT, *o.c.*, p. 27; A. GAZZANA, *o.c.*, pp. 184-5.

57. Cfr. F. PERRIOT, *o.c.*, pp. 17-28.

58. Cfr. A. GAZZANA, *o.c.*, pp. 215-230.



como un tercer motor —segundo infuso—, y que todo lo que en la operación sobrenatural no pueda atribuirse a la razón como causa principal, ha de referirse a Dios y consiguientemente a los dones; en el acto de la virtud infusa, añade, siempre habrá alguna formalidad debida a Dios como causa principal y por tanto intervención de los dones.

Muñoz-Cuenca<sup>59</sup> considera también que en todo acto ordenado al fin de la eterna bienaventuranza hay una concurrencia de virtudes infusas y dones, y especifica que, de hecho, no se puede pensar que ningún acto de conocimiento sobrenatural no tenga al mismo tiempo el asentimiento de la fe, ni ninguno de la prudencia infusa la moción y dirección del don de consejo; y todos serían imperados por la virtud de la caridad que es la raíz y forma de todas las virtudes y dones. Esta unidad de funcionamiento deriva, según Muñoz-Cuenca, de que la moción divina que actúa a las virtudes y a los dones es simplemente la gracia actual, y considera que bajo el punto de vista terminológico no hay fundamento para atribuir a Santo Tomás la existencia de mociones distintas para las virtudes sobrenaturales y para los dones.

Locas<sup>60</sup>, de la misma manera, mantiene que resulta imprescindible el ejercicio de los dones en cada acto sobrenatural, ya que considera que en estos actos se requiere la intervención exclusiva de Dios. La función de las virtudes morales sería negativa: quitar obstáculos al influjo de la gracia; correspondería a los dones la misión positiva de actualizar esos influjos.

En resumen, parece que todos estos autores afirman la necesidad de que los dones intervengan en cada acto sobrenatural basándose en que es sólo una la especie de moción divina sobrenatural. Con esa moción se actualizan las virtudes, pero se requiere la docilidad otorgada por los dones del Espíritu Santo para que el hombre secunde la voluntad de Dios, por lo que siempre que hay moción eficaz actúan las virtudes y lo hacen los dones.

### c) *Otra solución posible*

En nuestra opinión, todo acto virtuoso es donal y todo acto donal virtuoso, pero queremos hacer ahora unas matizaciones que distinguen nuestro criterio del anterior: disponemos de dos motores

59. Cfr. J. M. MUÑOZ-CUENCA, *o.c.*, pp. 157-243.

60. Cfr. C. LOCAS, *o.c.*, pp. 7-30.



sobrenaturales distintos (la Caridad Increada y la caridad creada), y de dos especies de hábitos también distintos (dones del Espíritu Santo y virtudes infusas). Cada una de estas dos especies de hábitos son actualizadas por dos especies, también distintas, de mociones divinas: las virtudes mediante el concurso divino sobrenatural (dentro del cual se incluyen de algún modo las gracias actuales en sentido propio), y los dones mediante el instinto inmediato del Espíritu Santo; y todos estos elementos (a nivel de motor, de hábito y de moción) son, además de distintos, necesarios para cada acto sobrenatural.

Para fundamentar este criterio acudimos en primer lugar a la Sagrada Escritura, en la que se habla de la constante actividad del Paráclito, por la que es posible que obremos conforme a nuestra condición de hijos de Dios<sup>61</sup> incluso en las acciones sobrenaturales más «sencillas»<sup>62</sup>, lo cual se nos presenta como necesario para alcanzar el Reino de los Cielos<sup>63</sup>. A esta acción constante del Espíritu Santo se refiere León XIII<sup>64</sup> cuando afirma que toda acción de Cristo se realizaba bajo el influjo del mismo Espíritu, y atribuye al Paráclito una «efusión abundante», «inundar los corazones», «llenarnos con sus dones divinos», «movernos y excitarnos a la santidad», de tal manera que de El «nos vienen constantemente muchos y grandes beneficios», y «entre estos dones se hallan aquellos ocultos avisos e invitaciones que se hacen sentir en la mente y en el corazón por la moción del Espíritu Santo; de ellos depende el *principio* del buen camino, el *progreso* en él, y la *salvación eterna*»<sup>65</sup>.

Conviene tener presente, además, cuál es la voluntad de Dios: «que todos los hombres se salven y vengan al conocimiento de la verdad»<sup>66</sup>, con una perfección semejante a la de nuestro Padre celestial<sup>67</sup>.

---

61. Cfr. *Rom* VIII, 14-15; SANTO TOMÁS, *Super Epistolam ad Romanos lectura*, c. 8, l. 3, nn. 634-6.

62. Cfr. *I Cor* XII, 3; SANTO TOMÁS, *Super primam Epistolam ad Corinthios lectura*, c. 12, l. 1, nn. 715-9.

63. Cfr. *Io* III, 5-8; SANTO TOMÁS *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, c. 3, l. 1, y 2, nn. 440-456; *Rom* VIII, 2-6. 8-9; *I Cor* VI, 16-17; *II Cor* III, 17-18; V, 5; *I Io* IV, 2; *Sap* VII, 28; IX, 17; *Ps* XXXI, 8; CXLII, 10; *Prov* XX, 24.

64. Cfr. LEÓN XIII, *o.c.*, pp. 648, 650, 652, 653 y 655.

65. «In his autem muneribus sunt arcanæ illae admonitiones invitationesque, quae instinctu Sancti Spiritus identidem in mentibus animisque excitantur; quae si desint, neque initium viae bonae habetur, neque progressionem, neque exitum salutis aeternae». LEÓN XIII, *o.c.*, p. 653.

66. «Qui omnes homines vult salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire». *I Tim* II, 4.

67. Cfr. *Mt* V, 48.

El Espíritu Santo, presente en nuestra alma, desea nuestra santidad perfecta y continua, y nos da los medios para alcanzarla. Esta acción santificadora del Paráclito no es esporádica: «la venida solemne del Espíritu Santo el día de Pentecostés no fue un suceso aislado. Apenas hay una página de los Hechos de los Apóstoles en la que no se nos hable de El y de la acción por la que guía, dirige y anima la vida y obras de la primera comunidad cristiana: El es quien inspira la predicación de San Pedro (cfr. *Act. IV*, 8), quien confirma en su fe a los discípulos (cfr. *Act IV*, 31), quien sella con su presencia la llamada dirigida a los gentiles (cfr. *Act X*, 44-47), quien envía a Saulo y a Bernabé hacia tierras lejanas para abrir nuevos caminos a la enseñanza de Jesús (cfr. *Act XIII*, 2-4). En una palabra, su presencia y su actuación lo dominan todo»<sup>68</sup>. Santo Tomás encuentra en las palabras de *Io IV*, 14: «el agua que Yo le daré se hará en él una fuente que salte hasta la vida eterna», la explicación de este actuar constante del Divino Espíritu en nuestra alma<sup>69</sup>.

Y la actividad del Paráclito es, además de constante, universal, porque el Espíritu Santo no hace acepción de personas<sup>70</sup> sino que, como manifestación de su voluntad salvífica, desciende sobre todos los que están dispuestos a recibirle y se derrama sobre toda carne<sup>71</sup>.

No hay que olvidar que «aquéllos que son movidos por el Espíritu de Dios, éstos son hijos de Dios»<sup>72</sup>, y que mientras mantengamos el estado de gracia se mantendrá esta nueva filiación sobrenatural; en esta situación nuestras obras sobrenaturales podrán ser más o menos adecuadas —según su perfección— a la condición de hijos, pero todas responderán en algún grado a ese nuevo carácter, por lo que en todas ellas —según el grado de nuestra docilidad— estaremos siendo movidos por el Paráclito: obramos como hijos o como esclavos.

Por ello, la solución que asigna a los dones el funcionamiento en todo acto sobrenatural nos parece más conforme, tanto con el carácter estable que corresponde a la Inhabilitación de la Trinidad y su deseo, constante y universal, de santificación, como con los datos revelados, donde se expresa la continuidad de acción del Paráclito, y donde

68. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, n. 127, Rialp, 13.ª ed., Madrid 1976, p. 267.

69. Cfr. SANTO TOMÁS, *Super Epistolam ad Romanos lectura*, c. 8, l. 4, n. 655.

70. Cfr. SANTO TOMÁS, *Super primam Epistolam ad Thessalonicenses lectura*, c. 1, l. 1, n. 13.

71. Cfr. *Act II*, 4; *Joel II*, 28.

72. «Quicumque enim Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei» *Rom VIII*, 14.

se recuerda que el obrar sobrenatural, el de los hijos de Dios, es movido no sólo por el impulso de las gracias actuales en la caridad creada, sino por la actuación inmediata del Espíritu Santificador, lo que exige la actualización de sus dones.

Así, la condición de hábitos que corresponde a los dones permite deducir que estarán dispuestos a actuar siempre que se posean, o sea siempre que se está en gracia: «todo cristiano en gracia, según el Angélico, en virtud de los instintos divinos y a través de los dones obra bajo la acción continua y directa del Espíritu Santo»<sup>73</sup>, de manera que «el hombre espiritual es inclinado a hacer algo no ya principalmente por el movimiento de la propia voluntad sino por el instinto del Espíritu Santo, según aquéllo de *Is* LIX, 19: 'vendrá como torrente impetuoso, empujado por el sople de Yavé', y según *Lc* IV, 1, Cristo fue llevado por el Espíritu al desierto. Sin embargo, no por esto se excluye que el hombre espiritual obre mediante su voluntad y libre albedrío, ya que es el mismo Espíritu Santo el que causa el movimiento de la voluntad y el del libre albedrío, según aquéllo de *Phil* II, 13: 'Dios es el que causa en nosotros el querer y el obrar según su beneplácito'»<sup>74</sup>.

No vemos, además, ningún inconveniente en que dones y virtudes actúen juntos: como ya hemos dicho, es generalmente admitido que, al menos en algunos actos, lo hacen así. Más aún, la posibilidad y el hecho de que un mismo acto sobrenatural pueda ser informado por diversos hábitos infusos están explícitamente afirmados por el Santo<sup>75</sup>.

Y no hemos encontrado ningún texto de Santo Tomás donde se afirme explícitamente que los dones no intervienen en todos los actos sobrenaturales, o donde se excluya su ejercicio en los actos menos perfectos; por el contrario, «los dones del Espíritu Santo perfeccionan al hombre en aquello que se refiere a la rectitud de vida»<sup>76</sup>; y a lo largo de las cuestiones 69 y 70 de la I-II se habla de los actos

---

73. «Ogni cristiano in grazia, per l'Angelico, in forza degli istinti divini e attraverso i doni agisce sotto l'azione continua e diretta dello Spirito Santo». A. MILANO, *o.c.*, p. 139.

74. «Homo spiritualis non quas ex motu propriae voluntatis principaliter sed ex instinctu Spiritus Sancti inclinatur ad aliquid agendum, secundum illud *Is* LIX, 19: 'Cum venerit quasi fluvius violentus quem Spiritus Dei cogit', et *Lc* IV, 1, quod Christus agebatur a Spiritu in desertum. Non tamen per hoc excluditur quin viri spirituales per voluntatem et liberum arbitrium operentur, quia ipsum motum voluntatis et liberi arbitrii Spiritus Sanctus in eis causat, secundum illud *Phil* II, 13: 'Deus est qui operatur in nobis velle et perficere'» SANTO TOMÁS, *Super Epistolam ad Romanos lectura*, c. 8, l. 3, n. 635.

75. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 4, a. 3 ad 1; I-II, q. 113, a. 4, ad 1.

76. «Dona Spiritus Sancti perficiunt hominem in his quae pertinent ad bene vivendum» *S. Th.*, I-II, q. 68, a. 4, ad 1.



sobrenaturales, y no sólo de los perfectos, como debidos a los dones o a las virtudes indistintamente, «pues cuando uno *empieza* a progresar en actos de virtudes y dones, puede esperarse de él que llegará a la perfección de esta vida y de la del cielo»<sup>77</sup>, «mas al fin de la bienaventuranza se mueve uno y se *acerca* por las obras de las virtudes y, sobre todo, de los dones, si se trata de la beatitud eterna, para la cual no basta la razón, sino que ha de impulsar a ella el Espíritu Santo, para cuya obediencia y seguimiento somos perfeccionados por los dones»<sup>78</sup>.

Así se comprende con mayor profundidad que Cristo —perfecto Dios y perfecto hombre— dispusiera y ejercitara con perfección absoluta tanto las virtudes infusas como los dones del Espíritu Santo. Y así se explica que las almas más cercanas a Dios en esta vida sean muy dóciles a las mociones inmediatas del Espíritu Santo mediante un ejercicio intensísimo de los dones y, simultáneamente, tengan recios hábitos virtuosos.

Incluso desde el mismo momento de la justificación, el pecador recién convertido comenzará a obrar sobrenaturalmente mediante la actualización contemporánea de las dos especies de hábitos sobrenaturales; que esos dos instrumentos se utilicen —cada uno de ellos— perfecta o imperfectamente dependerá de la perfección de su conversión y de sus disposiciones interiores, pues no puede pensarse que Dios se «conforme» con una justificación remisa: Dios quiere que usemos de las virtudes y de los dones siempre en plenitud; si no lo hacemos es por resistencia nuestra, por defecto de docilidad al Espíritu Santo, único principio de donde procede toda operación sobrenatural, donal y virtuosa. Y nuestra indisposición ante lo sobrenatural afecta a las virtudes y a los dones simultáneamente. El Espíritu Santo no hace cosas inútiles ni derrama sus dones en el alma para que queden ociosos; somos nosotros los que dormimos y flaqueamos, no el Paráclito.

Frenar esa voluntad divina de santificación, totalmente o en parte, depende de nosotros, ya que «la esperanza por la que confiamos alcanzar la gloria de los hijos de Dios, no será confundida, no será vana,

77. «Cum enim aliquis incipit proficere in actibus virtutum et donorum, potest sperari de eo quod perveniet et ad perfectionem viae, et ad perfectionem patriae» *S. Th.*, I-II, q. 69, a. 2, c.

78. «Ad finem autem beatitudinis movetur aliquis et appropinquat per operationes virtutum; et praecipue per operationes donorum, si loquamur de beatitudine aeterna, ad quam ratio non sufficit, sed in eam inducit Spiritus Sanctus, ad cuius obedientiam et sequelam per dona perficimur» *S. Th.*, I-II, q. 69, a. 1, c.



a no ser que el hombre la vanifique»<sup>79</sup>, y los mismos impedimentos que frenan el uso adecuado de las virtudes producen un efecto idéntico respecto a los dones<sup>80</sup>. Si el hombre busca con todas sus fuerzas la santidad, pondrá los medios para secundar las mociones que le llegan a través de las gracias actuales —que ponen en movimiento la caridad creada para que ésta mueva a su vez al ejercicio de las virtudes infusas—, y simultáneamente estará siendo dócil, mediante el ejercicio de los dones, a las continuas mociones que el Espíritu Santo le envía de un modo inmediato, con lo que sus actos sobrenaturales serán perfectos y producidos por los dos hábitos infusos.

Si la docilidad al Espíritu Santo es parcial —entre docilidad y rebeldía caben grados— estaremos realizando actos con formalidad sobrenatural pobre, tanto creada como increada. Y si nos oponemos plenamente a la acción del Paráclito, ni dejaremos actuar a los dones, ni lo harán las virtudes infusas, porque habremos perdido el estado de gracia, y con él la inhabitación del Espíritu Santo: la ausencia total de docilidad corresponde a la dureza de corazón<sup>81</sup>, por la que cerramos al Paráclito todas las puertas de nuestra alma.

No vemos la manera en que el hombre pueda parcializar su voluntad de secundar al Espíritu Santo: ahora no quiero ser movido de modo inmediato por el Santificador, y bloqueo el ejercicio de sus dones, pero sí estoy dispuesto a actuar en base a las virtudes infusas que, aunque mediatamente, también dependen de la presencia del Paráclito en nuestra alma.

Si nos resistimos, en parte o totalmente, a su acción, lo hacemos a todas las posibilidades en que esa acción se concreta, y el querer divino se manifiesta tanto en sus mociones mediatas, a través del ejercicio de las virtudes, como en su moción inmediata, propia de los dones: ambas simultáneamente. Por eso, según nuestra opinión, no parece posible que un acto sobrenatural se realice mediante el ejercicio de las virtudes infusas y sin embargo no intervengan los dones otorgando docilidad a la acción del Espíritu. En otras palabras, pensamos que la consideración de que las virtudes corresponden a un estado menos avanzado de santidad, en el cual la docilidad al Paráclito es incipiente, y los dones a un estado de mayor perfección —o que

---

79. «Spes autem, scilicet haec qua speramus gloriam filiorum Dei, non confundit, id est, non deficit, nisi homo ei deficiat» SANTO TOMÁS, *Super Epistolam ad Romanos lectura*, c. 5, l. 1, n. 390.

80. Cfr. A. GARDEIL, *o.c.*, col. 1739.

81. Cfr. *Hebr.* III, 8.

éstos se reservan para actos especialmente difíciles— no es correcta pues sería equivalente a afirmar que lo que distingue a las virtudes de los dones —y, por tanto, lo que distingue la función de la caridad creada de la función de la Caridad Increada— es el fin, y no la formalidad: la de la primera formalidad sobrenatural creada y la de la segunda formalidad sobrenatural Increada.

Quizá lo que sucede es que cuando se obra con parcial docilidad al Espíritu Santo, externamente lo primero que se oscurece es la formalidad divina, mientras que se mantiene la fácil apreciación de una cierta perfección sobrenatural pero humana, de una semejanza del obrar divino: lo que resalta es la propia actividad, quedando el Espíritu Santo como en penumbra, oscurecido por nuestra docilidad sólo parcial. Puede ser éste el motivo por el que con frecuencia se ha elegido el funcionamiento sucesivo de los dones respecto al de las virtudes como solución correcta.

Se puede hablar, por tanto, de una prioridad de naturaleza de las virtudes sobre los dones, pero no de prioridad temporal: o se poseen las dos especies de hábitos sobrenaturales o no se posee ninguna. Por eso no podemos hablar de actos específicos de las virtudes o de los dones, sino de actos en los que se pone de manifiesto su formalidad increada y actos en los que esa formalidad apenas se aprecia.

En resumen, y según nuestra opinión, cuando se habla del obrar virtuoso y del obrar donal, «no se trata de dos grados de la vida espiritual, sino de dos aspectos, de dos funciones, de dos modos de obrar que se mezclan desde el inicio... y que se encuentran, en proporciones diversas, en toda la vida sobrenatural»<sup>82</sup>. Esas dos especies de hábitos sobrenaturales estarán presentes en todos y cada uno de los actos sobrenaturales, tanto si se trata de actos perfectos como si se han realizado remisamente. De esa manera, «los siete hijos (es decir, los siete dones) no alcanzan la perfección del número diez si todo cuanto obran no lo hacen en fe, esperanza y caridad»<sup>83</sup> y simultáneamente, «para que la inteligencia de la revelación se haga

82. «Non si tratta più direttamente di due gradi della vita spirituale, ma di due aspetti, funzioni, di due modi di agire che si mescolano fin dall'inizio... doppio aspetto che si ritrova in proporzioni diverse in tutta la vita soprannaturale» J. DE GUIBERT, *Dons du Saint Esprit et mode d'agir ultra humain*, p. 407; citado en A. MILANO, *o.c.*, p. 130, cita 41.

83. «Neque ad denarii perfectionem septem filii (idest septem dona) perveniunt, nisi in fide, spe et caritate fuerit omne quod agunt» SAN GREGORIO MAGNO, *Moral in Iob*, I, c. 27, ML 75, 544.

cada vez más profunda, el mismo Espíritu Santo perfecciona constantemente la fe por medio de sus dones»<sup>84</sup>.

En cualquier caso, la fundamentación aportada hasta ahora para sostener nuestro criterio puede ser considerada insuficiente, bien porque los textos aducidos de la Sagrada Escritura y del Magisterio pueden referirse sin más a la moción divina necesaria para la actuación de las virtudes, o bien por considerar que el hecho de que los dones tengan el carácter de hábitos viene exigido por tratarse de la realización de actos que deben ser humanos, no por la constante necesidad de su uso.

Por esto nos interesa volver al argumento capital de Santo Tomás: el objetivo propio de los dones es hacernos dóciles a las mociones del Espíritu Santo (la Caridad Increada), permitiéndonos la realización de actos sobrenaturales con formalidad «sobrehumana», «increada»; así que la determinación de si los dones deben actuar en todos y cada uno de los actos sobrenaturales dependerá de si la Caridad Increada debe estar presente como motor en cada acto salutarífico. En otras palabras, debemos responder a la cuestión de si es de la esencia del acto sobrenatural tener formalidad increada, en cuyo caso debe ser movido por la Caridad Increada, o si resulta suficiente que el objeto del acto sea sobrenatural, en cuyo caso basta la moción de la caridad creada y la intervención de las virtudes infusas.

---

84. «Quo vero profundior usque evadat revelationis intelligentia, idem Spiritus Sanctus fidem iugiter per dona sua perficit» CONCILIO VATICANO II, *Const. Dogm. Dei Verbum*, n. 5, AAS LVIII (1966), p. 819.







### CAPÍTULO III

## FUNDAMENTOS DE LA NECESIDAD DE LOS DONES, Y CONJUNCION CON LAS VIRTUDES

### 1. *Necesidad de la Caridad Increada*

Para alcanzar el objetivo que nos hemos propuesto en las últimas frases del capítulo anterior, nos parece necesario realizar un estudio, aún somero, del nuevo modo de ser que nos concede la elevación, y del consiguiente nuevo modo de obrar. Así analizaremos hasta dónde nos permite la caridad creada —bajo el impulso de las gracias actuales— llevar nuestro obrar salutífero, y cuál es la perfección que aporta la Caridad Increada.

#### a) *La gracia como participación de la naturaleza divina*

La elevación al orden sobrenatural no consiste simplemente en que Dios nos permita «visitar» su intimidad, sin afectar para nada nuestra naturaleza, sino que implica, junto con el respeto más absoluto de ésta, la radical transformación de los hombres hasta hacernos «verdaderos hijos de Dios y partícipes de la divina naturaleza, y por lo mismo realmente santos»<sup>1</sup>. Y esta transformación, que nos permite alcanzar la visión beatífica, no se realiza sólo de modo transeúnte, sino mediante la infusión en el alma de un nuevo principio de vida sobrenatural, que nos otorga un nuevo modo de ser, «un corazón nuevo y un espíritu nuevo»<sup>2</sup>.

Este nuevo modo de ser se alcanza mediante la gracia santificante, que es una realidad creada, sobrenatural —infundida por Dios—, permanente —mientras perdure nuestra amistad con Dios— y que inhiere en el alma a modo de accidente.

---

1. «Vere filii Dei et consortes divinae naturae, ideoque reapse sancti effecti sunt» CONCILIO VATICANO II, *Const. dogm. Lumen gentium*, n. 40, AAS 57 (1965), p. 44.

2. «Proiicite a vobis omnes praevaricationes vestras in quibus praevaricatis estis, et facite vobis cor novum, et spiritum novum» *Ezech XVIII*, 31; cfr. XXXVI, 24-28.

Santo Tomás habla de una «doble generación: una carnal, que se produce mediante el semen carnal puesto en el lugar de la fecundación: aunque el semen sea poco en cantidad, sin embargo contiene virtualmente todo. Hay otra generación espiritual, que se realiza por la infusión de una semilla espiritual en el lugar de esta fecundación espiritual: la mente o el corazón del hombre, ya que somos convertidos, mediante la renovación de la mente, en hijos de Dios. La semilla espiritual es la gracia del Espíritu Santo, y también esta semilla posee virtualmente la totalidad de la perfección celestial»<sup>3</sup>.

La gracia nos convierte en criaturas nuevas<sup>4</sup>, nacidas de nuevo *ex Deo*<sup>5</sup>, hasta el punto de que somos constituidos en un nuevo ser<sup>6</sup>. Se trata de un hábito entitativo, cuyo sujeto es la misma esencia del alma: «renovaos en el espíritu de vuestra mente y vestíos del hombre nuevo, creado según Dios en justicia y santidad verdadera»<sup>7</sup>.

Este nuevo modo de ser nos otorga una participación de la naturaleza divina; así lo afirma el primero de los Apóstoles<sup>8</sup>, y así lo ha interpretado siempre la Tradición<sup>9</sup>. También Santo Tomás utiliza frecuentemente esta afirmación<sup>10</sup>.

#### — Características generales de esta participación

Se trata de una participación de la naturaleza divina en cuanto divina, esencialmente distinta de la participación natural que toda criatura posee del Ser de Dios. Por la gracia somos constituidos en dioses por participación<sup>11</sup>; recibimos una semejanza participada de la

3. «Duplex est generatio. Una carnalis, quae fit per semen carnale missum in locum generationis: quod quidem semen, licet sit quantitate parvum, tamen virtute continet totum. Alia est spiritualis, quae fit per semen spirituale transmissum in locum spiritualis generationis; qui quidem locus est mens seu cor hominis, quia in filios Dei generamur per mentis renovationem. Semen autem spirituale est gratia Spiritus Sancti. Et hoc semen est virtute continens totam perfectionem beatitudinis» SANTO TOMÁS, *Supér Epistolam ad Galatas lectura*, c. 4, l. 3, n. 214.

4. Cfr. *II Cor V*, 17.

5. Cfr. *Io I*, 13.

6. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 2, ad 3.

7. «Renovamini autem spiritu mentis vestrae, et induite novum hominem, qui secundum Deum creatus est in iustitia et sanctitate veritatis» *Ephes IV*, 23-24.

8. Cfr. *II Petr I*, 4.

9. Cfr. SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Epistola ad Ephesios*, 4, MG 5, 647; SAN TEÓFILO DE ANTIOQUÍA, *Ad Autolychum*, 2, 24 y 2, 27, MG 6, 1090 y 1095; SAN IRINEO DE LYON, *Adversus haereses*, 3, 6, MG 7, 860-861; SAN ATANASIO, *Contra arianos*, 1, 39, MG 26, 91; SAN CIRILO DE ALEJANDRÍA, *In Lucam commentarius*, 22, 8, MG 72, 904; SAN GREGORIO NACIENCENO, *Oratio*, XIV, 23, MG 35, 887; SAN AGUSTÍN, *Enarrationes in Psalmos*, 49, 2, ML 36, 565.

10. Cfr. SANTO TOMÁS, *In Ioann. Ev.*, 1, 1.8; 10, 1.6; 15, 1.2; *Comp. Theol.*, 2.4; *S. Th.*, I-II, q. 110, aa. 3-4; q. 112, a. 1; III, q. 62, a. 1, c.

11. Cfr. SANTO TOMÁS, *In De divinis nominibus*, 11, 1.4.

divinidad en cuanto divinidad, y, consecuentemente, participamos de la vida íntima de Dios<sup>12</sup>, de modo que, ya en esta vida, la gracia —*inchoatio gloriae*<sup>13</sup>— nos hace *domestici Dei*<sup>14</sup>.

El término «participar» significa «tomar parte»<sup>15</sup>. Y tradicionalmente se han distinguido dos especies de participación: «una predicamental-unívoca, la otra transcendental-análoga. En la primera, todos los que participan poseen la misma formalidad según todo su contenido esencial, y lo participado no existe en sí mismo, sino tan sólo en los participantes. En la segunda, los participantes no poseen más que una *similitudine degradata* del participado, que subsiste en sí mismo, fuera de los participantes»<sup>16</sup>.

Al primer tipo de participación corresponde, por ejemplo, el modo en que el género es participado por la especie, o ésta por el individuo. Se trata de una participación esencialmente perfecta: cada hombre posee todo lo que pertenece a la esencia de la naturaleza humana.

A la participación transcendental corresponde el modo en que todas las criaturas participan del ser divino: Dios es el único que *es* en sentido pleno, mientras que las criaturas *participan del ser*, lo cual no impide que se pueda y se deba decir en verdad que las criaturas también son.

En este segundo caso nos encontramos ante una participación no esencial, sino de semejanza, que incluye necesariamente un factor de imperfección en cada uno de los participantes: poseen el ser de modo limitado, particular, imperfecto, provocándose una «caída ontológica» desde el ser por esencia al ser por participación.

#### — Doble «degradatio»

La gracia santificante nos otorga, como ya hemos dicho, una nueva participación, distinta de la participación transcendental natural: ahora participamos de la naturaleza divina en cuanto divina, y el objeto

12. Cfr. R. GARRIGAU-LANGRAGE, *De Gratia*, ed. Marietti, Roma 1946, p. 108.

13. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 24, a. 3, ad 2.

14. Cfr. *Ephes* II, 19.

15. Cfr. SANTO TOMÁS, *Super Epistolam ad Hebraeos lectura*, c. 6, l. 1, n. 289.

16. «S. Tommaso è costante nell'affermare due modi fondamentali di partecipazione, che abbiamo chiamato l'uno 'predicamentale-univoco', l'altro 'trascendentale-analogo'. Nel primo tutti i partecipanti hanno in sé la stessa formalità secondo tutto il suo contenuto essenziale, ed il partecipato non esiste in sé, ma solo nei partecipanti. Nel secondo invece i partecipanti non hanno in sé che una 'similitudine degradata' del partecipato che sussiste in sé, al di fuori di essi» C. FAURO, *La nozione metafisica di partecipazione*, «Società editrice internazionale», 2.<sup>a</sup> ed., Turin 1950, pp. 317-318.



de nuestras potencias va a ser Dios en sí mismo, no ya Dios en cuanto causa de las cosas.

Podríamos decir que, aun siendo dos participaciones distintas, existe entre ellas una relación analógica: sólo Dios es, y El es la causa de que las criaturas sean por participación; analógicamente, sólo Dios es Dios, y El es la causa de que nosotros seamos dioses por participación.

La diferencia está en que en la participación transcendental natural, a pesar de la *degradatio* producida en el ser, existe una perfecta coherencia entre el ser y el obrar de los participantes, puesto que se enfrentan a un fin natural proporcionado a su modo de ser natural, y cada naturaleza creada es capaz de alcanzar su fin ya que lo alcanza por su propia causalidad. Sin embargo, cuando participamos de la naturaleza divina mediante la gracia, esa coherencia entre ser y obrar no se mantiene plenamente, puesto que no es posible un ser creado que obre con formalidad estrictamente sobrenatural, esto es, divina: mediante la gracia disponemos de la suprema participación de la divinidad, pero manteniéndonos en el orden creado<sup>17</sup>, ya que se nos concede *per modum naturae*.

Por eso la elevación al orden sobrenatural, es recibida por el hombre dentro del género accidental<sup>18</sup> —no podría ser de otro modo: si fuera esencial nos convertiría en Dioses—, y, también por eso, no somos capaces de alcanzar el fin sobrenatural por nuestra causalidad sino que lo merecemos: merecemos la visión beatífica, y el aumento de la gracia, pero no lo causamos eficientemente<sup>19</sup>: el fin último nos es dado.

Se puede decir, por tanto, que la participación de la naturaleza divina en cuanto divina es una participación transcendental análoga a la participación del ser, pero esencialmente distinta. A la limitación inherente a toda participación transcendental se añade ahora otro factor de imperfección: a la desproporción entre naturaleza divina por esencia y naturaleza divina por participación se añade la radical desproporción entre este nuevo modo de ser y el modo de obrar —divino— que Dios nos pide.

17. Cfr. C. FABRO, *o.c.*, p. 304.

18. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 2, ad 2; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *o.c.*, p. 98.

19. Se puede hablar de una causalidad meritoria, pero ésta es de alguna manera extrínseca.

## b) *Obrar sobrenatural*

Hemos visto en las páginas anteriores cómo el hombre elevado al orden sobrenatural recibe una participación de la naturaleza divina y con ella un nuevo ser. Y debemos tener en cuenta que a todo modo de ser le corresponde un modo consecuente de obrar.

En el orden sobrenatural encontramos que la Sagrada Escritura nos habla de un doble principio activo: el Espíritu Santo —la Caridad Increada— que habita en nosotros: «los que se mueven por el Espíritu de Dios, estos son hijos de Dios»<sup>20</sup>, y la caridad creada: «el amor de Dios que ha sido demarrado en nuestros corazones por virtud del Espíritu Santo que nos ha sido dado»<sup>21</sup>. Resulta necesario ahora, para la comprensión del modo propio del obrar sobrenatural, la consideración de estos dos motores.

### — *Caridad Increada*

La inhabitación del Espíritu Santo es presencia fundante<sup>22</sup> de nuestra realidad sobrenatural, y no sólo en relación a nuestro perfeccionamiento ontológico —en el orden del ser—, sino en el operativo, que de él se deriva. Este aspecto está presente en toda la enseñanza del Nuevo Testamento, en especial en relación a Cristo —en El que se da la plenitud de gracia—, y así la Sagrada Escritura nos habla de cómo es el Espíritu el que le lleva al desierto<sup>23</sup>, le mueve a predicar en Galilea<sup>24</sup>, y en especial es El que le lleva a morir en la Cruz<sup>25</sup>; y no sólo lo está en Cristo, sino también en toda la acción de los primeros cristianos en orden a la extensión de la Iglesia<sup>26</sup>.

Gracias a esta inefable presencia —unión—, la acción propia de Dios, y en cuanto tal externa a la criatura, pasa a ser propia nuestra: la Caridad Increada es el mismo Espíritu Santo<sup>27</sup> y, con la docilidad que nos otorgan los dones, nuestras obras, sin dejar de ser nuestras,

20. «Quicumque enim spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei» *Rom VIII*, 14.

21. «Quia charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis» *Rom V*, 5.

22. Cfr. *Io VII*, 38-39; *XIV*, 16-17; *Act I*, 8; *II*, 1-5; *XVII*, 28; *Rom V*, 5; *I Cor XI*, 16; *VI*, 19. Cfr. F. OCÁRIZ, *Hijos de Dios en Cristo*, EUNSA, Pamplona 1972, pp. 129-137.

23. Cfr. *Mt IV*, 1; *Mc I*, 12; *Lc IV*, 1.

24. Cfr. *Lc IV*, 14.

25. Cfr. *Hebr IX*, 14.

26. Cfr. *Act. I*, 2 y 6-8; *II*, 1-4; *IV*, 8, 21 y 29; *VIII*, 26 y 39; *IX*, 31; *X*, 19 y 44-46; *XI*, 12; *XII*, 2 y 4; *XV*, 28; *XVI*, 6-7; *Rom VIII*, 9-10, 16 y 26; *I Cor II*, 10; *III*, 16; *XII*, 7; *XIV*, 1-40; *XX*, 22-23 y 28, etc.

27. Cfr. SANTO TOMÁS, *In Sent.*, I, d. 14, q. 2, a. 1, ad 2; *S. Th.*, I, q. 43, a. 3, ad 1.

adquieren formalidad divina, en cuanto que es el mismo Espíritu quien nos mueve.

Esto no significa que el Paráclito se una a nosotros de un modo sustancial, o al modo de forma inherente, lo que supondría un burdo panteísmo; pero sí que su presencia es sustancial, personal, objetiva, de verdadera unión, mediante la cual el Santificador es agente eficiente (junto a las otras Personas divinas) de nuestra elevación al orden sobrenatural, tanto en el ser como en el obrar, y, además, ya que está presente según lo propio de su Persona, lo está como «principio» afectivo —amoroso— de dicho obrar, dándole formalidad divina, de lo cual, como veremos más adelante, no son capaces los dones sobrenaturales creados.

#### — Organismo sobrenatural creado

La elevación del hombre al orden sobrenatural tiene un principio exclusivo: el amor infinito de Dios hacia cada hombre; se trata de un amor de amistad que implica reciprocidad: Dios nos ama sobrenaturalmente, hasta el punto de introducirnos en su intimidad inhabitando en nosotros, y nos da los medios para corresponder adecuadamente a ese amor.

Entre esos medios se cuenta la gracia creada, realmente distinta de la presencia del Espíritu Santo en el alma del justo pero derivada de ella.

Esta gracia creada se constituye principalmente por la gracia santificante, hábito entitativo que inhiere directamente en la esencia del alma, y «que nos da una participación física y formal —aunque analógica y accidental— de la naturaleza misma de Dios bajo su propia razón de deidad»<sup>28</sup>.

Y al igual que de la esencia del alma proceden *ordine quodam* las potencias operativas, del mismo modo, de la esencia de la gracia *ordine quodam* surgen en las potencias del alma las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo. Como el alma obra a través de sus potencias, así lo hace la gracia mediante los hábitos operativos sobrenaturales. Gracias a ellos, las potencias del alma son movidas proporcionalmente a los actos adecuados para alcanzar la vida eterna.

Encontramos, pues, que existen en el orden sobrenatural creado dos especies de hábitos operativos infusos: virtudes y dones.

28. Cfr. J. M. PUJOL BELTRÁN, *Organismo sobrenatural*, Gran Enciclopedia Rialp, XVII, Madrid 1973, p. 417; *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 4.



Las primeras tienen como principio motor —a su vez impulsado por Dios mediante las gracias actuales— a la virtud de la caridad: «una participación de la infinita Caridad que es el Espíritu Santo»<sup>29</sup>. Los dones, por el contrario, nos hacen dóciles frente al otro motor sobrenatural: El Espíritu Santo presente en nuestra alma.

Podemos establecer el siguiente paralelismo:

— al nuevo modo de ser (participación de la naturaleza divina en cuanto divina) que nos otorga la gracia, le corresponde un nuevo principio motor (la caridad creada, participación de la infinita Caridad) y las virtudes infusas posibilitan ese modo de obrar sobrenatural creado, acorde con el modo de ser —también creado— de la gracia santificante;

— a la inhabilitación del Paráclito en el alma, le corresponde el mismo Espíritu Santo como principio motor —la Caridad Increada—, al que los dones, sin impedir su formalidad increada, nos hacen dóciles.

Más adelante veremos cómo es posible que los dones, aun tratándose de realidades sobrenaturales creadas, no eliminen la formalidad increada del obrar en nosotros del Espíritu Santo.

### c) *Necesidad de un doble motor en el orden sobrenatural*

La elevación al orden sobrenatural conserva nuestra condición humana, y, por tanto, *gratia non tollit naturam sed perficit*: se mantiene nuestro modo de ser natural y se aprovechan al máximo —perfeccionándolas— nuestras capacidades naturales, de modo que «el hombre no deja de ser hombre ni deja de vivir su vida propia cuando pasa a ser dios por participación y empieza a vivir esa nueva vida divina. Hombre permanece, con su cuerpo y con su alma, con sus sentidos y facultades, con sus actividades y operaciones»<sup>30</sup>, así que «Dios mueve a los hombres a la justicia conforme a la condición de su naturaleza»<sup>31</sup>.

De esa manera, permanece un orden natural en el que alcanzaríamos la perfección mediante las virtudes naturales, las cuales, aun

---

29. «Charitas est enim participatio quaedam infinitae charitatis, quae est Spiritus Sanctus» *S. Th.*, II-II, q. 24, a. 7, c.

30. I. MENÉNDEZ-REIGADA, *Introducción a «Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana»*, de Juan de Santo Tomás, CSIC, Madrid 1948, p. 17.

31. «Homines ad iustitiam movet secundum conditionem naturae humanae» *S. Th.*, I-II, q. 113, a. 3, c.; cfr. q. 51, a. 4, ad 2.

poseyendo una perfección menor, son más perfectamente poseídas por nosotros: nuestra participación de la naturaleza humana no es trascendental -análoga sino predicamental- unívoca, por lo que poseemos perfectamente esa naturaleza, y las virtudes humanas se pliegan adecuadamente a su principio motor —la razón natural—, pero son incapaces de referirse a lo sobrenatural. «Así pues en materias sujetas a la razón humana, es decir, en las que dicen relación al fin connatural del hombre, éste puede obrar por el juicio de la razón»<sup>32</sup>.

En orden al fin sobrenatural, recibimos una segunda perfección mediante la gracia santificante y las virtudes infusas de ella derivadas. Estas virtudes son más perfectas que las anteriores tanto por su origen como por su objeto material y por su fin, y nos resultan imprescindibles para el obrar sobrenatural ya que también en ese orden el hombre debe moverse mediante el entendimiento y la voluntad. Las virtudes infusas perfeccionan esas potencias hasta el punto de darnos la capacidad —no sólo la facilidad— de obrar sobrenaturalmente, pero mantienen un punto de insuficiencia: son hábitos sobrenaturales creados, por lo que sus actos, aunque supongan una participación de la naturaleza divina en cuanto divina, mantendrán una formalidad sobrenatural también creada.

Aún existe un tercer elemento, segundo en el plano sobrenatural: la Caridad Increada. El mismo Espíritu Santo inhabita en nosotros y nos hace partícipes, sin confusión, de su propio obrar. Sus dones nos otorgan docilidad a ese obrar divino en nosotros, y permiten que nuestras acciones sobrenaturales tengan una formalidad estrictamente sobrenatural, porque tienen al Paráclito como motor impulsor y porque no hay ningún elemento intermedio que disturbe esa formalidad divina.

Así resumen Juan de Santo Tomás la dinámica del obrar sobrenatural: «se da un triple motor de los actos humanos, no sólo como causa eficiente, sino también como regulador y formal. El primero es el espíritu humano dotado de la luz natural de la razón y de la prudencia. El segundo, el espíritu humano adornado con la luz de la gracia y de la fe, pero acomodado al modo y alcance limitado y particular de nuestro propio trabajo y habilidad. El tercero es el espíritu humano movido por el instinto del Espíritu Santo, que no sólo mueve y excita eficazmente, sino que dirige por encima de la

32. «Sic igitur quantum ad ea quae subsunt humanae rationi, in ordine scilicet ad finem connaturalem homini, homo potest operari per iudicium rationis» *S. Th.*, I-II, q. 68, a. 2, c.

capacidad del hombre, de su esfuerzo y habilidad natural, pues 'la moción del Espíritu Santo nos instruye en todo' (*I Io*, II, 20)»<sup>33</sup>.

Antes de seguir adelante nos parece necesario determinar con precisión cuáles son esos tres motores a los que se hace referencia con la expresión habitual de «la razón natural, la razón iluminada por la fe, y el Espíritu Santo».

Para ello hemos de tener en cuenta que, en sentido propio, se entiende por motor el principio agente de una acción que obra de modo eficiente. Y este principio en los actos humanos es el acto elícito de la voluntad, principio afectivo que obra de un modo *eficiente*, y cuya acción es el fundamento de los actos humanos imperados, tanto de la misma voluntad como de las otras potencias. Por ello Santo Tomás dirá: «la voluntad mueve todas las fuerzas del alma»<sup>34</sup>. En consecuencia los dos primeros motores son en sentido propio el acto elícito de la voluntad, que es un acto natural, y el acto elícito de la voluntad elevada por la virtud de la caridad, que es un acto sobrenatural.

Por ello, cuando se interpreta *razón* en el sentido de la inteligencia humana, la expresión *motor* ha de entenderse en sentido amplio. Ya que la inteligencia es principio de los actos humanos no de un modo eficiente, sino en cuanto propone su objeto a la voluntad<sup>35</sup>; y cuando ejerce el imperio sobre otros actos lo hace con una eficiencia recibida de esta potencia<sup>36</sup>.

---

33. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana*, cap. II, n. 30, CSIC, Madrid 1948, p. 167; cfr. CAYETANO, *In Summa Theologiae*, q. 68, a. 1, Poliglota Vaticana, Roma 1891, p. 448; M. M. PHILIPON, *Les dons du Saint-Esprit*, ed. Desclée de Brouwer, París, 1964, p. 122.

34. «Voluntas movet omnes animae vires» SANTO TOMÁS, *De Veritate*, q. 22, a. 12, s. c; cfr. nota 74.

35. Cfr. SANTO TOMÁS, *ibidem*, c.: «intellectus aliquo modo movet voluntatem, et aliquo modo voluntas movet intellectum et alias vires. Ad cuius evidentiam sciendum, quod tam finis quam efficiens movere dicuntur, sed diversimode; cum in qualibet actione duo considerentur: scilicet agens, et ratio agendi; ut in calefactione ignis est agens, et ratio agendi calor. In movendo dicitur finis movere sicut ratio movendi: sed efficiens sicut agens motum, hoc est educens mobile de potentia in actum.

a) Ratio autem agendi est forma agentis per quam agit; unde oportet quod in sit agenti ad hoc quod agat (...) Unde intellectus movet voluntatem per modum quo finis movere dicitur, in quantum scilicet praeconcepit rationem finis, et eam voluntati proponit.

b) Sed movere per modum causae agentis est voluntatis, et non intellectus: eo quod voluntas comparatur ad res secundum quod in seipsis sunt; intellectus autem comparatur ad res secundum quod sunt per modum spiritualem in anima... Et sic comparatio voluntatis ad res est secundum quod competit eis motus, non autem comparatio intellectus; et praeterea actus voluntatis est quaedam inclinatio ad aliquid, non autem actus intellectus. Inclinatio autem est dispositio moventis secundum quod efficiens movet».

36. Cfr. SANTO TOMÁS, *ibidem*, q. 2, a. 14, c.: «Similiter etiam scientia signifi-



Hemos visto hasta aquí cómo se estructura la dinámica sobrenatural, y la necesidad de poner en juego también los medios naturales para obrar sobrenaturalmente, pero quizás no hemos contestado con precisión a la pregunta que nos hacíamos al comienzo de este párrafo: ¿por qué son necesarios dos motores sobrenaturales?

Santo Tomás afirma que «si alguno posee perfectamente una naturaleza, forma o virtud, puede obrar por sí mismo según ella, sin excluir, no obstante, la acción de Dios, que obra interiormente en toda naturaleza o voluntad; mas si esa naturaleza, forma o virtud se poseen de modo imperfecto, no puede obrar por sí mismo si no es movido por otro»<sup>37</sup>, y así lo interpreta Cayetano: «la necesidad de distinguir estos dos órdenes de hábitos infusos para obedecer (...), se deriva de la imperfecta participación del motor sobrenatural por los hábitos de las virtudes teologales. Si el motor sobrenatural se encontrara perfectamente en nosotros mediante esos hábitos, como se posee el motor natural mediante la luz natural y la prudencia, bastaría quizás un orden de hábitos infusos, de la misma manera que basta un orden de naturales»<sup>38</sup>.

Y es así como se manifiesta la insuficiencia intrínseca de la caridad creada: deriva de la gracia, que es una participación de la naturaleza divina en cuanto divina, sin ser divina. Y, en consecuencia, ni nuestra naturaleza elevada por la gracia —de modo mediato—, ni nuestras potencias elevadas por las virtudes, que de ella se derivan —de modo inmediato—, pueden ser principio de actos sobrenaturales con formalidad divina, ya que esto equivaldría a que el objeto sobrenatural fuera *proprio* de la naturaleza elevada lo cual no es posible porque sólo en Dios puede existir connaturalidad plena de lo sobrenatural: «la gracia que diviniza al hombre, conserva sus condiciones humanas.

---

catur per hoc quod est aliquid in sciente, non ex hoc quod aliquid sit a sciente; et ideo a scientia numquam procedit effectus nisi mediante voluntate, quod de sui ratione importat influxum quemdam in volita; sicut a substantia numquam exit actio nisi mediante virtute, quamvis in quibusdam sit idem voluntas et scientia, ut in Deo; in quibusdam autem non, ut in aliis».

37. «Manifestum est autem quod unumquodque quod perfecte habet naturam vel formam aliquam aut virtutem, potest per se secundum illam operari, non tamen exclusa operatione Dei, qui in omni natura et voluntate interius operatur. Sed id quod imperfecte habet naturam aliquam vel formam aut virtutem, non potest per se operari, nisi ab altero moveatur» *S. Th.*, I-II, q. 68, a. 2, c.

38. «Necessitas autem distinguendi hos duos ordines habituum infusorum ad obediendum, (...) assignatur ex imperfecta participatione motoris supernaturalis per habitus virtutum theologiarum. Si namque motor supernaturalis perfecte in nobis per illos habitus haberetur, sicut habetur per lumen naturale et prudentiam motor naturalis, sufficeret forte unus ordo obsequentium habituum infusorum, sicut sufficit unus ordo naturalium» CAYETANO, *o.c.*, q. 68, a. 1, p. 448.

No es Dios por esencia, y su participación de la naturaleza divina le deja a una distancia infinita de 'El que es'. Aun divinizado por la gracia, el bautizado, convertido en otro Cristo, no deja de ser un hijo de los hombres, un espíritu encarnado.

De ahí la necesidad, para el pleno desarrollo en él de esta vida divina, de que un nuevo régimen complementario, de iluminación divina, de inspiración y de moción del Espíritu de Dios, venga a sustituir el modo humano y connatural de obrar por un modo sobrehumano, verdaderamente deiforme, sólo connatural a Dios, pero que por un don superior Dios puede otorgar al hombre con el fin de asociarle a la propia vida divina en una intimidad más perfecta»<sup>39</sup>.

«Esta imperfección —evidentemente— se manifiesta en todos y cada uno de los actos que proceden de tal sujeto perfeccionado imperfectamente por tal forma o virtud. Si hubiera un solo acto en que el sujeto pudiera obrar por sí mismo, el principio perdería todo su valor»<sup>40</sup>: la luna no ilumina ni por un solo instante si ella no es iluminada por el sol, e, incluso, cuando lo hace, lo hace imperfectamente.

Sin embargo, como hemos dicho (cfr. cita 39), esa formalidad increada resulta necesaria en nuestro obrar sobrenatural. Podríamos obtenerla haciéndonos —digamos un absurdo— Dioses: no por participación, sino por esencia, pero eso no es posible. Sólo queda un camino: la Caridad Increada inhabita en nuestra alma, y desde dentro de nosotros —para que sea también nuestro— nos hace partícipes, sin confusión, de su propio obrar. La caridad creada nos hace dioses —por participación—; la Caridad Increada, sin convertirnos en Dioses, nos da un obrar formalmente divino: el suyo.

Así pues, la Caridad Increada es principio necesario de nuestro obrar sobrenatural; no basta con la caridad creada.

Podemos preguntarnos ahora: ¿para qué necesitamos entonces la caridad creada? De toda forma se deriva una inclinación propia, y,

---

39. «La grâce qui le divinise le laisse à ses conditions humaines. Il n'est pas Dieu par essence et sa participation à la nature divine le laisse à une distance infinie de 'Celui qui est'. Même divinisé par la grâce, le baptisé, devenu 'un autre Christ', n'en demeure pas moins un enfant des hommes, un esprit incarné.

D'où la nécessité, pour le plein épanouissement en lui de cette vie divine, d'un régime nouveau, complémentaire, d'illumination divine, d'inspiration et de motion de l'Esprit de Dieu, venant substituer à son mode humain et connaturel d'agir, un mode supra-humain, vraiment déiforme, connaturel à Dieu seul, mais que, par un don supérieur, Dieu peut accorder à l'homme afin de l'associer à sa propre vie divine dans une intimité plus parfaite» M. M. PHILIPON, *o.c.*, p. 120.

40. J. M. MUÑOZ CUENCA, *Doctrina de Santo Tomás sobre los dones del Espíritu Santo en la Suma Teológica*, «Ephemérides Carmeliticae», 25 (1974), p. 178.

en consecuencia, si el alma es elevada por la gracia debe surgir en la voluntad un hábito que permita una inclinación adecuada a esa forma entitativa, y ésta sería la caridad creada. Pero con esto no hacemos sino posponer la pregunta: ¿por qué es necesaria la gracia?

Por ello la respuesta tiene que dirigirse al concepto mismo de participación sobrenatural, esto es participar de la vida divina, lo cual sólo es posible a los seres personales, en los que están presentes las operaciones de conocimiento y amor, que son las propias de la vida intratrinitaria. Y en el caso del hombre se traduce en ser operaciones —actos— humanos, que por su naturaleza deben proceder de un principio interno: la misma capacidad de la voluntad. Por ello hay que exigir que los actos sobrenaturales tengan como origen un acto élicito de la voluntad.

Ahora bien, estos actos para tener la formalidad divina exigida deben ser movidos por el Espíritu Santo, y de ahí la necesidad de dos motores. Pero para que estos dos motores puedan obrar como lo que son —efectivos y afectivos— es necesario que tengan un fin común —único—, y por ello es necesario que la voluntad sea elevada por la caridad creada. Y siendo este fin una realidad estrictamente sobrenatural, es necesario que la caridad creada sea un don sobrenatural.

Es así como la caridad creada potencia nuestra voluntad hasta un orden que supera radicalmente sus propias posibilidades, pero manteniendo una formalidad que la hace aún inadecuada al nuevo modo de obrar que Dios nos pide. Ahora, la Caridad Increada nos otorga su propio modo de obrar, y, con su formalidad increada propia, nos permite obrar al modo divino, plenamente acorde con el modo de ser que Dios ha querido para el hombre nuevo<sup>41</sup>: «Yo os digo: vosotros sois dioses»<sup>42</sup>.

Vemos, pues, que coexisten esos dos motores sobrenaturales, y que uno y otro, según el modo querido por Dios para la elevación, son indispensables: nuestro ser y nuestro obrar —cada uno a su manera— se divinizan, y, simultáneamente, nuestra condición de hombres permanece.

Corresponde ver ahora en qué consiste esa insuficiencia de la caridad creada —y, consiguientemente, de las virtudes infusas—, y cuál es la perfección aportada por la Caridad Increada.

41. Cfr. *II Cor* V, 17.

42. «Ego dixi: dii estis» *Ps* LXXXI, 6; cfr. *Io* X, 34.



— *Insuficiencia de la caridad creada*

Para entender mejor qué aspectos de insuficiencia subsisten en este primer motor sobrenatural, nos parece conveniente recordar primero qué tipo de comportamiento ha querido Dios para el hombre elevado al orden sobrenatural.

Esta elevación, absolutamente gratuita, surge como consecuencia del amor de Dios hacia el hombre: la única criatura que Dios ha querido por sí misma<sup>43</sup>. Y el amor, aún más que el conocimiento<sup>44</sup>, lleva a la unión entre el amado y el amante, «mueve a desear y buscar la presencia del objeto amado como conveniente y perteneciente a uno mismo»<sup>45</sup>, hasta el punto de que amado y amante desearían hacerse de dos uno solo. Así Dios se hace huésped del alma y, habitando en su interior, la introduce a su vez en la intimidad divina, haciéndola partícipe de su propia naturaleza: la Trinidad se ha «enamorado» del hombre y viene a morar en él, dándose Ella misma, presándole su Amor, el Espíritu Santo.

Como consecuencia de esa unión —semejante a la que se da entre Dios Padre y Dios Hijo<sup>46</sup>— debe obtenerse una identificación, no en la naturaleza sino en el amor, entre Dios y el hombre. Es Cristo mismo el que nos pide esa identificación al decirnos: «sed perfectos como perfecto es vuestro Padre celestial»<sup>47</sup>, y nos concreta las manifestaciones que han de derivarse: «amarás a Yavé, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con todo tu poder»<sup>48</sup>, y «amaos los unos a los otros como yo os he amado»<sup>49</sup>.

Se trata, pues, de amar lo que Dios ama y *como* Dios lo ama, de amar a Dios como El se ama a Sí mismo, «pero Dios se ama a Sí mismo con un amor total, absoluto, infinito, y todas las demás cosas en El, sólo por El»<sup>50</sup>; se ama con un amor que deriva de su propia forma divina, ya que a toda forma le corresponde una inclina-

---

43. Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Const. Past. Gaudium et spes*, n. 24, AAS 58 (1966), p. 1045.

44. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 28, a. 1, ad 3.

45. «Movet ad desiderandum et quaerendum praesentiam amati, quasi sibi convenientis et ad se pertinentis» *S. Th.*, I-II, q. 28, a. 1, c.

46. Cfr. *Io* XVII, 20-23.

47. «Estote ergo vos perfecti, sicut et Pater vester caelestis perfectus est». *Mt* V, 48.

48. «Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota fortitudine tua» *Deut* VII, 5; cfr. *Mt* XXII, 34-41; *Mc* XII, 30; *Lc* X, 27.

49. «Mandatum novum do vobis: ut diligatis invicem sicut dilexi vos» *Io* XIII, 34.

50. I. MENÉNDEZ-REIGADA, *o.c.*, nota F, pp. 259-260; cfr. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *o.c.*, p. 109.

ción propia, y siendo Dios la totalidad del ser, su amor será «*del Todo al Todo, en cuanto Todo*».

Después de ver qué comportamiento sobrenatural nos pide Dios, es el momento de considerar lo que la caridad creada puede desarrollar.

En todo acto humano debe haber un acto último de la voluntad, y este acto de amor dependerá de nuestro conocimiento (nadie ama lo que no conoce) y de la propia voluntad. Cuando se trate de un acto virtuoso sobrenatural, se mantendrá el mismo esquema, aunque ahora el entendimiento esté fortalecido por la luz de la fe, y la voluntad por la virtud de la caridad.

Un acto que procede de nuestra voluntad elevada por la caridad creada conforme a su condición creatural, en cuanto que deriva de una forma creada, aunque sea sobrenatural, será el acto de amor del que participa de la deidad a la deidad en cuanto deidad, sin ser la deidad: «*de la parte al Todo, en cuanto parte*». El objeto es el mismo que antes, pero ahora la formalidad es distinta: el acto de amor sobrenatural creado se deriva de la gracia, que no es la divinidad sino una participación de la divinidad, por lo que su formalidad será de semejanza imperfecta ya que «la operación tiene que tener el mismo modo de ser que la regla a la cual se ajusta y al agente principal que la ejecuta»<sup>51</sup>.

Otros factores accidentales de imperfección en las virtudes infusas no derivan de la insuficiencia esencial de la caridad creada, y se corrigen por el uso perseverante y adecuado de esos hábitos y la ayuda de la gracia, aunque la mejoría alcanzada nunca superará el modo humano, pero «existe otra forma de imperfección, que indica una indigencia esencial, por así decir fundamentalmente y congénita a todos los modos limitados de participación por las criaturas del Ser increado. En virtud de sus exigencias de fondo, la gracia, participación formal de la naturaleza divina, debería actualizarse en nosotros según el modo de vida deiforme de las Tres Personas divinas. Este modo increado, connatural sólo a Dios, es irrealizable para el hombre, incluso para la humanidad glorificada de Cristo. Para desarrollarse según un modo más perfecto, verdaderamente deiforme, es necesario que Dios mismo, mediante una intervención personal, directa, inmediata

---

51. I. MENÉNDEZ-REIGADA, *o.c.*, nota F, p. 272; cfr. M. LLAMERA, *Unidad de la teología de los dones según Santo Tomás*, «Revista Española de Teología», 15 (1955), p. 262.

y totalmente especial, venga a comunicar al hombre divinizado el modo propio de su obrar divino»<sup>52</sup>.

Hay, por tanto, una distancia infinita, una desproporción radical entre Dios y toda realidad creada —incluso sobrenatural—, «porque Yo soy Dios, y no hay más Dios fuera de Mí»<sup>53</sup>: el hombre nunca podría, sin dejar de ser criatura, producir actos con formalidad increada, porque lo increado supera —trasciende— toda posible naturaleza creada, y, por tanto, un efecto creado, por perfecto que sea, nunca podrá ser formalmente divino.

Para actuar «como dioses», resulta imprescindible que sea Dios el que actúe por nosotros. Y sólo la presencia de la Caridad Increada —el mismo Espíritu Santo— en nuestra alma hará posible que ese «actuar por nosotros», sea «en nosotros y con nosotros», que ese obrar divino sea nuestro sin dejar de ser formalmente divino: «es precisamente esta insuficiencia en nosotros de todas las formas de participación de la vida divina por la gracia, la que exige con necesidad esencial e ineluctable el auxilio constante de una intervención personal inmediata y especial de Dios para hacer crecer a sus hijos por adopción en la intimidad divina según un modo deiforme, que se acerca cada vez más, sin alcanzarlo nunca, al modo increado de ser, de pensar, de amar y de gozar a Dios en la suprema simplicidad de su naturaleza divina: Padre, Hijo y Espíritu Santo»<sup>54</sup>.

Ni siquiera podría pensarse en un don que perfeccionara directamente la caridad creada, porque en su orden y supuesto el impulso recibido de las gracias actuales, la caridad creada ha de ser primer motor, y por eso se hace imprescindible la existencia del doble motor sobrenatural.

---

52. «Il est une autre forme d'imperfection, accusant une indigence essentielle, fondamentale et, pour ainsi dire congénitale à tous les modes limités de participation par les créatures de l'Être incréé. En vertu de ses exigences foncières, la grâce, participation formelle de la nature divine, devrait s'actualiser en nous selon le mode de vie déiforme des Trois Personnes divines. Ce mode incréé, connaturel à Dieu seul, est irréalisable pour l'homme, même pour l'humanité du Christ dans l'état de gloire. Pour s'épanouir selon un mode plus parfait, vraiment déiforme, il faut que Dieu Lui-même, par une intervention personnelle, directe, immédiate et tout spéciale, vienne communiquer à l'homme divinisé le propre mode d'excellence de son Agir divin» M. M. PHILIPON, *o.c.*, p. 147.

53. «Quoniam Ego sum Deus, et non est ultra Deus» *Is XLVI*, 9.

54. «C'est précisément cette insuffisance en nous de toutes les formes de participations par grâce à la vie divine qui appelle, à titre d'indigence essentielle, inéluctable, le secours constant d'une intervention personnelle, immédiate et spéciale de Dieu pour faire grandir ses enfants d'adoption dans son intimité divine, selon un mode déiforme, qui se rapproche de plus en plus, sans jamais l'atteindre, du mode incréé, d'être, de penser, d'aimer et de jouir de Celui qui est, dans la suréminente simplicité de sa nature divine: Père, Fils et Saint-Eprit» M. M. PHILIPON, *o.c.*, p. 121.



— *Perfección aportada por la Caridad Increada*

Nos enfrentamos, por tanto, con la necesidad de obviar la insuficiencia esencial existente en la caridad creada en orden a amar a Dios con formalidad divina: amarle a El y a todo lo que El ama, como Dios se ama y, amándose a Sí mismo, ama a todas las cosas.

Para el hombre siempre será infranqueable esa infinita distancia existente entre Dios y cualquier criatura, por lo que sólo hay un camino posible para participar de la misma vida divina: que el Amor de Dios —la Caridad Increada presente en nuestra alma en gracia— sea motor de nuestro obrar, porque sólo Dios deifica, y es esto lo que nos desea San Pablo: «el Señor enderece vuestros corazones en la caridad de Dios»<sup>55</sup>. Esta es la gran osadía del cristiano, «osadía ciertamente increíble, si no estuviera basada en el decreto salvador de Dios Padre, y no hubiera sido confirmada por la sangre de Cristo y reafirmada y hecha posible por la acción constante del Espíritu Santo»<sup>56</sup>.

Dios, conocedor perfecto del hombre, porque «El formó nuestras entrañas, El nos tejió en el seno de nuestra madre»<sup>57</sup> sabe con exactitud qué es lo que nos pide al introducirnos en su intimidad y qué es lo que nosotros podemos darle, y, como padre amoroso —sin hacerle pesar—, nos da los medios para que podamos devolverle un regalo adecuado al don infinito que El nos ha entregado.

Los beneficios de Dios siempre sobrepasan los méritos de la criatura, al igual que ocurre en el caso de un hijo respecto a su padre: por mucho que le obsequie no puede recompensar en igualdad los beneficios que de él ha recibido; pero sí puede llegar a una igualdad de proporción —imperfecta— dando lo que está a su alcance en cuanto hijo, así como su padre le dio tantas cosas comportándose como verdadero padre.

Con la caridad creada llegamos hasta esa proporción imperfecta, pero Dios nos pide más —nos da más— y su bondad llena nuestra indigencia: nos mueve para que nosotros le amemos con su mismo Amor: «la caridad de Dios puede entenderse de dos maneras: una según la caridad con que nos ama Dios; otra según la caridad de Dios, por la que nosotros le amamos. Y ambas se difunden en nuestros

55. «Dominus autem dirigat vestra in charitate Dei», *II Thess* III, 5.

56. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, n. 133, Rialp, 13.ª ed., Madrid 1976, p. 279.

57. «Quia tu possedisti renes meos, suscepisti me de utero matris meae». *Ps* CXXXVIII, 13.

corazones mediante el Espíritu Santo que nos ha sido dado»<sup>58</sup>, de modo que «el mismo Espíritu Santo aboga por nosotros con gemidos inenarrables»<sup>59</sup>, y grita «Abba! Pater!»<sup>60</sup>.

A nosotros nos corresponde cooperar con su obrar, estorbando lo menos posible, escondiendo nuestra vida, con Cristo, en Dios<sup>61</sup>. Por eso, cuando con plena docilidad, dejamos actuar inmediatamente en nosotros al Espíritu Santo, es El el que entiende y ama en nosotros y por nosotros, y es natural que lo haga al modo suyo, al modo divino, como Dios se conoce y se ama a Sí mismo, constituyéndose entonces en norma de nuestros actos de caridad, y otorgando una formalidad increada a nuestros actos sobrenaturales, ya que sólo «los que son según el Espíritu, esto es, los que responden con docilidad al Espíritu, y son conducidos por El, sienten las cosas espirituales, o lo que es lo mismo, poseen el sentido adecuado para esas cosas»<sup>62</sup>.

El amor que surgía de la caridad creada no podía ser perfecto, porque deriva de una forma creada, sólo «semejante» a Dios, y era el amor de la parte —en cuanto parte— al Todo; ahora el Espíritu Santo, obrando en nosotros, hace que nuestro propio obrar tenga como principio el mismo Amor divino: *Amor del Todo al Todo, en cuanto Todo*.

No decimos que el Espíritu Santo sea nuestra caridad, que nos santifique inmediatamente y sea por sí mismo forma inherente de nuestra voluntad incurriendo de esa manera en la tentación primordial: «seréis como Dios»<sup>63</sup>, sino que el mismo Espíritu Santo nos mueve de manera que podamos tener la misma vida de Dios, ya que para vivir según el espíritu, es condición indispensable que el Espíritu de Dios habite en nosotros<sup>64</sup>.

Para recibir esos impulsos del Paráclito, el hombre debe disponer de unos instrumentos que le capaciten adecuadamente, y en eso consisten los dones del Espíritu Santo: hábitos operativos que acompa-

---

58. «Charitas Dei autem dupliciter accipi potest. Uno modo pro charitate qua diligit nos Deus; alio modo potest dici charitas Dei, qua nos Deum diligimus. Utraque autem charitas Dei in cordibus nostris diffunditur per Spiritum Sanctum qui datus est nobis» SANTO TOMÁS, *Super Epistolam ad Romanos lectura*, c. 5, l. 1, n. 392.

59. «Ipse Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus» *Rom VIII*, 26.

60. Cfr. *Gal IV*, 7.

61. Cfr. *Col III*, 3.

62. «Qui vero sunt secundum spiritum id est, qui Spiritum Sanctum sequuntur, et secundum eum ducuntur, sentiunt ea quae sunt spiritus, id est habent rectum sensum in rebus spiritualibus» SANTO TOMÁS, *Super Epistolam ad Romanos lectura*, c. 8, l. 1, n. 616.

63. Cfr. *Gen III*, 5.

64. Cfr. *Rom VIII*, 9.

ñan siempre a la gracia santificante y que nos hacen dóciles ante las mociones del Espíritu, de modo que Él sea el motor y permanezca su formalidad propia.

Se entiende así que cuando hablamos de la dificultad de un acto no estamos haciendo referencia a la que se deriva de la materialidad del mismo o de la imperfección con que poseemos una virtud, sino a aquella que se deriva de la formalidad del mismo; los actos salutariferos son difíciles todos ellos en razón de que tienen como objeto último aquél que sólo es natural a Dios, y en consecuencia deben tener formalidad divina, la cual no se puede conseguir por ningún don creado aunque sea sobrenatural.

Pensamos que en esta línea de planteamiento es como se puede entender mejor la relación entre nuestros actos sobrenaturales, el merecimiento de la gloria y el incremento de gracia. Como sale fuera del campo de nuestro trabajo, sólo insinuamos que si todo acto sobrenatural tiene un doble principio motor, de los cuales uno de ellos es el mismo Espíritu Santo, existe una proporción no meramente extrínseca, sino formal, entre dichos actos y el fin último. Se comprende así que el Espíritu Santo sea en nosotros prenda de vida eterna <sup>65</sup>.

## 2. *Conjunción dones-virtudes en cada acto sobrenatural*

Hemos visto hasta aquí el factor de insuficiencia que caracteriza a la caridad creada, y la perfección aportada por la Caridad Increada. La intervención del primer motor infuso resulta necesaria en todo acto sobrenatural, pero su insuficiencia estará siempre presente, por lo que también se requerirá siempre la ayuda esencial que suministra el segundo motor sobrenatural. De esta doble necesidad se deriva de un modo inmediato la necesidad de que en cada acto salutífero intervengan las dos especies de hábitos operativos infusos: virtudes y dones.

Expondremos ahora las características propias del obrar donal, para terminar describiendo el modo en que pensamos se estructura la dinámica de cada acto sobrenatural.

### a) *Modo en que actúan los dones*

#### — *Moción donal*

Es esta la primera pregunta que debemos hacernos al estudiar el

65. Cfr. *Rom VIII*, 14.



modo en que los dones del Espíritu Santo actúan: ¿qué tipo de moción es la que los pone en movimiento?

Necesariamente debe ser una moción sobrenatural, distinta del principio movente divino común a todo ser creado. Y, simultáneamente, de ninguna manera puede provenir o estar mediatizada por otra realidad creada, ya que en este caso perdería su sentido todo lo que hasta ahora hemos dicho respecto al mantenimiento de la formalidad increada en la actuación de los dones. Por eso nos parece carente de sentido la opinión que pretende atribuir a gracias actuales la puesta en marcha del obrar donal<sup>66</sup>.

Repasando los textos que se refieren a este tema, encontramos diversas expresiones que nos ayudan a determinar su contenido. Así, por ejemplo, es frecuente hablar del *instinctus Spiritus Sancti*<sup>67</sup>; otras veces se utiliza *specialis inspiratio*<sup>68</sup>, *internis Spiritus Sancti auxiliis*<sup>69</sup>, etcétera.

Todas estas denominaciones ponen de manifiesto que la moción propia de los dones del Espíritu Santo es distinta de la de las virtudes, y así ha sido generalmente interpretado<sup>70</sup>.

Podemos decir, por tanto, que existe una triple especie de moción divina: la primera, proporcionada a la naturaleza, es la moción por la que Dios opera en todo agente natural en calidad de causa primera —curso natural—; la segunda, de orden sobrenatural y proporcionada a la gracia, es la que permite actualizar las virtudes infusas conservando su modo creado de obrar —curso sobrenatural—; y la tercera, también de orden sobrenatural, corresponde a los impulsos divinos especiales: inspiraciones o instintos del Espíritu Santo

---

66. Cfr. I. MENÉNDEZ-REIGADA, *Necesidad de los dones del Espíritu Santo*, «Ciencia Tomista», 59 (1940), p. 259; J. M. MUÑOZ-CUENCA, *o.c.*, p. 175.

67. Cfr. JUAN DE SANTO TOMÁS, *o.c.*, c. 2, n. 30, p. 167; c. 3, n. 13, p. 224; CAYETANO, *o.c.*, q. 68, a. 1, p. 448; S. M. RAMÍREZ, *Los dones del Espíritu Santo*, Biblioteca de Teólogos Españoles, Madrid 1978, p. 37.

68. Cfr. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De virtutibus theologicis*, ed. R. Berruti, Turín 1949, p. 27.

69. Cfr. CONCILIO VATICANO II, Const. Dogm. *Dei Verbum*, n. 5, AAS LVIII (1966), p. 819.

70. Cfr. L. RAYMOND, *Les dons du Saint-Esprit en général*, «Revue Thomiste», 21 (1913), pp. 406-418; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Principes fondamentaux de la mystique selon Saint Thomas. L'inspiration spéciale du Saint-Esprit et le progrès de la charité*, «La Vie Spirituelle», 8 (1923), pp. 417-446; M. LLAMERA, *La vida sobrenatural y la acción del Espíritu Santo*, «Revista Española de Teología», 7 (1947), pp. 422-481, *Unidad de la teología de los dones según Santo Tomás*, «Revista Española de Teología», 15 (1955), pp. 3-66 y 217-270; T. URDANOZ, *Los dones del Espíritu Santo en general*, «Suma Teológica», V, BAC, Madrid 1954, pp. 469-472; A. ROYO MARÍN, *Teología de la perfección cristiana*, BAC, 4.ª ed., Madrid 1962, pp. 131-133.

dirigidos a posibilitar la realización de actos sobrenaturales con formalidad increada <sup>71</sup>.

Así, la actuación de los dones deriva de una moción especial del mismo Espíritu Santo, posibilitada por su inhabitación en el alma del justo, de manera que «bajo el régimen de los dones el alma obra en virtud de cierta connaturalidad y experiencia de las cosas divinas, en cuanto que es movida por instinto del Espíritu Santo, que es la medida a la cual deben ajustarse ese tipo de mociones» <sup>72</sup>. Es el mismo Paráclito «el que levanta y toma al hombre, como mano de Dios confortadora» <sup>73</sup>, es El el que «nos conduce a la vida eterna» <sup>74</sup>, y el que «intercede por nosotros con gemidos inenarrables» <sup>75</sup>.

Se trata de una moción externa pero que goza, sin embargo, del máximo grado de interioridad: nos mueve el Espíritu Santo presente en nuestra alma —templo suyo— que, a su vez, ha sido introducida en la intimidad divina.

Por último, queremos destacar que cuando afirmamos que corresponde a los dones una moción divina *especial*, no estamos refiriéndonos a que sea extraordinaria. Se dice especial, por su modo especial de obrar, pero no porque su objeto sea extraordinario o porque se dé a algunas almas en especial con preferencia a otras <sup>76</sup>.

#### — Tipo de causalidad

De un modo análogo a como las potencias naturales están movidas por el acto natural de la voluntad, y a como las potencias naturales elevadas por las virtudes infusas son movidas por el acto de caridad creada, ahora los actos de los dones tienen como principio motor al Paráclito presente en el alma del justo, a la Caridad Increada, que otorga a estos actos una formalidad divina, increada.

Distinguir esos tres tipos de función motora, y la diversa causalidad que de ella se deriva, nos permitirá precisar aún mejor la causalidad propia del obrar donal.

Hemos de tener en cuenta —sin detenernos, ya que este tema se sale del ámbito de nuestro trabajo—, que tanto el concurso natu-

71. Cfr. B. FROGET, *De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes*, ed. Lethielleux, Paris 1929, pp. 99-100.

72. M. FERRERO, *Naturaleza de los dones*, «Revista Española de Teología», 5 (1945), pp. 581-2.

73. «Spiritus quoque levavit me, et assumpsit me» *Ezech* III, 14.

74. «Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam» *Ps* CXLII, 10.

75. «Ipse Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus» *Rom* VIII, 26.

76. Cfr. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection chrétienne et contemplation*, t. II, apéndice 3, París 1923, p. 88.

ra<sup>1</sup> como el sobrenatural se estructuran dentro de la relación causa primera-causa segunda, o lo que es lo mismo, en la fundamentación del ser y del obrar de la criatura en Aquél que es su propio *ser y acción*. Consecuentemente, cuando se recurre a ejemplos de tipo causa principal-causa instrumental para explicar aquella causalidad, se hace sólo en sentido impropio, ya que no pueden identificarse por ser causalidades de distinto tipo; acudimos a la instrumental por ser la única que conocemos en el orden creado que guarda cierta semejanza con la causalidad primera-segunda. Pero es ésta la que corresponde propiamente tanto a la acción natural como a la sobrenatural, puesto que el fundamento de ambas radica en la participación<sup>77</sup>. Sin embargo, en la acción de la Caridad Increada a través de los dones del Espíritu Santo, el tipo de conjunción es debido a una causalidad instrumental en sentido *propio*, ya que es la única que permite que la acción mantenga la *formalidad* propia de la causa principal, al tiempo que toda la acción corresponde simultáneamente al agente principal y al instrumento, y estas son las condiciones que, de acuerdo con lo que hemos visto, se dan en el obrar donal.

Así, podemos distinguir «(...) dos maneras en las que una causa primera de un orden dado puede intervenir en su dominio: primera-mente poniendo en movimiento a las causas segundas, a las que transmite con carácter habitual una parte de su poder activo; en segundo lugar, interviniendo directamente, mediante iniciativas personales, en el funcionamiento ordinario ya asegurado por las causas segundas. El primer modo corresponde al simple concurso o premoción de la causa segunda con la primera, mientras que el segundo surge de la causalidad instrumental propiamente dicha; a aquélla corresponde la actividad de las virtudes infusas, a ésta la de los dones»<sup>78</sup>. Así, «Dios es causa principal, y el alma causa instrumental, aunque vital, libre y meritoria; Dios principio activo o vivificante, y el alma pasiva; Dios agente eficaz, y el alma voluntariamente dócil. Principalidad, actividad, efi-

77. Cfr. J. L. GONZÁLEZ ALIO, *La inhabitación de la Santísima Trinidad*, Tesis doctoral en la Universidad de Navarra, 1979, pp. 253-257; SANTO TOMÁS, *In Sent.*, I, d. 37, q. 1.

78. «(...) la double manière dont une cause première d'un ordre donné peut intervenir dans son domaine, à savoir: premièrement en mettant en mouvement des 'causes secondes', auxquelles elle a départi d'une manière habituelle une partie de son pouvoir 'actif'; deuxièmement 'en intervenant directement', par des initiatives personnelles, dans le fonctionnement ordinaire déjà assuré par les causes secondes. La première manière fait appel à un simple concours ou prémotion de la cause seconde avec la cause première, la seconde manière relève de la causalité instrumentale proprement dite. A la première se rattache l'activité des vertus morales infuses, à la seconde, les dons». A. GARDEIL, *Dons du Saint-Esprit*, «Dictionnaire de Théologie Catholique», 4 (1920), col. 1738.



cacia por parte de Dios. Instrumentalidad, pasividad, docilidad por parte del hombre»<sup>79</sup>.

Ahora es Dios la causa principal de un obrar en el que el hombre es causa instrumental, por lo que la formalidad de los actos realizados con el concurso de los dones es recibida directamente de Dios, del agente principal. «Esta moción de Dios como agente principal de nuestros actos es específicamente distinta de la moción de Dios como causa primera. Cuando Dios mueve como causa primera, bien sea en el orden natural o en el sobrenatural, los actos son totalmente nuestros, pues parten de nosotros mismos, de nuestra razón y de nuestro libre albedrío, aunque, remotamente y bajo otro aspecto, sean también totalmente de Dios, pues nada positivo hay en la criatura que de Dios no provenga. Pero si Dios nos mueve como causa principal (no primera), tomando nuestra mente como instrumento para ejecutar la acción, los actos serán parte de Dios y parte nuestros, formalmente divinos y materialmente humanos»<sup>80</sup>.

A esta causalidad instrumental hay que añadir otro matiz particular: el hombre no se comporta como un instrumento inerte cuando, mediante los dones, permite el obrar inmediato del Espíritu Santo, sino que lo hace de un modo consciente y libre: no se trata de un instrumento cuya misión no sea actuar sino ser movido, ya que «de tal modo es movido por el Espíritu Santo, que también él obra por cuanto que es libre»<sup>81</sup>. Los dones no son simples instrumentos de transmisión, como lo es el sacerdote al distribuir la gracia mediante la administración de los Sacramentos, sino que «su ejercicio proviene de nuestras facultades como de su propio principio de acción, surgiendo así de la forma constitutiva de nuestro obrar divinizado»<sup>82</sup>.

De esa manera los dones permiten que los actos realizados mediante ellos sean actos humanos, ya que el hombre los realiza voluntariamente. Si no fueran actos humanos no serían santificantes, por lo que podemos decir que pertenece a la esencia de los dones la realización de actos humanos en cuanto tales. Así se entiende que sólo el

79. M. LLAMERA, *La vida sobrenatural y la acción del Espíritu Santo*, «Revista Española de Teología», 7 (1947), p. 481.

80. I. MENÉNDEZ-REIGADA, *Introducción y notas a «Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana»*, de Juan de Santo Tomás, nota B, CSIC, Madrid 1948, pp. 112-3.

81. «Sed homo sic agitur a Spiritu Sancto, quod etiam agit, in quantum est liberi arbitrii» *S. Th.*, q. 68, a. 3, ad 2.

82. «Leur exercice provient de nos facultés comme de leurs propres principes d'action, jaillissant ainsi de la forme constitutive de notre agir divinisé» M. M. PHILIPON, *o.c.*, p. 130.

entendimiento y la voluntad sean sujeto de los dones, puesto que sólo esas potencias, y no las inferiores, son fuente de actos humanos propiamente dichos.

Se trata, por tanto, de una causalidad instrumental, en la que el instrumento tiene una virtud intencional transeunte recibida del agente principal, pero que se convierte en propia en el momento de actuación, por lo que puede decirse que todo lo que se obra pertenece tanto al agente principal como al instrumental. De ahí que la dinámica de los dones sea *agere*, no *facere*<sup>83</sup>, que el término de la operación quede en nosotros mismos, sea perfección nuestra, perfección que sólo es propia de los actos humanos.

#### — Pasividad que comportan

En los actos sobrenaturales realizados mediante los dones es el mismo Espíritu Santo el que nos impulsa a obrar, y el hombre «es regido como por un conductor o director: el Paráclito, que nos ilumina interiormente sobre lo que tenemos que hacer. Pero como cuando alguien es conducido no obra por sí mismo, el hombre espiritual no sólo es instruido por el Espíritu Santo sobre lo que debe hacer, sino que también su corazón es movido»<sup>84</sup>. De esta manera, «en los dones del Espíritu Santo, la mente humana no se comporta como motor, sino más bien como movida»<sup>85</sup>, situándose el hombre en una posición de pasividad instrumental frente a la acción inmediata del Paráclito.

Pero, pasividad no implica necesariamente inactividad o inercia: «los dones del Espíritu Santo son a la vez hábitos receptivos y operativos... un doble aspecto de pasividad y de actividad caracteriza el doble oficio de los dones: pasividad receptiva de las inspiraciones divinas y de las mociones del Espíritu Santo, y actividad ejecutora de los actos de un alma divinizada que obra como por un instinto divino y que se extiende a toda la vida moral y mística de un ser humano que se ha convertido en hijo de Dios»<sup>86</sup>. Dejar que el Espí-

83. Cfr. *Rom VIII*, 14.

84. «Quicumque spiritu Dei aguntur, id est reguntur sicut a quodam ductore et direttore, quod quidem in nobis facit spiritus, scilicet in quantum illuminat nos interius quid facere debeamus. Sed quia ille qui ducitur, ex seipso non operatur, homo autem spiritualis non tantum instruitur a Spiritu Sancto quid agere debeat, sed etiam cor eius a Spiritu Sancto movetur» SANTO TOMÁS, *Super Epistolam ad Romanos lectura*, c. 8, l. 3, n. 635.

85. «In donis Spiritus Sancti mens humana non se habet ut movens, sed magis ut mota» *S. Th.*, II-II, q. 52, a. 2, ad 1.

86. «Les dons du Saint-Esprit sont à la fois des 'habitus' réceptifs et opératifs...

sólo a la fuerza e inconscientemente, sino también secundando perfectísimamente el impulso. Tal es el sentido en que se dice que los santos son movidos por el Espíritu de Dios. 'Estos son hijos de Dios'. Se trata de hijos por adopción. Se avienen bien ambas cosas: 'ser hijo de Dios y ser movido por su Espíritu', porque es lo más natural que los hijos se muestren tan obsequiosos con sus padres que se dejen gobernar por su criterio y trabajen según su iniciativa»<sup>96</sup>.

Parece que no se ha entendido bien esta pasividad cuando se afirma que en el ejercicio de los dones el alma nada obra, sino sólo recibe porque todo lo hace Dios, confundiendo quizás el obrar donal con fenómenos místicos extraordinarios, o acercándose a posturas propias del quietismo<sup>97</sup>. Sin embargo, «la pasividad quietista es inacción, es anulación, es encogimiento de las potencias por sí mismas, sin vistas a otra cosa superior; es embotamiento del espíritu y embotamiento de la mente. Mas la pasividad cristiana es una actividad recibida; es absorción de la actividad natural por una actividad sobrenatural; es sublimación de las potencias a un orden divino de operación... Sólo así se puede conocer a Dios como El se conoce y amarle como El se ama, y amar por El y como El todas las demás cosas»<sup>98</sup>.

Y además, «hay que resaltar que lo que los dones confieren, según Santo Tomás, de ninguna manera está esencialmente ligado a un fenómeno psíquico particular, advertido por la conciencia. Santo Tomás habla de instinto del Espíritu Santo bajo un punto de vista ontológico. Cuando se refiere a la pasividad en la vida espiritual, y particularmente respecto a los dones, no pretende ningún abandono psíquico, ningún reposar quietista, sino que solamente quiere significar la estructura metafísica del comportamiento del alma, su dinamismo ontológico bajo el influjo del Paráclito (...) Así, para el Doctor Angélico, la vida mística existe ya aunque no se aprecie ninguna especial actividad psíquica»<sup>99</sup>.

96. CAYETANO, *In Romanos*, VIII, 14; en S. M. RAMÍREZ, *o.c.*, p. 38.

97. Cfr. T. URDÁNOZ, *o.c.*, p. 471; P. CLAUDIO DE JESÚS CRUCIFICADO, *Ultimas precisiones en algunos puntos capitales de una discusión sobre el concepto de mística sobrenatural*, «Revista Española de Teología», 10 (1950), p. 559.

98. I. MENÉNDEZ-REIGADA, *Introducción y notas a «Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana»*, de Juan de Santo Tomás, nota G, CSIC, Madrid 1948, p. 278.

99. «Si deve ben notare che ciò che i doni conferiscono, in nessun modo, secondo San Tommaso, è legato essenzialmente ad un fenomeno psichico particolare, avvertito dalla coscienza. San Tommaso parla di istinto dello Spirito Santo in una prospettiva ontologica. Quando parla di passività nella vita spirituale, e in particolare per i doni, egli non intende nessun abbandono psichico, nessun lasciarsi andare quietistico, ma soltanto vuol significare la struttura metafisica del comportamento dell'anima, il suo dinamismo ontologico sotto l'influsso dello Spirito (...) Per



nuestro obrar sobrenatural sea libérrimo, y deja la última palabra de ese obrar a nuestra voluntad; en este sentido puede decirse que cae bajo nuestro dominio la actualización de los dones y la medida de esa actualización<sup>91</sup>, que Dios ha querido correr el riesgo de nuestra libertad<sup>92</sup>.

«El hombre espiritual es inclinado a hacer algo no ya principalmente por el movimiento de la propia voluntad sino por el instinto del Espíritu Santo, según aquello de *Is* LIX, 19: 'vendrá como torrente impetuoso, empujado por el soplo de Yavé', y según *Lc* IV, 1, Cristo fue llevado por el Espíritu al desierto. Sin embargo, no por esto se excluye que el hombre espiritual obre mediante su voluntad y libre albedrío, ya que es el mismo Espíritu Santo el que causa el movimiento de la voluntad y el del libre albedrío, según aquello de *Phil* II, 13: 'Dios es el que causa en nosotros el querer y el obrar según su beneplácito'<sup>93</sup>.

Más aún, nuestra libertad —y por tanto nuestro mérito sobrenatural— se magnifica cuando dejamos obrar plenamente al Espíritu Santo en nosotros, ya que «los dones son hábitos receptivos y producen en la criatura una docilidad perfecta, que, al mismo tiempo, sublima nuestra libertad. Sólo comportan pasividad en relación al divino Espíritu: el interiorizarse de su obrar permite a la criatura realizar los actos más espontáneos, más personales, y, por lo tanto, más libres y meritorios»<sup>94</sup>, manifestándose que sólo «donde está el Espíritu de Dios, allí hay libertad»<sup>95</sup>, porque no nos mueve como siervos sino como libres, como hijos.

Así lo interpreta Cayetano: «cuando lleguen a tus oídos estas palabras: 'son llevados por el Espíritu de Dios', no imagines un caso de enajenación, ni pienses que el Espíritu de Dios lleva a los hombres como amentes, sino que el espíritu humano se comporta con una obediencia tal y tan extraordinaria al Espíritu Santo que habita en los hombres perfectos, que, obedeciendo, se dejan llevar muy complacientes por el Espíritu Santo que habita en ellos; pues cabe ser llevado no

91. Cfr. A. GARDELL, *o.c.*, cols. 1737-8.

92. Cfr. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *o.c.*, n. 113, p. 238.

93. Cfr. cita n. 74 del capítulo II.

94. «I doni sono 'habitus' recettivi e producono nella creatura una docilità perfetta che nello stesso tempo sublima la sua libertà. Non si tratta che della passività in rapporto allo Spirito divino: «l'interiorizzarsi del suo agire fa porre alla creatura gli atti più spontanei, più personali e quindi più liberi e meritori». A. MILANO, *L'istinto nella visione del mondo di San Tommaso d'Aquino*, ed. Desclée y C., Roma, 1966, p. 138.

95. «Ubi autem Spiritus Domini, ibi libertas». *II Cor* III, 17.

ritu Santo actúe no conlleva la paralización de la caridad creada, y mucho menos anula la capacidad natural de obrar, sino que los tres principios de actuación se refunden, y el Paráclito «en nosotros y con nosotros obra para que obremos»<sup>87</sup>, tanto mediante la ayuda de las gracias actuales como a través de sus mociones inmediatas, como lo resaltan las preposiciones *en* y *con*.

«Esta pasividad —entiéndase bien— es pasividad respecto del agente divino, que se transforma en una actividad muy superior —en género y en grado— a la que el hombre podría desarrollar por sí mismo. El alma obra lo que en ella se obra; produce lo que en ella se produce; ejecuta lo que en ella el Espíritu Santo ejecuta. Por eso se llama estado pasivo (*patitur divina*), contrapuesto al estado de la actividad natural de las propias potencias cuando ella se ejercita en la práctica de las virtudes según la regla de la razón»<sup>88</sup>. Así pues, no se han de considerar los dones del Espíritu Santo como disposiciones puramente pasivas, destinadas exclusivamente a disponer nuestras facultades para que no opongan ninguna resistencia a la acción de la Caridad Increada presente en nuestra alma, sino que los dones aportan suavidad y energía, docilidad y fuerza, constituyendo verdaderos principios de actividades propias<sup>89</sup>, hábitos operativos responsables, junto con las virtudes infusas, del obrar sobrenatural del hombre.

La pasividad que comportan los dones tampoco supone falta de libertad en los actos realizados mediante ellos: es el Espíritu Santo el que mueve, pero corresponde al hombre la capacidad de aceptar plenamente, imperfectamente, o rechazar esas divinas moviones, ya que «de tal manera es movido por el Espíritu Santo, que también él obra por cuanto que es libre»<sup>90</sup>. El Paráclito está en nuestra alma como «a la espera», siempre dispuesto a santificarnos mediante el ejercicio de las virtudes infusas y de los dones, pero quiere que

---

Un double aspect de passivité et d'activité marque le double office des dons: passivité réceptrice des inspirations divines et des motions du Saint-Esprit, suivie d'activité réalisatrice des actes d'une âme divinisée et agissant, comme par un instinct divin, dans tout le domaine de la vie morale et mystique d'un être humain, devenu fils de Dieu» M. M. PHILIPON, *o.c.*, pp. 128-9; cfr. A. ROYO MARÍN, *Dones del Espíritu Santo*, Gran Enciclopedia Rialp, IX, Rialp, Madrid 1971, pp. 197-201; M. FERRERO, *o.c.*, 5 (1945), p. 572.

87. «Deus in nobis atque nobiscum, ut operemur, operatur». CONCILIO ARAUSICANO II, *De Gratia*, c. 9, Dz. Sch. 379 (182).

88. I. MENÉNDEZ-REIGADA, *Introducción y notas a «Los dones del Espíritu Santo»*, de Juan de Santo Tomás, nota G, CSIC, Madrid 1948, p. 278.

89. Cfr. B. FROGET, *o.c.*, pp. 380-1.

90. Cfr. cita n. 81 de este mismo capítulo.

Como consecuencia de que la libertad en el ejercicio de los dones no se limita a la capacidad de elegir entre dejar o no dejar que el Espíritu Santo nos mueva de modo inmediato, sino que incluye también toda la graduatoria existente entre esas dos posiciones extremas, debemos admitir además la posibilidad de una utilización remisa de los dones, cuya responsabilidad moral deberá atribuirse al sujeto, en función del grado de conciencia con que limitó su docilidad al Paráclito.

b) *Dinámica del acto sobrenatural: conjunción dones-virtudes*

Como ya hemos dicho, disponemos de dos motores sobrenaturales distintos —la Caridad Increada y la caridad creada—, y de dos especies de hábitos infusos también distintos —los dones del Espíritu Santo y las virtudes—; cada una de estas son actualizadas por dos especies, también distintas, de mociones divinas: las virtudes mediante el concurso divino sobrenatural, por lo tanto, en el orden de conexión causa primera-causa segunda (dentro del cual se incluyen de algún modo las gracias actuales en sentido propio) y los dones mediante el instinto inmediato del Espíritu Santo basado en una causalidad instrumental; y todos estos elementos —a nivel de motor, de hábito y de moción— son, además de distintos, necesarios.

— *La formalidad divina, como propia del acto sobrenatural*

La determinación de si los dones intervendrán o no en cada acto sobrenatural dependerá de si la Caridad Increada —el motor al que los dones nos hacen dóciles— debe hacerlo o no.

En las páginas anteriores hemos visto que la perfección aportada por este motor se concreta en el mantenimiento de la formalidad sobrenatural increada: amar todo lo que Dios ama y *como* Dios lo ama, con un *amor del Todo al Todo, en cuanto Todo*.

Por tanto, los dones deberán estar presentes en cada acto sobrenatural si la formalidad increada pertenece a la esencia del acto salutarífico. Si no es así, si basta con que sea sobrenatural el objeto del acto, entonces será suficiente la moción de la caridad creada y la actuación de las virtudes infusas.

En nuestra opinión, la elevación al orden sobrenatural, que nos hace partícipes de la naturaleza divina en cuanto divina, requiere un modo de obrar que sea *formalmente* divino —increado—, por lo que

---

l'Angelico così la vita mistica esiste già anche senza che si osservi nessuna speciale attività psichica» A. MILANO, *o.c.*, p. 136.



para que un acto concreto sea en mayor o menor medida adecuado a la nueva situación ontológica hace falta que, también en mayor o menor medida, intervenga la Caridad Increada como motor y los dones del Espíritu Santo se actualicen.

Y así, si ese acto fuera realizado exclusivamente por virtud infusa, faltaría la formalidad necesaria. No en balde la gracia va acompañada siempre de las dos especies de hábitos sobrenaturales operativos.

Por eso, porque la formalidad es elemento central, cuando Santo Tomás pone el ejemplo del alumno de medicina, hay que pensar que «el discípulo mientras no posea plenamente una ciencia, permanece en su calidad de discípulo, formalmente hablando, y por lo tanto necesita la enseñanza de su maestro»<sup>100</sup>. «El escolar imperfecto en el arte tiene necesidad de ser ayudado precisamente en cuanto todavía es imperfecto; si no tiene necesidad de ayuda en algún acto es porque en ese punto ya ha sido perfeccionado»<sup>101</sup>: en ese punto ya no es formalmente alumno. Sin embargo la caridad creada y las virtudes infusas no alcanzan la formalidad requerida por el obrar sobrenatural, por lo que cualquier acto que tenga necesidad de formalidad sobrenatural increada necesitará la acción de la Caridad Increada a través de los dones.

El objetivo propio de los dones es dar formalidad divina a nuestras acciones sobrenaturales. En consecuencia, si son necesarios, deben serlo en virtud de su razón propia, intrínseca, y no por circunstancias exteriores, de modo que podemos afirmar que, según la doctrina del Doctor Angélico, para alcanzar el cielo resulta necesaria la actualización de los dones; y no bastan las virtudes porque no son capaces de otorgar formalidad increada: ésta ha de ser la única fuente principal de insuficiencia de las virtudes, ya que en caso contrario no podríamos decir que los dones son necesarios para todo cristiano, o, lo que es lo mismo, necesarios en sentido propio. Pensamos recoger el genuino pensamiento del Aquinate al afirmar que los actos sobrenaturales realizados mediante el uso exclusivo de las virtudes serían *de suyo* insuficientes en orden a la salvación, pues basta conceder que esa insuficiencia, no meramente accidental, se presenta en al menos un acto salutífero para que de hecho lo sean todos, al menos todos los

100. J. M. MUÑOZ-CUENCA, *o.c.*, p. 180.

101. «Lo scolaro imperfetto nell'arte ha bisogno di essere aiutato precisamente in quanto è ancora imperfetto; che se non ne ha bisogno per qualche atto ciò accade perché si è già perfezionato in qualche punto dell'arte» A. GAZZANA, *Sulla necessità dei doni dello Spirito Santo per tutti gli atti soprannaturali del giusto*, «Gregorianum», 22 (1941), p. 221.

actos imperados. No podríamos decir lo mismo si la ayuda prestada por los dones a las virtudes fuera de orden accidental.

— *Necesidad de las virtudes*

Lo dicho hasta ahora no debe interpretarse en el sentido de que consideremos innecesarias las virtudes sobrenaturales: ni las teológicas ni las morales infusas.

Ahora bien, ¿por qué son necesarias las virtudes? Para responder a esto debemos tener en cuenta que, como ya hemos visto, la causalidad increada propia de los dones se estructura a la manera de causa principal-*causa instrumental*.

En los casos en que un instrumento es utilizado para un *facere*, esto es, en orden a la producción de un efecto que no es el mismo acto, el instrumento recibe una *virtus* intencional del agente principal, de manera que, a través de él y transeúntemente, se alcanza en el efecto el objeto del agente principal sin que esto suponga que el acto del instrumento, en cuanto que es suyo, cambie de objeto. Así, por ejemplo, el objeto del pincel es extender colores, no hacer un cuadro, aunque el cuadro, en razón de la *virtus* intencional recibida, sea también efecto suyo. Y lo mismo ocurre en el caso de que el instrumento sea racional: Dios profetiza mediante Caifás, pero el objeto del acto de Caifás, en cuanto suyo, no cambia; sólo cambia el efecto: una profecía.

Ahora, en el obrar donal, lo perfeccionado es el mismo acto humano, no su efecto; estamos a nivel de *agere* no de *facere*; en consecuencia, la acción del Espíritu Santo mediante sus dones no modifica el objeto del acto sino su formalidad, por lo que el acto deberá tener ya, de por sí, un objeto sobrenatural. Por eso son requeridas, como condición previa a la acción del Espíritu Santo mediante los dones, la existencia de la caridad y de las demás virtudes sobrenaturales.

En concreto, cada acto sobrenatural requiere:

- para que sea humano, la función motora de la voluntad, aunque Dios intervenga (concurso divino) a nivel de Causa primera, como en todos los actos de las criaturas;
- para que siendo humano tenga como objeto una realidad sobrenatural, que la voluntad haya sido elevada por la virtud infusa de la caridad, y las demás potencias por las otras virtudes sobrenaturales; interviniendo Dios como

causa primera (concurso divino sobrenatural) mediante las gracias actuales;

- para que tenga formalidad divina, la actuación del Espíritu Santo —Caridad Increada— a través de los dones.

De este modo, las virtudes infusas se nos manifiestan como dispositivas a la acción de los dones, pero no en cuanto que son hábitos, sino en sus actos, que serán perfeccionados intrínsecamente por los dones sin por ello cambiar su objeto. Se trata de una disposición inmediata, de manera que, al igual que cuando Santo Tomás se pregunta qué son antes: los dones sobrenaturales o la venida de las Personas divinas al alma del justificado y responde que bajo el aspecto de disposición son antes los dones, pero bajo el aspecto del fin preceden las Personas <sup>102</sup>, ahora podemos decir que el obrar virtuoso es anterior como disposición, pero posterior como fin, manteniéndose la simultaneidad temporal.

La conjunción constante entre estas dos especies de hábitos infusos no implica confusión, ya que no es el objeto lo que los distingue sino el diverso principio motor: la Caridad Increada y la caridad creada; y, del mismo modo que la diversidad material del objeto no multiplica los hábitos, la unidad material no los confunde <sup>103</sup>. De esta manera, que los dones intervengan en cada acto sobrenatural otorgando su formalidad propia, no quiere decir que sustituyan a las virtudes. Así, Santo Tomás afirma que «en orden al fin sobrenatural, al cual la razón mueve en cuanto que en cierto modo e imperfectamente está informada por las virtudes teologales, no basta la *sola* moción de la razón si no interviniese *también* el instinto o moción superior del Espíritu Santo» <sup>104</sup>: que no baste la sola moción de la caridad creada no quiere decir que sea superflua y, por tanto, tampoco lo serán las virtudes infusas.

Por último, conviene recordar que tanto las virtudes infusas como los dones del Espíritu Santo son realidades sobrenaturales *quoad substantiam*, dependientes ambas del Espíritu Santo que nos mueve, bien en orden a seguir el impulso de la razón iluminada por la fe mediante

102. Cfr. SANTO TOMÁS, *In Sent.*, I, d. 14, q. 2, a. 1, sol. II.

103. Cfr. SANTO TOMÁS, *Quaest. disp. De Virtutibus Cardinalibus*, q. un, a. 4, ad 6.

104. «In ordine ad finem ultimum supernaturalem, ad quem ratio movet secundum quod est aequaliter et imperfecte formata per virtutes theologicas; non sufficit ipsa motio rationis nisi desuper adsit instinctus et motio Spiritus Sancti». *S. Th.*, I-II, q. 68, a. 2, c.



las virtudes infusas, o bien a secundar sus propias inspiraciones inmediatas, lo cual es posible por la docilidad que nos prestan los dones: «de la misma manera que en la vida corporal, el cuerpo no se mueve a no ser por el alma que le vivifica, así en la vida espiritual todo nuestro movimiento debe proceder del Espíritu Santo: 'el Espíritu es el que vivifica' (Io VI, 64); 'en El vivimos, nos movemos y somos' (Act XVII, 28)»<sup>105</sup>. Esta unidad de origen es precisamente la que permite la perfecta y constante compaginación entre los dos motores: ni la caridad creada puede poseerse sin la inhabilitación del Paráclito en el alma, ni esta presencia es posible para un alma que no esté en gracia.

## CONCLUSIONES

A lo largo del presente trabajo hemos visto que la elaboración teológica de Santo Tomás sobre los dones, al igual que en otras muchas materias, ha sido determinante, y su doctrina ha pasado a ser común en teología, de modo que el Magisterio de la Iglesia ha acudido siempre a ella para explicar esta realidad sobrenatural.

Podemos resumir las principales conclusiones a las que hemos llegado, en los siguientes puntos:

1. Santo Tomás recoge toda la elaboración teológica anterior, y su doctrina se mantiene plenamente fiel al dato revelado y al testimonio de la Tradición contenido en las siguientes tesis:

a) existencia de los siete dones como una realidad sobrenatural específica, distinta de cualquier otra, a la que corresponde el carácter de hábitos operativos;

b) están presentes en la naturaleza humana de Cristo, en todo hombre en gracia, y permanecen en el Cielo;

c) nos llevan a la santidad mediante la docilidad a las mociones del Paráclito.

---

105. «Sicut enim in vita corporali corpus non movetur nisi per animam per quam vivit, ita in vita spirituali omnis motus noster debet esse a Spiritu Sancto: 'Spiritus est qui vivificat' (Io VI, 64); 'In ipso vivimus, movemur, et sumus' (Act XVII, 28)» SANTO TOMÁS, *Super Epistolam ad Galatas lectura*, c. 5, l. 7, n. 340.

2. En base a esta doctrina, el Aquinate especificó aquellos puntos que son decisivos para la determinación de la naturaleza y dinámica de los dones, y que hasta entonces habían sido intuitos pero no formulados con claridad.

En nuestra opinión, se pueden resumir en:

a) lo que constituye la naturaleza propia de los dones y los distingue esencialmente de las virtudes infusas es su carácter de hábitos operativos sobrenaturales, con el mismo Espíritu Santo —Caridad Increada— como principio motor, mientras que las virtudes son hábitos operativos sobrenaturales cuyo motor es el acto ilícito de la voluntad elevada por la virtud de la caridad —caridad creada—. Por ello, a las virtudes les corresponde un obrar sobrenatural según el modo humano, modo creatural, y los dones son principio de un obrar sobrenatural *ultra modum humanum*, esto es según una formalidad increada-divina;

b) recogiendo la afirmación común en toda la Patrística de que los dones se dan en ayuda a las virtudes —*dona dantur in adiutorium virtutum*—, determina con precisión el contenido de la misma (ya insinuado por San Alberto Magno, en el sentido de que esa ayuda es necesaria en razón de una insuficiencia radical de las virtudes infusas en orden al obrar sobrenatural) y concluye que esta insuficiencia es intrínseca, por esencia, ya que incluso en Cristo, donde estas virtudes se daban en plenitud de perfección, y en el Cielo, donde son perfectas en su orden, son necesarios los dones. Por ello, si bien los dones pueden prestar otro tipo de ayudas al obrar virtuoso, en obras especialmente arduas por ejemplo, o para vencer tentaciones extraordinarias, esta ayuda será accidental a lo propio del don y se derivará de aquélla que le es fundamental;

c) los dones son necesarios para la consecución de la vida eterna.

3. De estas tres afirmaciones hemos llegado, como una consecuencia casi inmediata, a que:

a) la ayuda propia de los dones, que se deriva de su propia naturaleza, se concreta en dar *formalidad increada-divina* al obrar sobrenatural virtuoso;

b) si lo propio de los dones es conferir formalidad increada, y son necesarios para la salvación, se ha de afirmar que esa formalidad

es necesaria para que un acto sea adecuado para llevarnos a la vida eterna;

c) por ello, los dones deben intervenir en todos y cada uno de los actos sobrenaturales salutíferos, ya que si sólo intervinieran las virtudes infusas carecerían de la formalidad increada exigida;

d) teniendo en cuenta que la diferencia esencial entre los dones y las virtudes es el principio motor, la doctrina de Santo Tomás postula, como elemento previo y fundamental —según nuestra opinión—, una radical insuficiencia de la caridad creada, que exige una acción peculiar y propia del Espíritu Santo, a través de los dones, en orden a la consecución del Cielo.

4. Con este motivo, hemos hecho referencia, aunque de una manera breve, ya que su estudio nos separa de lo que constituye el núcleo de nuestro trabajo, a las características propias de la participación sobrenatural, para poder al menos sugerir lo que, según nuestro parecer, es razón de la insuficiencia. Y así hemos visto que:

a) la participación sobrenatural es una participación de la naturaleza y vida divina en cuanto divina: esto es, en cuanto que el objeto último del obrar y del querer sobrenatural es el que le corresponde a Dios por naturaleza;

b) esta participación corresponde al tipo de participación transcendental, analógica a la participación natural de la criatura en el Ser;

c) pero hay una distinción esencial con ésta, ya que en la participación natural en el Ser, aunque existe la *degradatio* propia de toda participación transcendental, se conserva una proporción entre la naturaleza y el fin: los objetos de las operaciones que nos llevan al fin son perfectamente proporcionales a las potencias operativas, y, en consecuencia, en el operante se encuentra la capacidad operativa adecuada para la consecución de su fin. En la participación sobrenatural, sin embargo, se da una ulterior desproporción, ya que las potencias elevadas tienen como objeto aquél que es sólo natural a Dios, y en consecuencia el hombre carece —aun elevado por la gracia habitual— de la capacidad activa necesaria para llegar al fin sobrenatural; y resulta entonces necesaria una especialísima acción de Dios, distinta del mero concurso;

d) aplicando esto al acto de la caridad creada, encontramos que ese acto tiene como objeto a Dios como es en Sí: amar a Dios como



Dios se ama a Sí mismo —en cuanto objeto—; pero el acto de amor de la caridad creada procede de una forma participada de la divinidad y por ello podemos decir que es un acto de amor de la parte, en cuanto parte, al Todo, en cuanto Todo. La segunda parte de esta afirmación, pone de relieve la identidad de objeto con el Amor divino; la primera su esencial insuficiencia, ya que el Amor de Dios es del Todo, en cuanto Todo, al Todo, también en cuanto Todo. Y en consecuencia, el acto de caridad creada es de por sí insuficiente para introducirnos adecuadamente en la vida íntima de Dios. De aquí la necesidad de la acción de la Caridad Increada: el Espíritu Santo.

5. Por último, ha sido necesario plantearnos qué tipo de acción es el propio de la moción del Espíritu Santo a través de los dones. Y éstas han sido nuestras conclusiones:

a) la acción del Espíritu Santo mediante los dones, según la doctrina del Aquinate, es del tipo causa principal-*causa* instrumental en sentido propio. Y, en consecuencia, se distingue esencialmente de la acción propia del concurso ordinario de Dios en todo el obrar de la criatura, ya sea natural o sobrenatural, que se establece dentro de la relación causa primera-*causa* segunda;

b) en este tipo de acción, la causalidad del agente principal, transmitida de modo intencional al instrumento, no sustituye la actividad propia del instrumento, ni cambia el objeto del acto del mismo en cuanto tal;

c) la acción propia de los dones está dirigida al *agere*, no al *facere*, y, en consecuencia, lo que perfecciona el agente principal es la misma acción del instrumento, y no propiamente el efecto exterior al que pudiera dar lugar;

d) de estas tres afirmaciones se deduce la concurrencia, y la consiguiente necesidad, de la Caridad Increada, la caridad creada, los dones y las virtudes en todo acto salutífero. Concurrencia que se puede expresar del siguiente modo: en todo acto sobrenatural se requiere:

- para que sea humano, la función motora de la voluntad, en la cual interviene la acción de Dios como primera Causa —el Concurso divino natural—;

- para que, siendo humano, tenga como fin y como objeto una realidad sobrenatural, que la voluntad haya sido elevada por la virtud de la caridad y las demás potencias por las otras virtudes infusas, con

la intervención de Dios como Primera Causa en el orden sobrenatural —curso divino sobrenatural— mediante las gracias actuales;

- para que tenga formalidad increada-divina, la acción del Espíritu Santo —la Caridad Increada— mediante los dones.

6. En todo lo expuesto, pensamos que se pone de manifiesto la profundidad y perfecta coherencia de la doctrina del Aquinate, que nos permite alcanzar una mayor comprensión del misterio revelado, en este caso de la acción del Santificador en nuestras almas, en orden a la participación de la misma vida de Dios: «Los que son movidos por el Espíritu de Dios esos son hijos de Dios».







# I N D I C E

	PAGINA
PRESENTACIÓN ... ..	287
ÍNDICE DE LA TESIS ... ..	289
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS ... ..	293
LA VIDA EN EL ESPIRITU: NECESIDAD DE LOS DONES DEL ESPIRITU SANTO ... ..	299
INTRODUCCIÓN ... ..	299
<b>CAPÍTULO I: PRESUPUESTOS DOCTRINALES</b> ... ..	<b>303</b>
1. Los dones como dato revelado ... ..	303
2. Resumen histórico de la teología sobre los dones ... ..	304
a) Período preescolástico ... ..	304
b) La Escolástica ... ..	305
c) Santo Tomás de Aquino ... ..	307
d) Teología posterior ... ..	311
<b>CAPÍTULO II: NECESIDAD DE LOS DONES. «STATUS QAESTIO- NIS»</b> ... ..	<b>315</b>
1. Necesidad de los dones a nivel de hábitos ... ..	315
2. Actualización de los dones. Soluciones diversas ... ..	317
a) Planteamientos dualistas ... ..	318
— Salvación-santidad ... ..	319
— Ascética-mística ... ..	321
— Preceptos-consejos ... ..	324
b) Contemporaneidad dones-virtudes ... ..	325
— Necesidad de los dones «semper sed non pro semper» ... ..	326
— Necesidad de los dones «semper et pro semper» ... ..	326
c) Otra solución posible ... ..	330
<b>CAPÍTULO III: FUNDAMENTO DE LA NECESIDAD DE LOS DO- NES, Y CONJUNCION CON LAS VIRTUDES</b> ... ..	<b>339</b>
1. Necesidad de la Caridad Increada ... ..	339
a) La gracia como participación de la naturaleza divina ... ..	339
— Características generales de esta participación ... ..	340
— Doble «degradatio» ... ..	340
b) Obrar sobrenatural ... ..	343
— Caridad Increada ... ..	343
— Organismo sobrenatural creado ... ..	344
c) Necesidad de un doble motor en el orden sobrenatural ... ..	345
— Insuficiencia de la caridad creada ... ..	351
— Perfección aportada por la Caridad Increada ... ..	354
2. Conjunción dones-virtudes en cada acto sobrenatural ... ..	356

	<u>PAGINA</u>
a) Modo en que actúan los dones ... ..	356
— Moción donal ... ..	356
— Tipo de causalidad ... ..	358
— Pasividad que comportan ... ..	361
b) Dinámica del acto sobrenatural: conjunción dones-virtudes	365
— La formalidad divina, como propia del acto sobrenatural	365
— Necesidad de las virtudes ... ..	367
CONCLUSIONES ... ..	369