

Méndez, Julio Raúl

La doctrina tomista de la participación: una fuente en la moral de Juan Pablo II

Sapientia Vol. LXVIII, Fasc. 231-232, 2012

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Méndez, Julio Raúl. "La doctrina tomista de la participación : una fuente en la moral de Juan Pablo II" [en línea]. *Sapientia*, 68.231-232, (2012).

Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/doctrina-tomista-participacion-mendez.pdf>

[Fecha de consulta:.....]

JULIO RAÚL MÉNDEZ

Universidad Nacional de Salta
Universidad Católica de Salta
Pontificia Academia de Sto. Tomás de Aquino, Roma

La doctrina tomista de la participación. Una fuente en la moral de Juan Pablo II*

1. Uno solo es el Bueno

Los evangelios sinópticos nos traen el relato del diálogo con Jesús del joven rico interesado en encaminar su vida moral para heredar la Vida Eterna, o sea para entrar en el Reino de los Cielos, que predicaba el mismo Jesucristo¹. Hay una coincidencia en los tres relatos: la pregunta versa acerca de lo que el joven debe hacer en su vida. La variante radica en que en Mateo se califican como *buenas* las obras a realizar; en cambio en Marcos y Lucas se califica de *bueno* al Maestro, al que va dirigida la pregunta.

La respuesta de Jesús en todos los casos es otra pregunta. Pero no para eludir el interrogante, sino para situar adecuadamente su respuesta.

En las tres versiones Jesús cuestiona el calificativo de *bueno*, sea para las conductas sea para el propio Maestro consultado. Inmediatamente aclara: “Uno solo es el *Bueno*” (Mateo: *Unus est Bonus, Deus*), “Nadie es bueno sino *uno solo, Dios*” (Marcos y Lucas: *nemo bonus nisi solus Deus*).

Cuando el beato Juan Pablo II en su encíclica *Veritatis Splendor* (1993) toma este diálogo como hilo conductor para presentar la cuestión moral en el hombre, asume que la reconducción al Uno-Bueno-Dios no es para cerrar la posibilidad de la investigación cognitiva y de la praxis moral humana, sino para centrarlas en su verdadero lugar epistémico y ontológico².

*Este texto reproduce la conferencia pronunciada por el autor en la Cátedra Derisi de la Facultad de Filosofía y Letras de la UCA el 8 de junio de 2012, en ocasión del acto de entrega de los premios del Concurso “Participación en filosofía y teología” en homenaje al centenario del nacimiento de Cornelio Fabro.

¹Cf. *Mt.* 19, 16-22; *Mc.* 10, 17-22; *Lc.* 18, 18-23.

²Con anterioridad, con motivo del Año Internacional de la Juventud establecido por la ONU, el mismo Papa había tomado este texto como eje de su Carta Apostólica *Dilecti amici* (1985).

Más allá de la distinción entre lo permitido y lo prohibido, la cuestión es la conexión entre el Uno-Bueno-Dios, que aparece definido como el único que posee por sí la Bondad, porque la posee en plenitud, y el joven que quiere ser bueno, y por ello quiere hacer obras buenas, por ello recurre al Maestro Bueno.

Pero la remisión al Dios-Bueno en su trascendencia plantea un cuestionamiento a la búsqueda moral de los hombres en su finitud. ¿Cómo pueden ser buenas las obras humanas? ¿Cómo puede ser bueno un hombre? ¿Es posible ser realmente bueno?

El papa Juan Pablo II (*VS* 9-10) ha mencionado los términos involucrados en el teorema y ha avanzado hacia la solución aportada por la reflexión teológica a partir del texto evangélico. Ha indicado el alcance metafísico-teológico del *Unus est Bonus*: Dios es la plenitud de la Bondad.

Con esta remisión la cuestión ética se devela como cuestión teológica, en el sentido más estricto. Para emprender la tarea de llegar a ser bueno realizando buenas obras, es necesario entender que en Dios está la plenitud de la bondad y descubrir el nexo que vincule al hombre y a su obrar con el Bueno por excelencia. Dios aparece como el primer principio y el fin último del obrar moral (*VS* 29).

Ningún cumplimiento, ninguna proyección antropológica de rectitud puede igualarse a Dios, ni sostenerse por sí sola en la finitud metafísica del hombre. Por eso, la pregunta moral encuentra su respuesta en la misma perspectiva metafísico-teológica a donde son remitidos todos los interrogantes humanos desde la precariedad de su finitud. La real consistencia de los actos buenos y de las personas buenas se encuentra en la *participación* del Dios-Uno-Bueno por excelencia.

La afirmación de que sólo Dios es el Bueno de manera sustantiva y perfecta no quita realidad a la bondad de los hombres y de sus actos. Al contrario, es su fundamento por el don de la participación.

La remisión al Uno-Bueno es identificada por el papa Juan Pablo como la ineludible instalación religiosa de la moral (*VS* 9), y esto acontece por la participación: tanto para la fuente óptico-epistémica a dónde dirigir la pregunta moral, como para la fuente óptico-operativa que otorgue bondad a los actos y a la persona (*VS* 35).

La encíclica sigue el eje de la exégesis del diálogo del joven rico con Jesús, poniendo de relieve la potencia especulativa allí ofrecida. El teorema implicado es el de la participación como nexo entre el Principio y lo principiado, como sustento de todas las dimensiones de la creatura en el Creador, abriendo un panorama de luminosa recompreensión de la moral cristiana, que tiene su clave en la noción de *teonomía participada*.

La afirmación del *Unus est Bonus* no deja sin consistencia la calidad intrínseca de bondad para los actos ni para las personas. Al contrario, remite de una sola vez al Único de donde puede realmente venir toda

bondad entre los hombres. Por ello, tanto la pregunta como la praxis moral, en su raíz y en su destino, son siempre cuestión religiosa; por ello la respuesta de la Iglesia es siempre la reconducción al Uno-Bueno-Dios (VS 12; 117).

2. La estructura de la participación

En el diálogo evangélico, subraya la encíclica, Jesús impulsa el deseo del joven a pasar de una moralidad de mediano alcance y de carácter extrínsecista (legalista) a una aspiración de perfección, a un movimiento ascendente hacia el Pleno-Perfecto (VS 16). Más adelante toma pie en Tomás de Aquino para sintetizar que la vida moral del hombre radica en tender libremente hacia Aquél del que se proclama “*Unus est Bonus*”, el único Bueno por sí (VS 42).

La cita de la *Summa Theologiae*³ se refiere a la pregunta por cómo saber qué es lo bueno y qué es lo malo. La respuesta de Tomás radica en la razón humana por su participación de la ley eterna.

En el mismo artículo están planteados tres niveles de participación del hombre respecto a Dios: a) en cuanto creatura con una naturaleza propia ordenada al Fin Último según la ley eterna, b) en cuanto creatura racional que conoce lo que le pertenece actuar, y c) en cuanto ejerce por su voluntad la conducción y actuación de su propio movimiento hacia el Fin Último. El plexo de las participaciones es recogido por la encíclica, como lo veremos, pero también la reconducción a la ontología de Dios que hace Tomás.

El segundo nivel b), es decir la participación por el conocimiento, es la sede en la cual la pregunta metafísica descubre a Dios como Sumo Bien, tanto en el orden eficiente descendente como en el orden final ascendente para las creaturas, incluso el hombre como cúspide del orden natural de participación. La razón humana, como el lugar donde se ilumina la distinción entre el bien y el mal y se descubre el sentido de la acción humana, es la que en la búsqueda del fundamento llega a Dios-Uno-Bien como su primer Principio y su Fin Último por la vía de la participación⁴.

La explicación racional de la bondad de los actos y de las personas se encuentra en el Sumo Bien, por ello la fundamentación metafísica de la moral es la que la revela como religiosa.

La estructura de la participación en el bien es asumida por Tomás del Pseudodionisio y concluye en la remisión al Uno-Bien-Perfecto, de neta raíz platónica y asimilada por Tomás a la metafísica aristotélica del acto.

³ *Summa Theologiae*, I-II q. 91 a. 2

⁴ *Ibidem*, I q. 6 a. 3.

Tanto la metafísica platónica como la aristotélica, subraya Tomás, coinciden en sostener que la posesión limitada de una perfección pura como el ser y la bondad, en su multiplicidad finita, remite al Principio y Causa de la perfección pura. Este punto de llegada se le muestra a Tomás perfectamente coincidente con la proclamación evangélica del *Unus est Bonus*. Expresamente Tomás rechaza de Platón las ideas subsistentes, pero acepta la noción del Uno-Perfecto y Sumo Bien como idéntica con Dios, la reconoce en el Acto Puro aristotélico y en la fórmula de los evangelios. De manera que *nemo bonus nisi solus Deus*: solamente Dios es el Bueno por esencia, todos los demás son buenos por participación. Dios es el Principio ejemplar, eficiente y final de toda bondad participada⁵.

El mismo Jesucristo, en cuanto hombre, participa del triple modo respecto al Padre-Dios y le está sujeto como todo hombre⁶. Tomás une el comienzo y el fin de su *Summa Theologiae* manteniendo el principio del *Unus est Bonus* en el principio cristológico del realismo de la mediación humana en la Redención, a través de su pertenencia a la estructura pseudodionisiana de la participación del bien. La encíclica, que reitera permanentemente el principio *Unus est Bonus*, también reconoce la dependencia participativa para el Cristo-hombre y para todos los fieles (*VS* 87), ejemplarmente realizada en los santos (*VS* 107).

Entre las fuentes patristicas y de escritores cristianos antiguos que comentan el pasaje evangélico, Tomás coincide con Jerónimo en que Jesús admite el calificativo de “maestro bueno” que le hace el joven, pero rechaza poseer la bondad en el grado máximo en cuanto hombre, y reconduce su condición de maestro de bondad a su identidad divina (de Hijo, igual en Bondad al Padre). En cambio queda lejos de ser asumida por Tomás la posición de Orígenes que, ante la proclamación del *Unus est Bonus*, la Suma Bondad deja vacía la bondad humana, nuestro bien no es bien (*quantum autem ad veritatem secundum quod hic dicitur unus est bonus, bonum nostrum non est bonum*)⁷.

En el texto de Orígenes el corte es decisivo, falta el nexo de la participación. La bondad, sea en los actos sea en las personas, resulta siempre una formalidad extrínseca, sobrepuesta en ellos por Dios. No es la realidad humana la calificada en sí misma como buena sino un efecto

⁵ *Ibidem*, I q. 6. a. 4. En realidad la fórmula citada por Tomás en ambos artículos no corresponde a Mateo XIX, 17 sino a Lucas XVIII, 19. Lo mismo ocurre en *Summa contra Gentiles* I, 38 (Pera, 315).

⁶ *Summa Theologiae* III q. 20 a.1. En este texto la cita de Mateo está correctamente tomada. Aquí el plexo es organizado en tres niveles: naturaleza como bondad finita, ordenación providencial al Bien, actos voluntarios realizados en dirección al Bien. Se sobreentiende en el segundo nivel el conocimiento humano de Jesús de ese orden providencial, como se advierte en la argumentación del corpus.

⁷ Cf. *Catena Aurea, Expositio in Matthaeum*, cap. XIX, lect. V.

de la gracia sobre ella, pero que permanece siempre sin identificarse con el hombre receptor⁸.

En su propio comentario al evangelio de Mateo, Tomás asimila el comentario de Jerónimo como lo hace en la *Summa Theologiae*, marca el error de los arrianos de pensar que el Hijo *participa* de la Bondad del Padre y no es igual a Él. Al mismo tiempo afirma el carácter intrínseco de la bondad de cada creatura y de las acciones humanas (aún en su imperfección), pero siempre por participación de Dios como Sumo Bien por Esencia (*Unde omnia ista bona sunt a Deo*)⁹. En comparación con Dios nuestra realidad y nuestras acciones se develan como bondades limitadas, provenientes de Él y llamadas alcanzar su bondad plena volviéndose a Él en una participación creciente.

También Juan Crisóstomo había advertido que el principio *nemo bonus nisi unus Deus* no busca excluir la bondad de los hombres, sino negar su equiparación con Dios. Esta explicación asume Tomás junto con la de Beda cuando dice que Jesús no niega ser maestro bueno, sino que nadie puede serlo con prescindencia de Dios¹⁰.

La misma cuestión se plantea a propósito del precepto evangélico “(...) vosotros no dejéis que os llamen maestro, porque uno solo es vuestro Maestro, mientras todos vosotros sois hermanos”¹¹. Tomás pone en paralelo los textos bíblicos donde aparece la función magisterial dentro de la comunidad eclesial; la aparente contradicción se resuelve también por la doctrina de la participación. Es propiamente Maestro por sí mismo quien posee por sí mismo la doctrina a enseñar: éste es solamente Dios; en cambio los hombres pueden ser maestros en sentido participativo, en cuanto reciben de otro (de Dios) la doctrina a enseñar: son servidores. El mismo paradigma se aplica al mandato “a nadie en la tierra llaméis padre, porque uno solo es vuestro Padre, el del cielo”¹². Por la estructura de la participación Tomás mantiene la unicidad y trascendencia de Dios en todos los aspectos, pero al mismo tiempo reconoce la realidad formal de las perfecciones en las creaturas¹³.

⁸ Cf. ORIGENE, *Commento al vangelo di Matteo/2* (Libri XIII-XV). Note a cura di M. I. DANIELI. Trad. di R. SCOGNAMIGLIO, Roma: Città Nuova, 1999, pp. 223-230.

⁹ Cf. *Super Ev. S. Mattaei Lectura*. cap. XIX (ed. Cai 1581-1582), totalmente coincidente con *Summa Theologiae* I q. 6 a. 4.

¹⁰ El comentario de Crisóstomo a Mateo XIX (*Homilia* 63) es citado por Tomás en referencia al texto de Marcos, cf. *Catena Aurea, Expositio in Marcum* cap. X lect. III: “*Nemo bonus nisi unus Deus. Haec autem dicens non excludit homines a bonitate, sed a comparatione bonitatis divinae*”. El texto de Beda: “(...) *sed magistrum absque Deo nullum bonum esse testatur*”. Puede leerse completo el texto antecitado en SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Homilias sobre San Mateo*, Homilía 63, Madrid: BAC, 1966, pp. 303-316.

¹¹ *Mateo* 23, 8.

¹² *Mateo* 23, 9.

¹³ Cf. *Super Ev. S. Mattaei Lectura*. cap. XXIII (ed. Cai 1847-1855).

Contra los maniqueos reconoce la bondad aún en la antigua ley¹⁴. El momento más llamativo es la asunción por parte de Tomás de un audaz texto de la traducción latina del comentario de Juan Crisóstomo al pasaje evangélico: “*Chrysostomus dicit quod sicut unus est Deus per naturam, multi per participationem, sic etiam unus magister est naturaliter, multi ministerialiter*” (Crisóstomo dice que así como uno solo es Dios por naturaleza, muchos por participación, así también uno solo es Maestro naturalmente, y muchos como ministros suyos)¹⁵.

Por su parte Ambrosio, en el texto que Tomás recoge a propósito del pasaje de Lucas, ofrece la clave patrística que aporta la coincidencia exegética con la tesis que Tomás sostendrá en sede especulativa: sólo Dios es el Bueno en cuanto es la plenitud de la Bondad¹⁶.

3. La metafísica de la moral

La pregunta del joven acerca de lo bueno recoge el uso habitual y conocido de la noción de *bueno*, ligada a lo que prescribe la ley. Está claro que se puede saber qué es lo bueno sabiendo lo que debe hacerse y que poniéndolo en obra resulta buena una persona. La remisión que hace Jesús al *Unus bonus Deus* lleva la atención más allá de la ley; Dios no está sujeto a una ley para ser bueno.

Cuando la encíclica mantiene la permanente reiteración del principio está recogiendo el carácter intrínseco de lo bueno como resolución metafísica, en la cual se constituye para el hombre su condición de ser moral. Como lo indica Juan Pablo II, el núcleo de lo bueno que genera la dimensión moral del hombre es la estructura entitativa y dinámica de la *perfección*. La vida moral es la participación en la bondad, es la participación en la perfección de Dios (VS 6, 16-24).

Tomás de Aquino identifica la bondad de cada ente con la perfección del mismo, es decir que el *bonum* se identifica con el *esse* en cuanto es *appetibile*. Por ello el bien es tan intrínseco de cada ente como su propio *esse*. El carácter limitado del ser de los entes de nuestra experiencia descubre la estructura de la participación, que se origina en el *Esse Subsistens*, que es, como tal, *Ipsa Bonitas* o *Esse-Bonum per essentiam*. Todo lo bueno finito es por participación de la Bondad pura subsistente, como lo vieron Boecio y Agustín¹⁷. Tomás lo desarrolla ampliamente en

¹⁴ Cf. *Ibidem* (ed. cit. 1835).

¹⁵ Cf. *Ibidem* (ed. cit. 1848).

¹⁶ Cf. *Catena Aurea, Expositio in Lucam* cap. XVIII lect. IV: “(...) *Bonus quidem non est, nisi plenus bonitatis*”.

¹⁷ Cf. AUGUSTINUS, *De natura boni* I; *De libero arbitrio* II, 9, 27. BOËTHIUS, *De hebdomadibus* 1313 A 46-B. THOMAS DE AQUINO, *In Boëthii librum De Hebdomadibus Expositio* lectio V (ed. Calcaterra 72).

la *Summa contra Gentiles* desde una argumentación metafísica que sirve como *praeambula fidei* a la afirmación evangélica¹⁸.

La apetibilidad derivada de la perfección o bondad no sólo se da entre los entes finitos, en cuanto uno es perfectivo de otro, sino en cada ente consigo mismo. El amor de sí mismo es un dato originario fundante de la unidad intrínseca y trascendente de cada ente. Ahora bien, Dios como *Esse-Bonum per essentiam* no sólo es amado por los entes-bienes finitos, sino que en su seno mismo Él es Amor. El *Esse-Bonum per essentiam* se ama a Sí mismo, de tal manera que podemos decir de Él que es *Esse-Bonum ad Bonum*; en una relación intrínseca y necesaria de acto a acto¹⁹.

En esta íntima actividad de conocerse y amarse a Sí mismo consiste la Vida de Dios, en una perfecta eternidad, donde la operación implica un movimiento sin paso de potencia a acto²⁰. La creación de los entes finitos consiste en la donación libre de la participación de Dios en distintos grados de perfección formal, con dependencia causal eficiente y ordenada a la causalidad final del Bien²¹.

El axioma *Bonum est diffusivum sui* debe entenderse en sentido teleológico más que de modo eficiente. La misma ordenación del ente-bien finito al Bien-Fin Absoluto no es algo que Él lo busque porque lo necesite, pues nada le aporta. La ordenación teleológica es un don y por tanto también donante. La introducción de las creaturas en el mismo acto de amor de Dios a su propia Bondad no es necesaria para Él: ni para su existencia ni para una mayor conformidad consigo mismo. Las creaturas somos producidas en un acto de amor totalmente liberal. Amando el ente-bien finito como ordenado a recibir su perfección del Bien Absoluto, el *Esse-Subsistens* le da el *esse* participado y lo hace intrínsecamente bueno. Precisamente porque le da el *esse* participado lo introduce en el orden al Bien como un bien-por-participación²².

Cada ente es creado en cuanto amado por Dios como una participación suya ordenada al *Unus Bonus*. Podemos decir que para Tomás la

¹⁸ Cf. *Summa contra Gentiles* I, 37-41; *Summa Theologiae* I q. 6; *De veritate* q. 21.

¹⁹ Cf. *Summa contra Gentiles* I, 72-80

²⁰ Cf. *Summa contra Gentiles* I, 97-98; *Summa Theologiae* I q. 9 a. 1 ad 1; q. 18 a. 3

²¹ En la Carta Apostólica *Dilecti amici* Juan Pablo II desarrolla cuatro momentos: sólo Dios es Bueno y por tanto todos los valores se fundan en Él o no son tales, Jesucristo es bueno como reflejo de Dios, Dios es Bueno porque es Amor, todos los hombres estamos llamados a ser buenos como imagen y semejanza de Dios (*DA* 4). Es también un modo de recoger la ontología de Dios, la estructura de la participación de los entes-buenos o valiosos, la mediación cristológica y el dinamismo moral del hombre.

²² Cf. *Summa contra Gentiles* I, 37; *De veritate* q. 21 a. 1 ad 4. También JULIO RAÚL MÉNDEZ, *El amor fundamento de la participación metafísica. Hermenéutica de la Summa contra Gentiles*, Buenos Aires: Ed. Sudamericana - Universidad Católica de Salta, 1990, pp. 240-260.

fórmula de la creación es la de *ens-per-participationem ab Esse-Subistente ut bonum-per-participationem-ad Bonum-Subsistens*. Cada ente es creado sólo en cuanto es amado por Dios y sólo puede ser amado en el seno del amor que Dios se tiene a Sí mismo, es decir en orden a la unidad participativa de Él como Bien Absoluto. El mismo acto creador que hace real al ente finito lo hace bueno y dinámicamente orientado hacia el Bien Absoluto²³.

Esta ordenación teleológica de toda creatura es en el hombre la constitución de su situación moral, como el dinamismo de su propia perfección y su propia felicidad en participación del ser, de la vida y de la felicidad de Dios, en la triple causalidad formal, eficiente y final. El hombre se asimila crecientemente a Dios participando de Él en un movimiento unitivo de retorno al *Esse-Bonum* en el cual consiste la felicidad. Así la teleología eudemonista posee la estructura dinámica de la participación.

Juan Pablo II se remite a Tomás para señalar entre las creaturas la excelencia del hombre que tiene en su propia inteligencia y voluntad el conocimiento y la decisión libre respecto a su ordenación perfecta beatificante hacia al *Unus Bonus* (*VS* 43)²⁴.

La encíclica se inspira también en Tomás para considerar que la respuesta a la pregunta moral está básicamente respondida al haber dotado Dios al hombre de razón para descubrir lo bueno, de manera que su voluntad libre pueda actuarlo, movida por el principio del amor. Este amor humano ascendente es la apropiación voluntaria y participativa del movimiento del amor por el cual Dios lo crea y lo ordena a Él (*VS* 12)²⁵.

En el núcleo más profundo de la encíclica el beato Juan Pablo II instala una feliz expresión que condensa los tres niveles de la participación moral: *theonomia participata* (*VS* 41-42). Con sólida base tomista, dice Juan Pablo II que el acto humano bueno, por el cual realmente se perfecciona la vida humana con la creciente participación en la vida y la felicidad de Dios, llega a realizarse mediante una participación del ser, de la inteligencia y de la voluntad divinos, en el ser y el obrar del hombre a través de su inteligencia y su voluntad libre²⁶. El realismo del pro-

²³ Cf. JULIO RAÚL MÉNDEZ, *Sul dinamismo metafísico dell'essere, ovvero sull'amore in Tommaso d'Aquino*, in M. MANTOVANI E M. AMERISE (a cura di), *Fede, cultura e scienza*. Vaticano, 2008, pp. 381-398.

²⁴ Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 91 a. 2. Una síntesis de la inserción del hombre en la destinación teleológica por el acto creador como fundamento de la moral en *Summa contra Gentiles* III, 1-3.

²⁵ Cf. *In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta*. Prologus; *Summa Theologiae*, I-II, q. 91, a. 2.

²⁶ Cf. *Summa Theologiae* I-II q. 91 a. 2; q. 93 a.1; q. 90 a. 4 ad 1.

ceso de perfeccionamiento en el bien libremente actuado es la máxima actividad humana. Por ello Tomás coincide con Bernardo cuando exclama que, debajo de Dios, no hay poder más grande que el libre arbitrio humano²⁷.

Tanto en el plano de lo natural como de lo sobrenatural, la ley y la providencia divina son participadas por la inteligencia y la voluntad humanas. De esta manera, en la *theonomia participata* la vida moral es una acción humano-divina en la que el hombre, animado por el amor de *charitas*, va participando con Dios en su perfección y felicidad, realizando el *reditus ad Unum Bonum per Essentiam* que motivó el *exitus* de la creatura como *bonum participatum*.

La fuente tomista de *Veritatis Splendor* alimenta una visión muy lejana del legalismo que piensa la moral como una heteronomía extrínseca. La asunción de la heteronomía inmanente por el acto humano de amor al *Unus Bonus*, como dirección de autonomía trascendente en cada acto, realiza la máxima exaltación de la libertad (*VS* 31) en esta teonomía participada por la que se va completando aquél que ha sido hecho nada menos *ad Imaginem Dei*, a imagen del *Unus Bonus*, con la invitación y el desafío de recorrer el camino de su plenitud y felicidad en Él²⁸.

²⁷ *De veritate* q. 21 s.c.: “(...) Bernardus dicit ‘liberum arbitrium est potentissimum sub Deo’”. El texto de Bernardo pertenece a *De gratia et libero arbitrio* cap. 10 (PL 182, 1019 A-B).

²⁸ Cf. *Summa Theologiae* I q. 93 a. 1.