

01011
27
A



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFIA



ANÁLISIS SOBRE LA RENGION EN LA SUMA
TEOLÓGICA DE TOMÁS DE AQUINO:
UN ESTUDIO ONTOLÓGICO

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADA EN FILOSOFÍA
P R E S E N T A:

Maiella Gerardina Martínez Jiménez

ASESOR: LIC. ANTONIO RAMOS GÓMEZ - PÉREZ

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

MÉXICO, D.F.

OTOÑO 2003



COORDINACIÓN DE
ENCUENADO



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

B

DEDICADO A:

Mi madre

Mi abuela

Mi hermano

Mi tía Guadalupe

Mi familia

Julio César

Mis maestros

Mis amigos

... por creer y esperar.

*Especialmente al Centro de Apoyo a la Investigación
de la Facultad de Filosofía y Letras, por su invaluable labor.*

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

EL ANÁLISIS SOBRE LA RELIGIÓN EN LA SUMA TEOLÓGICA DE TOMÁS DE AQUINO: UN ESTUDIO ONTOLÓGICO

INTRODUCCIÓN

I. El Tratado de la Religión en la Suma Teológica

1.1 La Religión en las obras de Santo Tomás

1.2 Estructura de la Suma Teológica

1.3 El Tratado de la Justicia

- a) Ordenación al fin último
- b) La virtud de la Justicia
- c) Justicia y Religión



II. La virtud de la Religión en la Suma Teológica

2.1 La Religión como virtud moral

2.2 El acto esencial de la virtud de la Religión

- a) La oración
- b) El culto externo
- c) Las actitudes de ofrenda: el sacrificio y lo sagrado

2.3 Los pecados contra la Religión

- a) La idolatría: culto falso y culto superfluo
- b) Vanas observancias y adivinación

2.4 Los vicios de irreligión

- a) La profanación de lo sagrado
- b) Actualidad del Tratado de la Religión de Santo Tomás de Aquino

Conclusiones

BIBLIOGRAFÍA

INTRODUCCION

Entre las tendencias más perdurables que registra la historia del pensamiento filosófico, pocas hay que puedan compararse al pensamiento tomásiano. Elaborada hace siete siglos por Santo Tomás de Aquino, esta síntesis ha superado numerosas crisis internas y externas. Casi no hay época en la que no se haya escrito que el pensamiento de Santo Tomás "estaba superado"; sin embargo, el hecho es que ha seguido vigente. Hoy todavía los planteamientos tomistas conocen cierto favor, por ejemplo, en la monumental obra del prolífico filósofo Mauricio Beuchot.

Sin embargo, esta corriente de pensamiento tan interesante es, paradójicamente, poco conocida a pesar de su vigencia.

La racionalización de la fe llevada a su máxima expresión fructifica en la razón humana, que analiza, compara, reflexiona, explicita, elabora y organiza el resultado de su meditación sobre los datos revelados. Nace así un nuevo tipo de saber, la Teología, que en este caso significará no "ciencia" tal como hoy, en el vocabulario universalmente reconocido se entiende, en sus métodos, en sus objetos, y en su constitución. En todo caso, no se trata de "ciencia experimental".

Para esta labor teológica la mente necesita utilizar conceptos, nociones, referencias del mundo de lo simbólico. Además, necesita la ayuda de una filosofía. Sin ella sería un cuerpo invertebrado, una nebulosa divagación simbólica que se presta a cualquier equívoco y que no merece el nombre de "saber". Lógicamente, la filosofía que adopte debe estar abierta a lenguajes diferentes a los meramente racionales, pero sin dejar, por ello, de ser una sabiduría puramente humana; abierta a un pensamiento teológico –o religioso- pero no dependiente de él.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Con el término "pensamiento tomasiano" se designa, ante todo, la síntesis personal de Santo Tomás. No se trata de un "sistema" en el sentido que este vocablo tiene en la filosofía moderna: un conjunto ordenado de afirmaciones articuladas rigurosamente entre sí y deducibles de un principio rector. Es una visión reflexiva de la realidad, articulado sobre las cosas mismas, cuyo misterio trata de develar, animada por una intuición del ser.¹ Y se entiende por "tomismo" el conjunto de aportes que a esta síntesis han agregado posteriormente los tomistas.

En este sentido de visión reflexiva de la realidad de la que se ha hablado, es donde quedará situado el presente trabajo. Santo Tomás ha reflexionado sobre todos, o casi todos, los problemas más sobresalientes de su época (siglo XIII), y la Religión es uno de ellos.

En el tratamiento que Tomás de Aquino da al problema de la Religión se puede deducir qué es lo que entiende por hombre, lo que ha sido la principal preocupación de la filosofía. Tomás de Aquino considera este tratamiento de la Religión como importante en la reflexión del hombre concreto y es por eso que lo destaca en sus muchas obras. ¿Cómo no habría de serlo en un hombre esencialmente "religioso", por llamarlo de alguna manera? Santo Tomás es, ante todo, un teólogo, y como tal, su pensamiento está estructurado bajo la luz del cristianismo; sin embargo, utilizando materiales de procedencia muy diversa elaboró una síntesis filosófica extraordinariamente original.

Siendo la religión el ámbito donde es más fácil detectar la idea de hombre (no digo que sea el único, sólo que es en la religión donde podemos encontrar de una manera más clara esta idea), Santo Tomás le dedica un lugar por demás sobresaliente en sus obras, lo que espero quede demostrado en toda esta dilucidación. En el presente trabajo quiero analizar los textos de Santo Tomás para que éstos, trabados entre sí, expresen el pensamiento tomasiano respecto al problema de la religión.

¹ Cfr. Gustavo Eloy Ponferrada, *Introducción al tomismo*, p. 7.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Este proceso ha dado resultado en el esquema que sigue: en primer lugar analizaré el concepto de "Religión" en las obras en las que Tomás habla de ella, concretamente en la *Suma Teológica*, su principal obra, dando especial importancia al Tratado de la Justicia, que es donde enmarca Santo Tomás a la Religión.

En segundo lugar, ya totalmente insertos en la *Suma Teológica*, se analizará la virtud de la Religión como virtud moral siguiendo claramente el esquema que Tomás propone, esto es: a) la Naturaleza de la religión en sí misma (como virtud potencial); b) la práctica de la religión y c) los vicios contra la religión.

Por último se expondrán las conclusiones que emanan de toda la elaboración anterior acerca de la religión según la concepción de Santo Tomás.

Espero que este trabajo sirva al menos para animar a profundizar de una manera seria y objetiva en el terreno de la Religión, pues toda nuestra cultura, queramos o no, está permeada en la tradición judeocristiana, tradición que Santo Tomás de Aquino supo tratar y reflexionar de una manera altamente adecuada.

I. EL TRATADO DE LA RELIGIÓN EN LA SUMA TEOLOGICA.

1.1 La Religión en las obras de Santo Tomás.

Santo Tomás elaboró su pensamiento sobre la virtud de la Religión en el contexto del Renacimiento cultural de mediados del siglo XIII y fijó como uno de sus objetivos la armonización de la filosofía con la fe cristiana. En esta perspectiva, Santo Tomás titula en la *Suma* este tratado "*De Religione*" prefiriendo este vocablo a la palabra *latría*, utilizada por los teólogos anteriores.²

² Pedro Fernández Rodríguez, *Tratado de la Religión. Introducción a las qq. 80-100 de la Suma Teológica*, p.5

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

No obstante, Tomás sigue usando la palabra *latría*, especialmente, en relación con los actos exteriores del culto debido exclusivamente a Dios. De todos modos, Tomás califica el término de *latría* como ambiguo:

El nombre de latría puede considerarse de un doble sentido: uno en cuanto designa los actos humanos referidos al culto divino. Desde esta perspectiva, no varía la significación del nombre, cualquiera que sea el objeto a quien se atribuye dicho culto... Latría, en este sentido, se predica unívocamente de la idolatría y de la verdadera religión... En otro sentido, latría se identifica con la religión, y como ésta es

*una virtud, exige que el culto divino se ofrezca a quien se debe. Y entonces se atribuye equívocamente al culto de la verdadera religión y al culto idolátrico.*³

Aunque, tal vez, Santo Tomás desea acentuar la interioridad y la acción de Dios en la Religión por encima de su ritualidad y de sus manifestaciones exteriores.

En el "Comentario a las Sentencias" (de Pedro Lombardo, las "Sentencias" son la síntesis de los principales argumentos teológicos extraídos de las "autoridades" Patristicas), Santo Tomás, joven bachiller en Teología por los años 1254-1256, siguiendo a Cicerón, coloca la Religión ("De Latría") entre las partes potenciales de la Justicia⁴, sin olvidar que el pensamiento filosófico y teológico sobre la religión, anterior al Aquinate, fue bastante disperso a la hora de encontrar una línea fundamentada, como se advierte en la misma cuestión 80 de la "Suma Teológica".

Santo Tomás, en su "Comentario a las Sentencias", en primer lugar, define la virtud especial de la *latría*, en cuanto parte de la justicia, como el servicio debido exclusivamente a Dios en cuanto creador soberano de todo. En segundo lugar, la *latría* es también virtud general, pues rige los actos de otras virtudes y en cuanto que sus actos

³ Tomás de Aquino. *Suma Teológica*, citada de la siguiente manera: S. T. parte, cuestión (q), artículo (a), respuesta al artículo (ad). Aquí: S. T. II-II q.94, a. 1, ad. 2.



elicitos presuponen las demás virtudes. En tercer lugar, afirma que la *latría* es una virtud no teologal, sino cardinal, reducible a la justicia, no como especie del género, sino como virtud adjunta a la principal.

Esto lo afirma en el artículo 1 y en el 3 presenta así los diversos actos de la religión: *En los hombres encontramos tres clases de bienes: espirituales, corporales y exteriores. Y dado que todos ellos provienen de Dios, debemos darle con todos ellos culto de latría. Con el espíritu se le ofrece el amor debido; con el cuerpo las prostraciones y el canto con los bienes exteriores sacrificios, velas, lámparas y otros dones semejantes; todo ello se ofrece a Dios, no porque lo necesite sino para reconocer que todo se ha recibido de Él. Y reconociéndolo con todos los bienes, con todos se le honra.*

Santo Tomás consideró también la virtud de la Religión, con motivo de su participación en la polémica sobre los Ordenes Mendicantes, en contra de los Maestros seculares de París. A este respecto, en su opúsculo "*Contra impugnantes Dei cultum et religionem*", escrito el año de 1256 en contra de Guillermo de Santo Amor, en su capítulo 1 se pregunta: ¿qué es la religión y en qué consiste la perfección de la religión?

Santo Tomás afirma que *religión* significa la unión con Dios, en primer lugar por la fe, cuya confesión es el culto de *latría* dado a Dios, reconociendo en Él el principio de todo.

En segundo lugar, *religión* significa todos los demás actos en los cuales aparece el servicio a Dios. Así, pues, la religión significa tanto el rito de la religión cristiana como el estado religioso.⁵

⁵ Cfr. Tomás de Aquino. *Comentario al libro de las Sentencias*, citado: *In III Sent.*, distinción (d), cuestión (q), artículo (a), cuestión (qa), respuesta negativa (n). Aquí: *In III Sent.*, d. IX, q.1, qa. 4, n. 16.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

En el comentario de Santo Tomás al "*Libro de Boecio sobre la Trinidad*", compuesto entre 1257-1258 al final del primer periodo de enseñanza de Tomás en París, se pregunta por la relación entre la fe y la religión.⁶ En este contexto, Santo Tomás describe la religión como el servicio de la creatura al Creador y manifiesta sus actos interiores, exteriores y ordenados.

En este lugar escribe:

Como la magnanimidad es una virtud especial, aunque se sirva de los actos de todas las virtudes según el aspecto especial del objeto propio, que consiste en proponerse grandes cosas en el ejercicio de todas las virtudes; del mismo modo, la religión es también una virtud especial, considerando en los actos de todas las otras virtudes el aspecto de algo debido a Dios; y en tal sentido es ciertamente parte de la justicia. Con todo, a la religión se atribuyen de modo especial aquellos actos que no pertenecen a ninguna otra virtud, como las prostraciones y otros semejantes, en los cuales consiste secundariamente la religión. De lo cual resulta evidente que el acto de fe pertenece a la religión, como los actos de las otras virtudes..., pero formalmente es diferente de la religión, ya que tiene por objeto otra razón formal. Con todo, la fe se identifica con la religión en cuanto que la fe es causa y principio de la religión.

⁶ Cfr. Tomás de Aquino, *Contra los que impugnan la vida religiosa*. Citada: capítulo (c), artículo (a). Aquí: *Contra impugnantes...*, c.1, aa. 53-55.

⁷ Cfr. *ibidem*. *Comentario al libro de Boecio sobre la Trinidad*. Citado: *In Boet. de Trin.*, q.3, a.2.

La "*Suma contra Gentiles*", escrita entre los años 1261-1264, dedica los capítulos 119 y 120 de su tercer libro a la religión.⁷

En el capítulo 119 afirma que el hombre se eleva hasta Dios mediante realidades sensibles, elegidas por Dios como medios de santificación; y en el 120 prueba que el culto *latreútico* o religioso se tributa a Dios en cuanto principio único y universal de todas las cosas. *Pero es irracional que quienes sostienen la existencia de un solo principio sin igual (es decir, un sólo Dios) den culto divino a otro.* En este contexto habla vigorosamente en contra del vicio de la superstición.

La "*Summa Theologiae*", obra de madurez de Santo Tomás, presenta la virtud de la Religión en la *Secunda Secundae* (segunda sección de la segunda parte de la Suma), escrita en los años 1271-1272, dentro de una sistematización nueva, caracterizada por su claridad y fortaleza, Santo Tomás, partiendo del pensamiento de Cicerón, afirma que la religión es una parte potencial de la justicia, es decir, un deber del hombre con Dios. Antes del Aquinate, Pedro Abelardo, el primero de los modernos, y Alano de Lille habían descrito ya la religión como una parte de la justicia, en el mismo contexto ciceroniano.⁸

Aristóteles, aunque no tiene tratado alguno sobre la religión, y en su *Ética nicomaquea* ni siquiera habla de ella como una de las virtudes ordenadoras de la conducta humana, ofrece a Santo Tomás elementos para perfeccionar el concepto estricto de justicia y la virtud de la religión mediante la realidad del Honor, puesto que la reverencia se tributa en proporción a la dignidad de las personas.⁹

⁷ Cfr. *Ibidem*, *Suma contra gentiles*, cc. 119-120.

⁸ Pedro Fernández Rodríguez, *Op.cit.*, p. 7.

⁹ S. T. II-II q. 80, a. 1.

El Tratado de la Religión en la Suma Teológica de Santo Tomás, refleja la tradición de la Alta Escolástica y el contexto histórico de su tiempo, tanto en los actos virtuosos como en los vicios opuestos a la religión. Su valor es permanente, como testimonio del quehacer filosófico-teológico del siglo XIII, como manifestación del pensamiento medieval sobre el culto divino y como una doctrina que ha influido profundamente en la historia de la Iglesia Católica.

Santo Tomás justifica filosóficamente las realidades religiosas de su tiempo sobre el culto cristiano, cuyas intuiciones principales todavía no han sido superadas.

1.2 ESTRUCTURA DE LA SUMA TEOLOGICA.

La obra de Santo Tomás abarca una temática variada, expuesta en toda la gama de géneros literarios usuales en su época, desde los tratados filosóficos o teológicos hasta las simples cartas de respuesta a consultas doctrinales; increíblemente extensa (sólo vivió cuarenta y nueve años y comenzó alrededor de los treinta), y bastante alejada de los métodos expositivos actuales.

Es impresionante el número y la variedad de autores que Santo Tomás cita. Greco-romanos y cristianos, árabes y judíos, aristotélicos y platónicos, neoplatónicos y estoicos se mezclan ordenada y profusamente en una síntesis altamente personal.

Si nos guiamos por las citas explícitas, después de la Biblia (como es lógico en un teólogo), el autor más mencionado es Aristóteles; luego San Agustín, después Avicena, (aristotélico platonizante) y enseguida Averroes, (aristotélico fiel); más allá los neoplatónicos como el Pseudo Dionisio, Proclo y Porfirio; por fin los comentaristas griegos de Aristóteles, como Alejandro de Afrodisia, Temislio y Simplicio, a la par de autores cristianos de tendencia platonizante, como San Gregorio de Nisa, Orígenes, Hugo de San Víctor, Ricardo de San Víctor y al agustiniano Pedro Lombardo.

Hay autores que, sin ser muy citados, tienen importancia por el valor concedido a sus definiciones, como Boecio; en cuestiones éticas, el estoicismo; algunos influyen negativamente, por la reacción provocada en determinados temas como Moisés Maimónides y David de Dinanto; otros sólo aparecen en sus últimas obras, por haber sido tardíamente descubiertos, como San Juan Damasceno. Los contemporáneos, según la costumbre de la época, nunca son citados, pero sin duda algunos influyeron decisivamente, como Guillermo de Auvergne, San Buenaventura y sobre todo San Alberto Magno.¹⁰

Pero todo esto no nos da sino el aspecto material del problema. Importa detectar la extensión de cada uno de los influjos. En filosofía, la fuente principal es Aristóteles. Santo Tomás lo había estudiado en su temprana juventud, en la Universidad de Nápoles, donde Martín de Dacia y Pedro de Hibernia enseñaban al "nuevo Aristóteles". Más tarde lo profundizó bajo la experta guía de San Alberto Magno en París y Colonia; por fin analizó personalmente la versión directa del texto original realizada por su amigo Guillermo de Moerbeke, a quien también debió la traducción de los comentaristas griegos del "Filósofo" (como lo llama Tomás).

A la vez estudió la interpretación platonizante del aristotelismo en los pensadores árabes y judíos.

Pero sería un grave error histórico hacer de Santo Tomás un aristotélico. En efecto, en la obra de Tomás, Aristóteles aparece transfigurado. Santo Tomás supo captar las intuiciones originales del Estagirita y con ellas restaurar el aristotelismo mismo, corrigiéndolo de sus derivaciones a la luz de sus propios principios.

¹⁰ Cfr. Gustavo Eloy Ponferrada, *Op. Cit.*, p. 41.

Pero no se contentó con ello; prolongó ampliamente las ideas (como la aplicación del acto y la potencia a la relación entre la esencia y el existir) y les confirió un sentido nuevo, que sin embargo no es infiel a su origen.

Los estudios más recientes¹¹ han subrayado el influjo platónico, asimilado a través del Pseudo Dionisio (autor neoplatónico del siglo V, cuyas obras se atribuían en la Edad Media a Dionisio de Atenas, discípulo de Pablo de Tarso), de San Agustín y de los árabes, sin contar a los autores contemporáneos de esa línea. Sobre todo tiene un lugar preponderante la noción de participación, desvalorizada por el aristotelismo así como la teoría de los grados del ser, de inspiración neoplatónica. Cabe aclarar que ninguno de estos temas serán tratados en el presente trabajo; simplemente los menciono porque me ha parecido importante tomarlos en cuenta para entender las influencias en el pensamiento de Tomás de Aquino.

El resultado es, pues, una síntesis original y nueva, de una coherencia y unidad admirables, en la que los materiales empleados, aún cuando estén explícitamente citados, aparecen poseyendo una forma propia de la que carecían en el contexto original. Los ensayos eclécticos o sincretistas de sus predecesores y contemporáneos, que procuraban ensamblar sus predecesores y contemporáneos más avisados, sin lograr unificarlos realmente, contrastan de modo notable con la síntesis tomasiana. El pensamiento de Santo Tomás no es ni aristotélico ni agustiniano; supera ampliamente sus fuentes inspiradoras, tras haberlas ampliado y transformado. Por ello no puede ser designado sino con su propio nombre: filosofía tomasiana.

El catálogo de los escritos de Santo Tomás comprende en la actualidad setenta y tres títulos, de los cuales el más importante es la "Suma de Teología" (*Summa Theologiae*; tal es el título auténtico, aunque generalmente se le conoce en español como "Suma

Teológica"). Maduro ya su espíritu por largos años de reflexión y docencia, dominando ya la filosofía y la teología, poseedor de renombre universal, estaba al abrigo de sus enconados adversarios doctrinales y en condiciones óptimas para, al frisar los 41 años, emprender la tarea que todo profesor añora: realizar una síntesis orgánica de su saber.

Ya se dijo que Santo Tomás elaboró una filosofía nueva, inspirada principalmente en el aristotelismo, pero integrada con aportaciones platónicas, estoicas, neoplatónicas, árabes y judías. Esta filosofía está presente en todas sus obras, pero en ninguna tan acabadamente como en la Suma Teológica. Paradójicamente, la filosofía tomasiana halla su expresión más perfecta en un tratado teológico. De ahí la importancia de esta obra para el estudio del pensamiento tomasiano.

Este es el esquema que Santo Tomás sigue en la Suma Teológica:

I. Dios en sí mismo y Trino en Personas (I, qq.2-119)

- La filosofía como preámbulo de la Teología.
 - Vías de la existencia de Dios.
 - Operaciones divinas.
 - Procesiones divinas en la Trinidad.
 - Principio eficiente.
- Distinción entre Dios y las criaturas para no caer en el panteísmo.

I-II. La finalidad del hombre: la visión clara de la esencia de Dios (I -II, qq.1-48)

- La actividad consciente y libre del hombre. Pero no puede llegar a Dios si no es por voluntad expresa (I-II, qq.49-114)

II-II. La Justicia y los actos humanos (II- II, qq.1,189)

III. Jesucristo como camino que nos lleva al Padre. El redentor como Persona; el Verbo de Dios hecho carne (III, qq.1-90; Supl. qq.1-101)

- Los sacramentos: la gloria de Jesucristo, verdadero Dios y verdadero Hombre.

¹¹ Mauricio Beuchot, *Introducción a la filosofía social de Santo Tomás*. p. 5.

El plan de esta Suma sigue un esquema neoplatónico: comienza con Dios, realidad suprema y principio de todo lo real; desciende luego a los seres creados; asciende nuevamente a Dios a través de la actividad humana, por ser el hombre síntesis de la creación; de esta doble línea descendente y ascendente se abre a la historia para estudiar la acción salvífica, realizada por Cristo según un imprevisible designo del amor divino.

El análisis que Tomás hace de la Religión, se inscribe dentro del Tratado de la Justicia, uno de los medios (una de las virtudes), para conseguir el fin que es Dios. Esto es, se ubica en la segunda sección de la segunda parte, que es donde se abordan los medios que el hombre tiene para conseguir el fin último, es decir, para llegar a Dios.

Y es sobre esto último (la consecución del fin último) sobre lo que versará esta investigación, poniendo énfasis en la Religión, no sólo como el medio por el cual se logra dicho objetivo, sino como el lugar donde se encuentra ampliamente identificada la idea de hombre.

1.3 EL TRATADO DE LA JUSTICIA

a) Ordenación al fin último

En general, la palabra fin (*telos*) significa el término de una cosa. Y así decimos que la muerte es el fin o término de la vida. También significa perfección, como cuando se dice que una cosa tiene buen "acabado" o "terminado".

Con relación a las actividades de un agente cualquiera, el fin representa aquello cuya consecución le hace descansar y cesar en su actividad.

Si se trata de un agente racional, que conoce y obra siempre por un fin, se le define como "aquello por lo cual se hace una cosa". Es lo último que se consigue, pero lo primero que se intenta. Sin una determinada finalidad, el hombre no se movería, o sería un verdadero autómatas. Todo acto, verdaderamente humano, supone el conocimiento

y la intención de algún fin determinado, a la consecución del cual se ordena, precisamente, la actividad del hombre.

El fin puede dividirse en:

a) **Por razón del sujeto**, que a su vez se divide en: *fin de la obra* y *fin de quien actúa*. El primero (también llamado fin propio o intrínseco) es aquel a que se dirige u ordena la obra por su misma naturaleza, independientemente de la voluntad del agente. El segundo (conocido también con el nombre de fin accidental y extrínseco a la obra) es aquel que elige e intenta el agente, coincida o no con la naturaleza o finalidad intrínseca de la obra.

b) **Por razón de la causalidad o influjo**, puede ser un *fin total* o *adecuado*, si el agente realiza la obra exclusivamente por un motivo determinado que es causa total de la acción, de modo que sin él no la realizaría; *parcial* o *inadecuado*, si se buscan, a la vez, dos o más fines, cada uno de los cuales influye parcialmente en la acción. Estos fines parciales pueden subdividirse todavía. Y así, pueden ser igualmente principales si ejercen el mismo influjo en el agente, de suerte que cualquiera de ellos bastaría para impulsar al acto o uno de ellos es el fin y motivo principal (que bastaría para el acto), y el otro es secundario (que no bastaría por sí solo, pero ayuda y refuerza al motivo principal).

c) **Por razón del término**, se divide en *próximo*, *remoto* y *último*. Fin próximo es aquel al que la voluntad se dirige directamente, o sea, sin que medie o se interponga otro fin; aunque el fin próximo depende siempre, sin embargo, de otro fin superior, que es el fin remoto. El fin último es aquel que no se subordina a ningún otro, porque representa el término de todas las aspiraciones.

El fin último se divide en absoluta o relativamente último. *Fin absolutamente último* es aquel al que se orientan todas las otras finalidades y no admite otro fin superior en ninguna clase de bienes.

Y *fin relativamente último* es aquel que lo es en una determinada serie de actos, pero no de un modo absoluto.¹²

De tal manera que esta división del fin, puede resumirse en el esquema que sigue:

Por razón del **sujeto**: *fin de la obra (propio o intrínseco)*
fin del agente (accidental o extrínseco)

Por razón de la **casualidad o influjo**: *fin total o adecuado*
fin parcial o inadecuado

Por razón del **término medio**: *fin próximo*
fin remoto
fin último

Existen, básicamente, tres maneras de acceder a él, dado que todas las cosas tienden a su propio fin, pero de muy diversas formas:

a) **Pasiva o ejecutivamente**. Es el modo que corresponde a los agentes que carecen de todo conocimiento. Ignoran el fin, pero se dirigen a él por un movimiento natural o artificial recibido de un agente superior.

b) **Por aprehensión instintiva**. Es el propio de los animales. Ignoran la razón de fin en cuanto tal, pero lo aprehenden con sus potencias sensitivas, y se dirigen a él a impulsos de su propio instinto.

c) **Por libre elección**. Es el propio de los seres racionales. El hombre tiende al fin en cuanto tal, advirtiendo con su entendimiento la razón misma de su finalidad y eligiéndolo libremente con su voluntad racional.

¹² Cfr. Antonio Royo Marín, *Teología moral para seculares*, pp. 16-17.

Sin embargo, en la voluntad del hombre es preciso distinguir dos formalidades distintas.¹³ La voluntad como naturaleza, de suerte que se dirige a él de una manera necesaria. *El hombre no es libre con relación a esa finalidad de la voluntad como naturaleza, que es el bien común (verdadero o falso, pero siempre aprehendido como bien)* ¹⁴ - y del que se hablará más adelante -. Y la voluntad en cuanto tal es la voluntad libre, o sea, la que tiende al fin elegido por sí misma y es dueña de su propio acto. De esta voluntad libre proceden los actos humanos, entre ellos, el acto de la Religión.

Por otra parte, el bien se identifica realmente con el fin, ya que todo agente busca con su acción algo que juzga conveniente para sí y que, por lo mismo, tiene para él razón de bien (real o aparente); de lo contrario, se abstendría de obrar. Por eso se le define como "lo que todos apetecen".¹⁵

*Es imposible que un agente racional oriente o dirija su atención a conseguir un mal precisamente en cuanto mal, ya que, como demuestra la filosofía, el objeto de la voluntad es el bien -como el de los ojos el color y el oído el sonido -, y, por lo mismo, el mal no tiene ninguna razón apetecible. Sin embargo, cabe perfectamente el error de apreciar como bien lo que sólo lo es aparentemente, siendo en realidad un mal. (...); o sea, realiza la mala acción buscando un bien, pero sólo de manera falsa y aparente, jamás buscará el mal por el mal mismo.*¹⁶

A su vez, el bien se divide en:

a) Por razón de su perfección, el bien se llama *último, supremo o absoluto* cuando sacia plenamente el apetito del agente, de tal suerte que nada más pueda desear. Y es relativo, imperfecto o participado cuando no sacia plenamente el apetito del agente o sólo lo satisface en un aspecto parcial.

¹³ *Ibid.*, p.18

¹⁴ Mauricio Beuchot. *Op. cit.*, p. 40.

¹⁵ Ruy Marin, Antonio. *Op. cit.*, p. 19.

¹⁶ S. T. 1 q. 4, a. 3.

El primer bien es exclusivamente del mismo Dios; el segundo puede serlo de las criaturas.

b) Por razón de su verdad, el bien puede ser *verdadero* o *aparente* según que lo sea realmente en el orden objetivo o tan sólo en la apreciación subjetiva del agente.

c) Por razón de su apetibilidad, el bien se divide analógicamente en *honesto*, *deleitabile* y *útil*. Se llama *honesto* o *racional* al bien objetivo y real que busca y apetece por él mismo, o sea, por su propia intrínseca bondad. Es siempre verdadero y realmente conveniente a la naturaleza racional.

El *bien deleitabile* es aquel que causa un placer en el apetito del que lo goza. Ese placer puede ser honesto y conveniente o pecaminoso y desordenado. No tiene nunca razón de fin, sino únicamente de medio para facilitar la práctica del bien honesto.

El *bien útil* es aquel que se apetece en orden a otra cosa, como instrumento para conseguirla. Tampoco tiene nunca, como es lógico, razón de fin, sino únicamente de medio.

Santo Tomás advierte profundamente que esta división no es unívoca, sino análoga (con analogía extrínseca de atribución.) Es decir, que el bien no pertenece de igual modo a estas tres categorías, sino en sentido y grado muy distintos; de tal suerte que sólo el bien honesto realiza plenamente la razón de bien, viniendo en segundo lugar el bien deleitable, y en tercero el bien útil.¹⁷

d) Por razón de su extensión, el bien puede ser *ontológico*, *psicológico* y *social*. El primero es una propiedad trascendental del ser y afecta a todo lo que tiene razón de ser es bueno. Por eso el pecado, que es malo, no tiene razón de ser, sino de privación, o sea, de no ser.

El *bien psicológico* es el que afecta a un individuo en particular y admite todas las anteriores divisiones y subdivisiones.

El *bien social* es el que afecta a toda la sociedad, y se le conoce ordinariamente con el nombre de bien común.

Así, esta división que Santo Tomás hace del bien queda establecida en el siguiente esquema:

Por razón de su **perfección**: *último, supremo o absoluto*
relativo, imperfecto o participado.

Por razón de su **verdad**: *verdadero o aparente*

Por razón de su **apetibilidad**: *honesto, deleitable, y útil*

Por razón de su **extensión**: *ontológico, psicológico y social (común)*

Pero ¿qué es el bien común? Ciertamente es aquello que perfecciona al hombre en lo más esencial del mismo. Para entender este problema del bien común, es necesario analizar cuidadosamente los significados de "bien" y "común". Ambos tienen significación analógica. (cfr. Fernand Van Steenberghen. *El Tomismo*, pp.36-38)

¹² S. T., I q. 5, a. 6.

La analogía es la relación de significación que tiene un término con sus significados de modo que se les aplique de manera en parte igual y en parte diversa, predominando la diversidad.¹⁸

Pues la significación analógica implica que hay jerarquía en los significados, un analogado principal y otro analogado secundario; es decir, se aplica a cada uno de ellos según proporción diversa en cada caso. La analogía puede ser de atribución o proporción compuesta. Ambos tipos de analogía se dan en el bien común, pero sobre todo el último, a saber, la de proporción compuesta, según la cual hay un más y un menos de acuerdo a la proporción que conviene a cada individuo en su relación con la colectividad.

El bien es aquello que todos desean¹⁹, aquello a lo que todas las cosas tienden como a su fin. Y, sobre todo, al que tienden como cumbre de una jerarquía, en lo cual se ve su semántica analógica, la analogía de su significación; pues los bienes - fines intermedios se ordenan a los superiores y los particulares a los universales. Además, el bien (como ya se mencionó) se divide en útil, deleitable y honesto (por razón de su apetibilidad.) Y la analogía vuelve a encontrarse en esta división, pues el bien útil es el que tiene menor carácter de fin, y es propiamente un medio y el más imperfecto de los bienes o fines; el deleitable resulta ser un medio con respecto al bien honesto, pero un fin con respecto al útil; y el honesto es el único que adecuadamente es fin en sí mismo.

Por lo demás, la tendencia al fin se puede dar de manera terminativa, como hacia algo ya existente, y de manera efectiva, como a algo que se realiza o construye; así - dentro de esa misma perspectiva analógica -, de manera terminativa, el bien común sería el trascendente o supremo, que es Dios; y de manera efectiva, se trataría del bien común inmanente o social, que es la justicia en la sociedad.

¹⁸ Beuchot, Mauricio, *Op. cit.*, p. 38.

¹⁹ S. T., I, q. 5, a. 1.

De acuerdo, pues, con todo esto, la expresión "bien común" es analógica, porque significa de manera primaria al trascendente y de manera derivada al inmanente. Asimismo, lo común de este bien significa que es de extensión máxima, pero no distributiva - como en los términos unívocos, ya que es análogo -, sino que su extensión es en cierto modo "confusa" o con una comunidad disgregada y no realizada de manera igual para todas, porque se realiza en ellos de manera analógica.

Y justamente lo análogo es aquello que se realiza en todos sus inferiores de manera simplemente diversa y según algún respecto igual. Esto porque en lo analógico se considera la diversidad o desigualdad de las partes, y esto ocurre en sociedad, pues ella no es un todo substancial, unívoco, sino de orden de porciones diversas y muchas, heterogéneas.

*En efecto, tratamos del bien común inmanente a la sociedad como un bien que es de las personas, que resulta de los miembros de la sociedad en cuanto partes de la misma. Y consiste en la ordenación de éstos a su fin, la cual se realiza con la equidad, que es el objeto de la justicia legal o general.*²⁰

*Como lo expresa Santo Tomás "la justicia legal se dice virtud general, en cuanto ordena los actos de las virtudes a su fin, que consiste en mover por imperio todas las otras virtudes... al bien común (...) Pero también la justicia legal es especial por esencia, en cuanto mira al bien común como a su objeto propio."*²¹

Y ha de ser una virtud, ya que las personas se ordenan a ese bien y colaboran a él no en relación a sus intereses, sino en relación a la perfección total del conjunto, que es la causa final propiamente ordenadora del todo.

²⁰ Beuchot, Mauricio. *Op. cit.*, p. 39.

²¹ S. T. q. 58, a. 6.

Y, ya que en ese todo que es la sociedad los individuos son parte, la comunidad del bien común es analógica proporcional, esto es, se aplica según proporcionalidad. Eso nos habla ya de la comunidad y extensión del bien común.

En cuanto a su intención o contenido, el bien común es algo ontológico y consiste en las perfecciones que deben realizarse proporcionalmente en la especie humana. Así, partes analógicas, ya que puede tomarse como un todo integral o como un todo análogo (siendo esta última su consideración más perfecta.) Las partes integrales se refieren a la constitución suficiente de la totalidad, las analógicas se refieren a la perfección que debe darse a la totalidad.

Siendo integral, el bien común se divide en tres clases de bienes: **a) externos** (riquezas y posesiones); **b) bienes del cuerpo** (la salud) y **c) bienes del alma** (la ciencia y la virtud.)²² Por supuesto que hay en ellos cierta analogía ya, en cuanto que los del alma son superiores y se les supeditan los del cuerpo y a éstos los exteriores. Como un todo analógico, el bien común tiene otras tres clases de bienes (de los cuales ya se había hablado): **a) bienes útiles**, como la fuerza; **b) bienes deleitables**, como el gozo; y **bienes honestos** y **c) bienes honestos**, como la virtud. Según se ha dicho, los útiles se supeditan a los deleitables y ellos a los honestos, pues el bien honesto es analógicamente el más perfecto. Las cosas materiales, en cuanto útiles, permiten alcanzar los bienes deleitables, y éstos, todavía con carácter de medios, permiten alcanzar los bienes honestos, que son los fines a los cuales se ordena todo el dinamismo de la sociedad. En efecto, el fin y bien común es alcanzar la perfección del hombre, la cual consiste en la virtud o vida virtuosa, que redundan en la felicidad. A ello se ordena toda la sociedad.

La misma naturaleza es la causa de la unión en un hombre; pero la unión de muchos que es la paz, debe procurarse con habilidad; así pues, para instituir que el pueblo viva bien se requieren tres cosas. Lo primero, que los habitantes de él se junten y constituyan en conformidad de paz. Lo segundo, que unidos con este vínculo sean encaminados al bien obrar; porque así como el hombre no puede hacer ninguna cosa bien, si no es presupuesta la unión y conformidad de sus partes, así una muchedumbre de

hombres, si carece de esta unión de la paz, se contradice a sí misma y se impide en el bien obrar. Y lo tercero, se requiere que por industria del gobierno haya suficiente abundancia de las cosas que son necesarias para el buen vivir".²²

Esto es lo que se ha entendido por "intención del bien común".²⁴

Y la extensión del bien común muestra cómo se realiza éste en los individuos a los que se aplica, esto es, a su dominio cuantitativo, al tipo de cuantificación que le compete.

Para delimitar semánticamente la referencia o extensión del bien común, ya para apreciar mejor su relación con los individuos, hay que considerar que la comunidad o universalidad puede ser doble: distributiva y confusa. La primera está particularizada por igual en sus individuos, la segunda no. Esta última es la extensión universal que le compete al bien común, pero no es sin más confusa o global (como la suma de los bienes particulares), es decir, no es unívoca, sino análoga.

Y, ya que el bien común es un todo analógico, no puede prescindir o abstraer de los individuos a los que es un todo analógico, no puede prescindir o abstraer de los individuos a los que se aplica: *las operaciones humanas se dan ciertamente en los particulares, pero esos particulares se pueden referir al bien común no precisamente con comunidad de género o especie (esto es unívoca), sino con comunidad analógica de causa final, en cuanto el bien común se dice fin común*²⁵. Debe cumplirse en todos y cada uno de los particulares o individuos, pero con analogía de proporción que le es debida y conveniente. Como lo explica Mauricio Beuchot, "el bien colectivo está sobre

²² S. T. I-II, q. 47, a. 10.

²³ S. T. I, q. 5, a. 6

²⁴ Mauricio Beuchot, *Op. cit.*, p. 39.

²⁵ S. T. I-II, q. 90, a. 2, ad. 2.

el bien distributivo y particularizado, pero está por debajo del bien universal unívoco y del bien análogo, que es el bien común inmanente a la sociedad".²⁵

Al trazar la relación que se da entre el bien común y el bien individual, Tomás asevera: *El bien común de la ciudad y el bien singular de una persona no difieren según lo mucho y lo poco, sino según una diferencia formal; pues una es la raíz del bien común y otra la del bien singular.*²⁷ Y es que, dado que la sociedad misma no es la suma de los individuos, sino algo específicamente distinto pero dependiente o en función de las partes, así el bien común tampoco es la suma de los bienes particulares, sino algo específicamente distinto, aunque dependiente o en función de las partes.

El bien común, tal como lo entiende Santo Tomás, es un todo con comunidad análogica; de ello se sigue que no es distributivamente igual a la suma de las partes, aunque las contiene de un modo determinado.

Ese modo distinto es la proporcionalidad: cada uno recibe la perfección del bien común que se constituye, pero el bien común es ontológicamente algo distinto, mayor y superior que el solo bien de todas las partes, pues a veces - según esa proporción aludida- tendría que dar a algunos más y a otros menos. Es que, en definitiva, el bien común es la justicia²⁸ que es proporcional, y no idéntica o unívoca, a todas las partes, debido a la desigualdad que éstas mismas tienen dentro de este todo análogo y no igualitario en sentido unívoco.

Cuando se ve más claro que el bien común rebasa la suma de los bienes particulares es al considerar que el bien común ontológico de la sociedad consiste en la realización de las perfecciones o virtudes que se pueden dar en la comunidad humana, que aquí es lo mismo que la especie o naturaleza humana. Tal perfección no la realiza un

²⁶ Mauricio, Beuchot. *Op. cit.*, p. 42.

²⁷ S. T. II-II, q. 58, a. 7, ad. 2; q. 50, a. 2, ad. 3.

²⁸ S. T. II-II, q. 58, a. 5.

hombre individual ni la suma de los mismos, sino todos como si fueran un solo hombre, como si la sociedad toda fuera un solo ser humano en el cual se cumplieran todas las perfecciones de su naturaleza.²⁹

Así pues, el hombre individual se relaciona con la sociedad como la parte con el todo; pero no con un todo substancial, sino de orden. Las partes no se funden en el todo; las personas conservan siempre su ser y su dignidad, pero se ordenan en relación a los demás hombres y a ese bien común. Tiene la persona esa independencia relativa que le confiere su dignidad de agente libre ordenado al fin común, debería ir en contra de la sociedad. Por ello dice Santo Tomás: *"el hombre no está ordenado a la comunidad política según todo su ser y todas sus cosas"*.³⁰

Sin embargo, cuando en verdad la sociedad marcha hacia el bien común, el bien individual del hombre se inscribe en el de toda la sociedad, de modo que en realidad está procurando su propio bien al procurar el de toda la sociedad.³¹ Si se entiende esto, se entenderá que buscar el bien común es en definitiva buscar el bien particular y propio.

*Toda la ética y la filosofía social tomasiana desembocan de alguna manera en la justicia.*³² En efecto, para Santo Tomás la ética consiste en la conducción teórico-práctica del hombre hacia su fin.

Y el fin auténtico del hombre es la perfección, la cual redundará en felicidad. Y la perfección del hombre es la vida virtuosa, y la principal y más completa entre todas las virtudes es la de la justicia.

Para argumentar en favor de que la moral del pensamiento tomasiano se ordena a la justicia, hay que comenzar por asentar que según el Aquinate el hombre es un

²⁹ S. T. I-II, q. 81, a. 5

³⁰ S. T. I-II, q. 21, a. 4, ad. 3.

³¹ S. T. I-II, q. 19, a. 10.

agente libre y, por tanto, intencional; tiene diversos fines que se concatenan como fines próximos y remotos, fines inmediatos e intermedios que llevan a un fin último. El fin último, que polariza la existencia, será el que determine las normas morales, ya que será bueno lo que conduzca a ese fin, y malo aquello que aparte o desvíe de él. Lo que buscan estas normas o leyes morales es que la persona oriente sus pasiones (por la inteligencia y la voluntad) hacia actos humanos que no se alejen de ese fin y bien supremo. De hecho las pasiones no yerran en su intencionalidad de la felicidad, pero el hombre con su capricho llega a pervertirlas, y requiere rectificarlas conforme a la recta razón. Dicha recta razón se integra en la conciencia y se plasma en las leyes.

Para Santo Tomás, como ya se ha dicho, el fin último trascendente es Dios, y el fin último inmanente es el bien común de la sociedad. Si el hombre busca la perfección, debe procurar el bien común, empezando por el inmanente - que va en realidad implicado por el trascendente - y afanarse en la construcción de una sociedad justa.

Los actos humanos serán buenos moralmente en la medida en que realicen esa ley (manifestada en múltiples formas y formulaciones) de procurar el bien de la sociedad. La conciencia es buena moralmente si se impregna de las leyes justas, que miran al bien común; si no, se convierte en mala conciencia. Ahora bien, los actos que surgen de una buena conciencia son moralmente buenos; pero esos actos se estructuran y "sistematizan" en la persona por medio de los hábitos. Estos son cualidades que disponen al sujeto para la acción, ayudando y reforzando la acción de una facultad.³³

Las virtudes se dividen en teóricas y prácticas, es decir, especulativas y morales. Las morales son la prudencia, la fortaleza y la justicia. La puerta de todas es la prudencia, pues la virtud consiste en el término medio de una actuación, y la prudencia tiene que ver con la búsqueda de este término medio. Busca el medio o la moderación, y como la virtud se halla en el medio, por eso la prudencia es la clave de las virtudes. Pero todas se

³² Beuchot, Mauricio. *Op. cit.*, p. 97.

³³ S. T., I-II, q. 55, a. 2.

van desarrollando armónicamente, pues no es un medio geométrico sin más equidistante de dos puntos, sino analógico, proporcional.

El vicio se da por exceso o por defecto, está en los extremos, mientras que la virtud está en el medio. Pero la prudencia sólo lleva a las virtudes morales. Es la que hace encontrar alinadamente el medio. Y las demás se organizan en torno a ella, pues la siguiente virtud, que es la de la templanza, consiste precisamente en la moderación, en la medianía, en ese mismo medio (sólo que referido al comer y al beber) Ahora bien, no basta con sólo encontrar el medio por la prudencia ni ejercerlo por la moderación o templanza; hay que persistir en él, y a eso ayuda la fortaleza, que da consistencia y constancia en el esfuerzo de la virtud.

Con todo esa dinámica del término medio, de la virtud moral como equilibrio, no se vería completa con esas virtudes que no tocan propiamente (aunque pueden hacerlo accidental y secundariamente) el bien común. Es necesario rematar el cuadro de las virtudes morales fundamentales con la de la justicia, que mueve a ejercer ese medio, esa moderación, ese equilibrio o proporción con respecto a la sociedad.

En efecto, la prudencia lleva a las virtudes, pues es la virtud que nos hace elegir el medio adecuado, tanto el medio (o moderación) de una acción como el medio (o instrumento) conveniente a un fin. Asimismo, la templanza modera el apetito concupiscible, aplicando el dictamen de la prudencia a las pasiones de dicho apetito, evitando excesos y defectos. La fortaleza afianza al apetito irascible, protegiéndolo contra el temor irracional y la temeridad también irracional, y además ayuda al hombre a mantenerse firme en el seguimiento de la templanza.

Y, finalmente, la justicia inclina a la voluntad humana a que dé a cada quién lo que le es debido³⁴; junta a todas las virtudes polarizándolas hacia el bien social.

³⁴ S. T., I-II, q. 61, a. 2.

b) La virtud de la Justicia

Para Tomás de Aquino, la justicia está orientada a lograr el bien común con equidad proporcional, tratándose siempre del bien común o social, correspondiente al bien mismo de la naturaleza humana. En efecto, el bien común es de suyo el bien tanto del individuo como de la sociedad (porque en ellos se concretiza la naturaleza humana). Pero la sociedad no es un conjunto homogéneo, sino que sus partes, las personas (y sus grupos), tienen diferentes necesidades y pueden aportar distinta colaboración.

Por tanto, se les ha de aplicar diferentemente el bien común, esto es, de manera proporcional. No es la misma la necesidad de un enfermo y la de un sano, la de un niño y la de un adulto, la de un joven y la de un anciano. Ni pueden ofrecer el mismo trabajo o tener la misma participación en la actividad social. En consecuencia, el bien común no es algo que se reparta "en la misma cantidad" a todos por igual, exige una igualdad o equidad proporcional. Pues bien, esta equidad proporcional es la justicia.

La justicia se aprecia primeramente en sus manifestaciones exteriores, como una relación equitativa, según proporción, entre las distintas partes de la sociedad. Se muestra, pues, como cierta *igualdad proporcional*; igualdad en el sentido de no permitir, ya de entrada, esos contrastes tan hirientes como el que se da cuando muy pocos tienen en abundancia y la mayoría no alcanza a tener siquiera lo necesario e indispensable. Tal disparidad quedaría eliminada al existir la justicia, sería su primera manifestación.

Y esta manifestación de la justicia, para que sea propiamente justicia, exige que sea una relación duradera y estable entre los hombres, por lo cual debe ser un hábito, el cual la constituye en virtud. Por consiguiente, la justicia es una virtud, y resulta un mérito de la doctrina tomásiana haber integrado a la justicia en la misma ontología de la persona, bajo la forma de un hábito- virtud que rige las relaciones interpersonales. Da constancia a esa buena relación entre los seres humanos. Esta permanencia y

continuidad del hábito virtuoso que es la justicia atañe a la voluntad, la cual es un querer conforme a la razón (es un apetito racional la voluntad, no meramente sensitivo), por lo cual se hace con conciencia y libertad. De acuerdo con ello, como conclusión de todo lo anterior, por la justicia se concede a todas las personas de la sociedad el lugar o la atención que les es debida en el orden de la misma.

Y se sigue entonces la definición que da Santo Tomás de la justicia: *si se quiere poner esto en una definición formalmente correcta, se puede decir que la justicia es el hábito según el cual una persona impulsada por una voluntad constante y firme, respete a cada cual su derecho*³⁵, es decir, da a cada quién el bien que le es proporcional, "lo que le es debido" o "lo suyo".

Al hablar aquí de la voluntad, se trata no tanto de la facultad como de su acto; pues no depende de la sola voluntad, sino también de la razón, y más directamente depende del acto voluntario o deliberación - decisión de la voluntad (iluminada por la razón) Este acto ha de tener carácter de perseverante y sempiterno de darle a cada quién lo que le es debido, pues se trata de un derecho, de algo que se da por obligación, y no como limosna o supererogación; y se trata de lo que se le debe estrictamente, a saber, ni más ni menos.

Como toda virtud, la justicia se especifica por su objeto, el cual es el derecho (*ius*) o "lo debido". (*debitum* o débito) Dicha virtud se afana por lograr la igualdad (*equitas*) entre el derecho de una persona y el débito de otra. Y, en conformidad con ello, la justicia tiene dos actos, con los que intenta constituir esa igualdad: **1)** el de dar - y conservar - a cada uno su derecho y **2)** el de reparar lo que se ha lesionado de él. Y son actos que causan hábito.

Por eso el que diga que la justicia es "la voluntad" no es una predicación idéntica, sino causal, en cuanto que la voluntad sustenta los hábitos y los actos de las virtudes morales o prácticas. Asimismo, "constante" se toma por parte del sujeto del hábito, de modo que actúe de manera estable e inamovible, como conviene a la virtud. Además, "su derecho" se toma como el objeto o materia de la justicia. Y "cada uno" indica que la justicia siempre es hacia otro, tiene una alteridad que la distingue de las demás virtudes (que pueden aplicarse a uno mismo.)

Por la justicia el hombre busca la utilidad común y relega la propia, sirve al derecho de los demás. Tiene al derecho como objeto. Pues bien, el derecho se establece en la ley y la justicia - en cuanto es virtud - tendría por cometido el término medio adecuado en el cumplimiento de la ley, esto es, en hacerla cumplir como conviene; tal es su término medio.

Pero según Santo Tomás³⁶ en una virtud hay dos clases de término medio: el *medium rei* o el término medio que es dictado por la cosa, y el *medium rationis* o el término medio dictado por la razón en cuanto a la pasión. Pues bien, tanto el *medium rei* como el *medium rationis* de la justicia es la equidad.³⁷

Para establecer los órdenes de la justicia, Santo Tomás estudia las relaciones entre las personas y la sociedad. De acuerdo a esas relaciones surgen tres tipos de justicia y en todos ellos hay proporcionalidad. En efecto, la justicia se divide, según Tomás de Aquino, en justicia general o legal y justicia particular, que a su vez se subdivide en distributiva y conmutativa.

³⁵ S. T., I-II, q. 58, a. 1.

³⁶ S. T., I-II, qq. 18, 64.

³⁷ Beuchot, Mauricio. *Op. cit.*, p. 107.

La primera relaciona al individuo con la sociedad (*ordo partium ad totum*, "de la parte al todo"), aquí rige la justicia general, (II-II qq.61-62) que iguala a las personas en prosecución del bien común de acuerdo al lugar y a la función que ejerza en la sociedad.

La segunda (regida por la justicia distributiva) es la que distribuye el bien común, las responsabilidades y las cargas a cada miembro de la sociedad, igualándolos proporcionalmente a sus diversos méritos. Es la que relaciona el todo a la parte (*ordo totium ad partes*, II-II q.63)

La tercera tiene por norma la justicia conmutativa, (II-II qq.64-78) que regula los intercambios entre las personas privadas. Relaciona las partes entre sí (*ordo partium ad partes*)

El bien común, o el derecho que surge de él y que se ha de ordenar, es un requisito para la justicia. Y el derecho se ordena según las relaciones que tienen la sociedad y las personas. Y tales relaciones son la conmutación y la distribución; y en la conmutación se debe proteger el derecho del más débil, así como en la distribución se ha de salvaguardar la proporción adecuada a cada quién.

Santo Tomás argumenta a favor de esta división de la justicia particular en conmutativa y distributiva, tomando a las personas como partes y a la sociedad como el todo. Surge una doble ordenación que es objeto de la justicia particular:

La justicia particular se ordena a la persona privada, que se relaciona con la sociedad como las partes con el todo. Ahora bien, el orden a la parte se puede considerar como doble. Uno es el que se da entre una parte y otra parte: como el orden que se da entre una persona privada y otra. Y este orden es regido por la justicia conmutativa, que consiste en las cosas que se ejercen entre dos personas

reciprocamente. Otro orden es el que relaciona el todo con las partes: como el orden que es común a las personas individuales. Y ese orden es regido por la justicia distributiva, que distribuye lo común según proporcionalidad. Por lo tanto, hay dos especies de justicia, a saber, conmutativa y distributiva.³⁸

De ello resulta que hay una relación de conmutación y otra distribución que forman parte de la justicia particular. Ahora bien, ni la conmutación ni la distribución pueden ser unívocas, y han de ser, por tanto, proporcionales. La conmutación, porque el derecho debe proteger al más débil o desvalido en las transacciones, pues de otro modo se propiciará el abuso. Asimismo, la distribución ha de ser proporcional, pues a cada quien la sociedad debe darle según sus necesidades, su trabajo y sus méritos.

A esos tipos de justicia se añade la justicia general o legal, la cual también es proporcional. Ella rige la ordenación de las personas como partes en relación al todo que es la sociedad. Y esa relación es proporcional, no unívoca. Por consiguiente, también la justicia general o legal es proporcional. Santo Tomás prueba así que la justicia general o legal rige la ordenación de las personas como partes del todo social:

Es manifiesto que todos los que se contienen en una comunidad se relacionan con la comunidad como la parte con el todo. Y como la parte en cuanto tal es del todo, se sigue que cualquier bien de la parte es ordenable al bien del todo. Según esto, el bien de cada virtud, ya ordena al hombre a sí mismo, ya lo ordene a otras personas singulares, es referible al bien común, al que ordena la justicia. Y así los actos de todas las virtudes pueden pertenecer a la justicia, en cuanto ésta ordena al hombre al bien común. En este sentido es llamada la justicia "virtud general". Y puesto que a la ley pertenece ordenar al bien común, según lo expuesto, se sigue que tal justicia, denominada "general" en el sentido expresado, es llamada "justicia legal": esto es, por

*la que el hombre concuerda con la ley que ordena los actos de todas las virtudes al bien común.*³⁹

Además, es una relación proporcional la que entabla la justicia legal o general. En efecto, si se ha dicho que el bien común no es unívoco a todas las personas de la sociedad, es evidente que es proporcional. Existe, pues, un triple orden en la justicia.

El primer orden es el de las partes al todo. En él los hombres individuales se ordenan a la sociedad por la ley, ya que la ley es la ordenación de la razón al bien común; y esto corresponde a la justicia legal, general o universal, la cual constituye la rectitud según las leyes de la sociedad. Se llama universal esta justicia no según la predicación, sino según la causalidad, pues causa el orden de las acciones de las demás virtudes. Su necesidad se prueba: **a)** porque el hombre está más inclinado a su propio bien que al común y **b)** porque es preciso que entre los ciudadanos haya una ordenación virtuosa general, y ésta sólo puede darla una virtud que regule a las demás virtudes.

El segundo orden es el de las partes entre sí, esto es, de los individuos con ellos mismos. Y esto se da eminentemente en la conmutación, esto es, en las relaciones de compra, venta, cambio, locación, depósito y otras actividades mutuas parecidas. Tal es la justicia conmutativa, que se centra en dar a cada cual su derecho en los intercambios de personas (físicas o morales.).

El tercer orden es del todo a las partes, esto es el que se da de la sociedad a los individuos. Tal es la justicia distributiva, pues por ella se distribuye justamente el bien común entre los individuos, y hace observar en la distribución la rectitud o equidad, según proporción; es decir, hace que la autoridad o el gobernante distribuya lo común

³⁸ S. T., I-II, q. 61, a. 1.

³⁹ S. T., I-II, q. 58, a. 5.

proporcionalmente a la necesidad y al mérito (dignidad, instrucción, servicios, etc.) Cuida de que se dé a cada quien su derecho en la distribución de los bienes comunes.

Estas son, pues, las especies o partes subjetivas de la justicia (tomada como un todo predicativo.).

Y también se puede dividir en sus partes potestativas o facultativas, esto es, en otras virtudes que se centran en algún aspecto suyo o que la completan.

En efecto, la virtud es un cierto todo; y hay diversos todos, entre los cuales se cuentan el todo integral, el todo predicativo y el todo potencial.⁴⁰

El todo integral tiene partes integrantes o integrales. Son partes integrales de la justicia dos: **a)** hacer el bien debido a otro y **b)** evitar el mal nocivo a otro.

El todo predicativo tiene partes subjetivas o sujetuales. Son partes subjetivas de la justicia: la justicia general y la justicia particular. La justicia general es del súbdito a la comunidad: es la justicia legal; la justicia particular se divide en dos: **1)** de la comunidad al súbdito (justicia distributiva) y **2)** entre personas privadas (justicia conmutativa).

El todo potencial tiene partes potenciales o potestativas o facultativas; en el caso de la justicia, son sus partes potenciales todas las virtudes derivadas de ella (o contenidas en ella) a las que falta alguna de las notas de la justicia propiamente dicha. Pueden carecer de alguna nota por defecto de igualdad o por falta de débito estricto.

Por falta de igualdad, puede ser por decir respecto a Dios, y se trata de la virtud de la **religión**; o por decir respecto a los padres, y se trata de la virtud de la **piEDAD**; o por decir respecto al superior, y se trata de la virtud de la **observancia**, la cual se desdobra en dos virtudes: la de la **dulía** y la de la **obediencia**.

Si por falta de débito estricto, esto puede deberse a los beneficios recibidos, y entonces se trata de la virtud de la **gratitud**; o puede deberse a las injurias recibidas, y entonces se trata de la virtud del **justo castigo**; o puede darse en orden a la verdad, y entonces se trata de la virtud de la **veracidad**, la cual puede darse en las promesas, y entonces es la virtud de la **fidelidad**, o en las palabras y hechos, y entonces es la virtud de la **simplicidad**; o puede darse en el trato con los demás, y es la virtud de la **afabilidad**; o puede darse para moderar el amor a las riquezas, y se trata de la virtud de la **liberalidad**; o puede darse por apartarse convenientemente a la letra de la ley, para buscar el espíritu de la misma, y entonces se trata de la virtud de la **equidad o epiqueya**.

Este es el cuadro total de la justicia y las virtudes que entran en ella, tal como lo aporta Santo Tomás. Otras clases de justicia que se han propuesto, como la social, la internacional, la vindicativa, etc., son reducibles a alguna de estas clases ya anotadas.⁴¹ Si pensáramos en un esquema general, quedaría como sigue:

⁴⁰ Beuchot, Mauricio. *Op. cit.*, p. 105.

⁴¹ *Ibid.*, p. 106.

CUADRO DE LAS PARTES POTENCIALES DE LA JUSTICIA

	RESPECTO A:	VIRTUD:
Por defecto de igualdad	Dios	<i>Religión (qq. 81 – 100)</i>
	Los padres	<i>Piedad (q. 101)</i>
	Un Superior	<i>Observancia (q. 102)</i> <i>Dulzura (q. 103)</i> <i>Obediencia (q.104)</i>

	PUEDE DEBERSE A:	VIRTUD:
Por falta de débito estricto	Beneficios recibidos	<i>Gratitud (q. 106)</i>
	Injurias recibidas	<i>Justo castigo (q. 108)</i>
	En orden a la verdad	<i>Veracidad (q. 109)</i>
	Trato con los demás	<i>Afabilidad (q. 114)</i>
	Moderar el amor a las riquezas	<i>Liberalidad (q. 117)</i>
	Apartarse convenientemente de la letra de la ley	<i>Equidad o epiqueya (q. 120)</i>

La justicia general o legal tiene mucho que ver con la sociedad, porque ella tiene como forma y vertebración las leyes que la gobiernan. Es la voluntad de dar a cada quien su derecho por medio de las leyes que se proveen para el régimen de la sociedad. Son las que le dan una constitución. Desde esa constitución fundamental se van especificando leyes diversas que tratan de dirigir cosa cada vez más particulares. Dicha justicia legal comienza a aplicarse ya desde el estudio y la emisión de las leyes por parte de los legisladores. Santo Tomás dice que la ley es la orientación de la razón hacia el bien común realizada por aquel que tiene a su cargo la dirección de la sociedad. Es decir, el gobernante o los legisladores que él ha designado, que tienen la autoridad competente. Y añade el Aquinate que una ley injusta se destruye, es una contradicción en los términos: por el mismo hecho de ser injusta deja de ser ley. Por eso la justicia legal se aplica en el establecimiento mismo de las leyes. *El hombre manifiesta y expresa de la manera más perfecta su esencia cuando es justo.*⁴²

La justicia conmutativa o reparadora tiene también que ver con la sociedad, porque de esta justicia depende mucho la armonía que debe haber en ella. Pero es más bien una justicia que se da dentro de la sociedad, entre las personas que son iguales entre sí.

A ello van encaminados los contratos y los pactos, que piden una correspondencia igual por ambas partes. Se toma aquí en cuenta la continua transacción, trasiego y tráfico entre las personas. *Toda acción humana "perturba" el equilibrio estático; pero hay que actuar, por ello hay un orden en las acciones. A cada momento ese orden se restituye, no sólo se instituye.*⁴³ Tal es la causa de que a la justicia conmutativa también se la vea en cierto modo como compensación, reparación o restitución. Y por eso dice Santo Tomás que la restitución es de suyo una tarea infinita.

⁴² S. T. II-II, q. 58, a.3.

La justicia distributiva es la virtud que da a los gobernantes la voluntad firme y estable de distribuir los bienes comunes entre los súbditos atendiendo a la proporción de sus méritos, dignidad y necesidades. Es claro que se da principalmente en los gobernantes, pues son los encargados por la sociedad de distribuir los bienes comunes. En los súbditos sólo se da de manera secundaria, ya que en este caso los gobernantes son sujetos de deberes y los súbditos son sujetos de derechos. Y se aplica a los bienes comunes, porque de los bienes particulares no hay propiamente distribución (y por eso pertenecen a la justicia conmutativa). Asimismo, la proporción según méritos, trabajo y necesidades constituye el justo medio en esta virtud. En la justicia conmutativa el justo medio es una proporción aritmética de estricta igualdad (si un objeto vale una cantidad de dinero hay que pagar exactamente esa cantidad y no otra). En cambio, en la justicia distributiva el medio es una igualdad proporcional. No se da lo mismo a todos y cada uno, sino según sus méritos, trabajo y necesidades.

La virtud se especifica por su objeto, y el objeto es material y formal. El objeto material de la justicia distributiva lo constituyen las cosas o elementos del bien común que se ha de distribuir: beneficios, honores, cargos, etc.

El objeto formal son esas mismas cosas no en cuanto bienes particulares, sino en cuanto bienes comunes, susceptibles de distribución. En efecto, el bien común es el fundamento de los derechos de y deberes de la justicia distributiva. Porque no se mira a las personas como tales sino como miembros de la comunidad.⁴⁴

El sujeto de la virtud es próximo y remoto. El próximo es la facultad anímica en la que reside el hábito - virtud, remoto es el individuo al que compete el ejercicio de la virtud. En el caso de la justicia distributiva, su sujeto próximo es la voluntad, como en las demás clases de justicia; no una voluntad entendida sin la razón, sino animada por ella. El

⁴³ Beuchot, Mauricio. *Op. cit.*, p. 107.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 109.

sujeto remoto son principalmente los gobernantes, que administran legítimamente los bienes comunes que se han de distribuir entre los miembros de la sociedad. En orden descendente, desde los que son súbditos (que ejercen su beneplácito o su crítica, y aún su oposición, en el caso de injusticia).

El acto principal de la justicia distributiva es el juicio o dictamen de lo que es justo, y el juzgar o ser juez corresponde en este caso a los gobernantes. Consiste en determinar lo que es justo que se dé a cada uno. El acto segundo de esta virtud es el ejercicio de dar efectivamente a cada uno lo que le corresponde, lo cual es implicado por el acto primero y en ello recibe complementación y acabamiento. El juicio justo tiene como opuesto el acto de la acepción de personas.

Dado que la justicia distributiva radica en el gobernante y se aplica a la sociedad, es más excelente que la conmutativa. Es la justicia social, que corona y realiza máximamente a la justicia general o legal.

Entre otras cosas, esta virtud exige en los gobernantes capacidad, prudencia y desinterés. Si se asume el gobierno conociendo la propia incompetencia se comete injusticia, pues atenta contra el bien común. Si se ejerce interesadamente y con acepción de personas, se corrompe el gobierno, volviéndose injusto.

Y es que resulta difícil lograr la justa distribución de los bienes comunes entre particulares y evitar la acepción de personas. Efectivamente, si muchas personas son dignas de un bien, ninguna tiene derecho necesario a él, sino sólo suficiente. Pues si se da cualquiera de ellas, no se comete injuria a las demás; ni tampoco hay derecho de dominio, que es distinto, perteneciente a la conmutación, no a la distribución. Por eso son distintas la justicia conmutativa y la justicia distributiva. La diferencia de derecho (*ius*) y de débito (*débitum*) basta para hacer diferentes esencialmente a las dos justicias (a saber, la conmutativa y la distributiva).

Quizá el punto más notable y disculible a la vez de la teoría tomasiana sobre la justicia distributiva es el mismísimo concepto de bien común sobre el que se basa y qué es lo que hay que distribuir. ¿Qué es un bien común? ¿Qué son los bienes comunes? Santo Tomás lo establece por contraposición con el bien particular, con los bienes individuales. Es relativamente sencillo pensar con claridad en el bien particular, en el bien individual, sujetos al propio interés y a veces incluso a la directa posesión. Y se tiende a pensar que el bien común sería entonces la suma de los bienes particulares o el mayor número alcanzable de bienes individuales, esto es, la satisfacción del mayor número posible de intereses particulares. Pero no es así. El bien común - aunque cada vez se tiende más a relegarlo o suprimirlo en las teorías actuales de la filosofía política - es un bien que tiene una extensión colectiva o proporcional; no se reparte de manera unívoca o igual, sino analógica o según porciones diferenciadas. Los escolásticos, para aclarar esto, aludían a los dos tipos de comunidad que se ven en los dos tipos principales de cuantificación lógica.

El bien común es un bien que se aplica a todos los individuos de la sociedad, aunque no a cada uno; porque se les aplica en cuanto seres humanos, o en cuanto a la perfección de su naturaleza humana, aunque no en cuanto a los intereses personales de cada uno. Como se ve, se está dando la primacía al bien común sobre el bien individual, aunque de hecho el bien de la comunidad es el bien del individuo (en cuanto su naturaleza humana).

Por otra parte, la noción tomasiana de bien común (bienes comunes y cargos públicos) implica bienes tanto materiales como espirituales o culturales. Se refiere primariamente a la satisfacción de las necesidades materiales: sustento, habitación, protección salud, etc. y después de ellas a las espirituales: ciencia, arte, libertad de religión, etc. Pero las necesidades materiales son satisfechas en orden a las espirituales, que son superiores.

Se ha visto que el basar los derechos de distribución en las necesidades y en los méritos conlleva contradicción, pues cuando hay una escasez moderada, si se da más a los que tienen mayor necesidad, en lugar de darlo a los que tienen mayor mérito (entendido como el haber hecho algo por la sociedad, tener más dignidad en ella), se comete injusticia; pues se estaría violando el principio de eficiencia: *la distribución es eficaz si beneficia a algunos sin que dañe a otros*⁴⁵ y aquí se estaría dañando a algunos. Pero puede también pensarse que aquí (en caso de escasez moderada) tanto las necesidades como los méritos se concentran en los más abandonados y carentes; porque en ellos se concentra la obligación de preservar el género humano, que atañe a la sociedad (representada aquí en el gobierno).

Se llega a aceptar que esta dificultad de equilibrar necesidades y méritos se puede resolver con una adecuada noción de proporcionalidad; pero ¿cómo hay que entenderla? Lo cierto es que resulta difícil dar una métrica de esa proporcionalidad, porque la proporcionalidad humana es muy fluctuante; pero las necesidades son otra vez las que están marcando hacia donde se inclina la proporción mayor; los más necesitados. Claro que no se determina todo por las necesidades, pero éstas son las que llevan el énfasis. Si hay individuos que necesitan más ayuda para subsistir, hacia ellos se inclina la justicia distributiva; los cargos se distribuyen en razón de los méritos y capacidades de las personas, pero precisamente en orden a que eviten la precariedad en la satisfacción de los otros, no para enriquecerse individualmente.

Y a veces esto se ha visto como paternalista, pero tal apreciación se puede diluir si se procuran los medios y canales adecuados para la participación democrática de toda la sociedad en esta distribución. No se trata de ver la intervención de una misteriosa mano invisible en este proceso, sino de captar la intervención de los ciudadanos en la distribución de estos bienes comunes.

Todo lo anterior nos da una noción del bien común y de la justicia como sujetos a la proporcionalidad, que resulta de interés hoy en día, que tanto se busca la "igualdad". Es más difícil mantener el equilibrio y la proporción que la mera univocidad. Inclusive, en el fondo, Santo Tomás sugiere que la proporción (*proportio, proportionalitas*) es el término medio que constituye a la virtud misma en su esencia.

Efectivamente, la prudencia se hace presente en la justicia porque hay una prudencia del gobernante y una prudencia del gobernado que se deben conjuntar para lograr el justo equilibrio. La templanza se hace presente porque el control de la ambición por el poder es otro elemento indispensable para la equidad. Y la fortaleza se hace presente porque ella es necesaria para que haya constancia en esa voluntad de equidad proporcional, esto es, dar a cada quién lo que le corresponde.

Pues bien, como la virtud de la justicia, en su modalidad de justicia general o legal, es la que orienta todos los actos humanos hacia el bien común con una equidad proporcional, se sigue que todas las virtudes morales en cierta manera convergen y se unen en la justicia general o legal. Tomás lo dice: *Puede, no obstante, llamarse justicia legal a cualquier virtud, en cuanto que es ordenada al bien común por la virtud de que hemos tratado, que es especial en su esencia, pero general por su potencialidad; y en este sentido la justicia legal es en su esencia idéntica a toda otra virtud, aunque difiere de ella según la razón (o según el pensamiento).*⁴⁵

⁴⁵ S. T., II-II, q. 16, a. 1.

⁴⁶ S. T., II-II, q. 58, a. 6.

c) Justicia y Religión

Santo Tomás de Aquino nos introduce en la cuestión 80 a todo el tratado de las virtudes potenciales de la justicia (q.80-120), situadas en el contexto de la II-II de la Suma Teológica. La sistematización de estas virtudes se fundamenta en las nociones de justicia y de parte potencial. La virtud de la justicia implica dar a otro lo debido, de manera que se establezca o restablezca la igualdad correspondiente. Sabido es que la justicia particular tiene partes subjetivas, integrales y potenciales (II-II q.61)⁴⁷

Las partes subjetivas, o especies de la justicia, responden a la división del todo, en este caso la justicia en general o legal, cuyo resultado es la justicia particular, es decir, la justicia conmutativa y distributiva (II-II qq.67-78). Las partes *cuasiintegrales* de la justicia no responden a virtudes diferentes, sino a las condiciones psicológicas exigidas para el perfecto ejercicio de la virtud; por ejemplo, el propósito de practicar el bien y evitar el mal (II-II q.79). Finalmente, las partes potenciales de la virtud cardinal de la justicia son aquellas virtudes, no específicas, sino adjuntas a ella, que, presuponiendo la actitud básica de hacer el bien y evitar el mal, e implicando una ordenación de un sujeto a otro - realidad común de la justicia- son deficientes o con respecto a la igualdad que la justicia exige con respecto a la deuda que la justicia reclama. (II-II qq.80-120)

En este sentido del concepto de justicia es donde Tomás ubica las deudas que el hombre adquiere a lo largo de su vida: existen aquellas que es posible saldar, pues se adquieren entre iguales (patrones, amigos, familiares); pero existen también las que no son tan fáciles de pagar.

Entre las deudas imposibles de saldar, por falta de igualdad, están lo debido a Dios; a los padres y lo debido a las personas eminentes en dignidad o en virtud. Estas virtudes de la "veneración" nos manifiestan como la medida de la deuda viene dada por la influencia del otro en nosotros, sea Dios, los padres o los superiores o los virtuosos. Esa misma influencia manifiesta la excelencia del otro, a la cual corresponde nuestra reverencia o sometimiento. Por esta razón honramos a Dios, a los padres y a las personas

eminentes en dignidad o virtud de un modo legal. A este respecto conviene advertir la conveniencia de que en los superiores vayan unidas la dignidad y la virtud, es decir, que desempeñen correctamente su misión⁴⁸; de otro modo, el mal originado sería grande, como enseña la experiencia. Advértase que la religión, aunque sea una deuda legal o estricta, básicamente es una deuda moral: *Es un dictamen de la razón natural ofrecer algo en reverencia a Dios. Pero el ofrecer esto o aquello pertenece a una ley de derecho divino o humano*⁴⁹.

Y entre las deudas imposibles de pagar por falta de débito estricto, unas son de obligación moral apremiante (como las virtudes de la veracidad, la gratitud, el justo castigo, según se ha dicho) y otras de obligación moral no apremiante (como las virtudes de la afabilidad y la liberalidad). Lo cual nos lleva a concluir que no todo lo debido es igualmente obligatorio. Entre estas virtudes adjuntas a la justicia, el puesto más noble lo ocupa la virtud de la religión; ella es la primera entre todas las virtudes morales; incluso todas las demás quedan comprendidas de algún modo en la religión, sin olvidar las teologales, aunque a ellas se subordinen las morales.

Cuando se habla de virtudes adjuntas a la justicia no quiere decir que sean inferiores a la virtud cardinal mencionada sino que no realizan perfectamente la noción de tal virtud. En este sentido, se afirma que la religión es más perfecta que la justicia, aunque aquella no realice plenamente la noción de ésta, sin dejar de ser una virtud perfecta. En esta perspectiva, en cuanto al *debitum*, la religión es el primer analogado entre todas las virtudes pertenecientes de alguna manera a la virtud cardinal de la justicia. Santo Tomás expone aquí el orden lógico o formal, no el orden de la dignidad.

⁴⁷ S. T., II-II, q. 48, a. 1; q. 128, a. 1; q. 143, a. 1.

⁴⁸ S. T., II-II, q. 102, a. 1, ad. 3.

⁴⁹ S. T., II-II, q. 81, a. 2, ad. 3.

En el estudio de la virtud de la justicia se considera primero lo común y después lo particular.

Un problema suscitado sobre esta cuestión 80 es si le puede considerar como un tratado filosófico o teológico.⁵⁰ Si nos fijamos en las referencias de autoridades Santo Tomás acude 15 veces a Marco Tulio Cicerón; 6 veces a Aristóteles; 4 veces al gramático latino Macrobio; 2 veces al Pseudo Andrónico de Rodas; 1 vez a Sócrates; 2 veces a la Biblia; 2 veces a San Isidoro, y 1 vea a Guillermo de París (sin citarle expresamente, por ser autor coetáneo)⁵¹.

Para responder a este problema sobre la impostación filosófica o teológica de la cuestión 80 se ha de tener en cuenta que se trata de una cuestión introductoria, cuya finalidad es la sistematización de las virtudes potenciales de la justicia. En este sentido, Santo Tomás se sirve, principalmente, de los pensadores paganos, presentando de esta manera un concepto de culto religioso válido filosófica y teológicamente, pues los paganos, conducidos por la ley natural, son también capaces de actos culturales.

Santo Tomás se distingue también aquí por el carácter científico de su teología y por su talante de modernidad. Ahora bien: preguntar si este tratado es filosófico o teológico no tiene sentido en el contexto del Doctor Angélico. *En Santo Tomás, la homogeneidad intelectual entre la fe y la razón es la condición previa, siempre implicada*⁵².

⁵⁰ Gustavo Eloy Ponterrada. *Op. cit.*, p.76.

⁵¹ Pedro Fernández Rodríguez. *Op. cit.*, p. 4.

⁵² *Ibid.*, p. 14.

Comparando las estructuras del tratado de la justicia en el Comentario al V Libro de la *Ética* de Aristóteles y en la *Suma Teológica* se advierte en ésta la imposición de un discurso teológico sobre la justicia, caracterizada por su minuciosidad, es verdaderamente fruto del pensamiento anterior, sintetizado por Santo Tomás con gran originalidad.

Comprendida la virtud especial de la Religión como parte potencial de la virtud cardinal de la justicia, se descubre que el culto divino, cuyo objeto formal es la honra de Dios, es un deber estrictísimo de toda creatura racional. La religión es una obligación legal, refrendada básicamente por el acontecimiento de la creación e institucionalmente por la ley positiva. En esta perspectiva, surgen motivaciones psicológicas importantes, puesto que la religión no está sometida al sentimiento o al gusto de los hombres. La religión lleva al hombre al contexto esencial de la creaturalidad; es un deber con el Creador saldar el débito creatural reconociendo la supremacía absoluta de Dios, como primer principio de la creación y del gobierno del mundo.

La conciencia de Dios trascendente hace surgir en el hombre el sentimiento creatural donde se apoya la reverencia a Dios. En esta perspectiva se advierte cómo el dar a Dios el culto debido es un deber y un derecho de cada persona y de la sociedad, de modo que no es justificable la oposición entre la razón y la fe ni entre la ciudad terrena y la ciudad de Dios.

En la práctica de la virtud de la Religión se tiende hacia el exceso, pues se trata de una deuda que jamás podrá ser pagada completamente. Con todo, la religión, al ser una virtud moral, necesita mantener sus actos en el justo medio, aunque no sea un justo medio absoluto, ya que a Dios nunca le corresponderemos como debemos, sino un justo medio relativo a nuestra capacidad y a la complacencia de Dios. El exceso en lo que respecta al culto divino no consiste en el exceso del honor tributado a Dios, sino en otras circunstancias distintas de la cantidad, tales como mostrar honor a quien no debemos, cuando no debemos, o de otro modo inadecuado⁵³. Es importante este planteamiento de la Religión, desde la justicia, en nuestra época, secularizada por una parte y sacralizada por otra, mediante algunos avivamientos religiosos, ajenos a veces a la religiosidad liberadora.

En la práctica de la virtud de la Religión se tiende hacia el exceso, pues se trata de una deuda que jamás podrá ser pagada completamente. Con todo, la religión, al ser una virtud moral, necesita mantener sus actos en el justo medio, aunque no sea un justo medio absoluto, ya que a Dios nunca le corresponderemos como debemos, sino un justo medio relativo a nuestra capacidad y a la complacencia de Dios. El exceso en lo que respecta al culto divino no consiste en el exceso del honor tributado a Dios, sino en otras circunstancias distintas de la cantidad, tales como mostrar honor a quien no debemos, cuando no debemos, o de otro modo inadecuado⁵³. Es importante este planteamiento de la Religión, desde la justicia, en nuestra época, secularizada por una parte y sacralizada por otra, mediante algunos avivamientos religiosos, ajenos a veces a la religiosidad liberadora.

Esta teoría, que afirma la Religión como parte potencial de la justicia, parece fundarse en el derecho natural o en el sentimiento religioso universal, como si se tratara de una exigencia de la naturaleza humana y no de la revelación divina. En esta doctrina de Santo Tomás, ¿nos encontramos con un condicionamiento histórico

⁵³ S. T., II-II, q. 81, a. 5, ad. 3.

⁵⁴ S. T., II-II, q. 81, a. 5, ad. 3.

procedente de pensadores paganos o se expresa aquí una tesis fundamental en la sistematización de la moral cristiana? Para los pensadores grecorromanos, la religión era algo debido a Dios, no sólo porque los dioses o los hombres lo impusieran, sino principalmente porque la misma naturaleza humana lo exigía.

¿Cómo relaciona, entonces, Santo Tomás los niveles natural y sobrenatural en esta cuestión de la virtud de la Religión? Según el Doctor Angélico, la Religión es una virtud moral natural y sobrenatural, cuyo objeto formal es rendir culto debido a Dios, como deuda creatural, natural y sobrenatural, pues Dios crea ya en el orden de la gracia. Por tanto, dar culto a Dios es dárselo como Creador.

Este débito creatural (es decir, la deuda del hombre para con Dios, pues ha sido creado de la nada y otorgándole todo, pero sin pedirle nada a cambio) de la religión es el *analogado supremo* entre las virtudes pertenecientes al ámbito de la justicia; por eso, la Religión incluye las formalidades de las otras virtudes adjuntas, los *analogados inferiores*. La Religión se relaciona, en consecuencia, con la Piedad, la Observancia y la Gratitud. Por tanto, la Religión, además de culto a Dios, es amor y agradecimiento. Con fundamento, el don de Piedad es el culmen de la virtud de la Religión: *Ciertamente, la Religión, al ser el culto debido a Dios, y teniendo en cuenta quién es Dios y qué se da a Dios, se convierte en la virtud educadora del hombre: de su voluntad, de su razón práctica, de su cuerpo y de todas las demás realidades que ofrece o recibe de Dios*⁵⁴. En definitiva, la Religión es un acto humano virtuoso, por el que se honra a Dios, como un deber del hombre ante el amor de Dios. La Religión es el equilibrio entre la libertad del hombre y la supremacía de Dios.

⁵⁴ S.T., II-II, q. 101, a. 3, ad. 2.

El motivo formal de la Religión es la *excelencia divina*. Este motivo es único en todos los sentidos, de donde brota el objeto de la virtud de la Religión, es decir, la honra debida sólo a Dios. En fin, la Religión es una parte potencial de la justicia, caracterizada por su afinidad con las virtudes teologales, y por su influencia en todo el campo moral.

La tradición agustiniana presentaba la Religión como una de las manifestaciones principales del amor de Dios, relacionando estrechamente la Religión con la caridad. En concreto: para San Agustín, sacrificio es toda obra cuyo fin es la unión con Dios, en relación con el fin que hace bienaventurados a los hombres⁵⁵. Son, por consiguiente, dos contextos diferentes de la Religión: el de la caridad (San Agustín) y el de la justicia (Pedro Abelardo) La escuela boeciana de Chartres, del siglo XII, por su parte, identificaba la religión cristiana con la fe católica⁵⁶.

Santo Tomás de Aquino, en el contexto científico de la teología escolástica, ofrece un Tratado de la Religión sistematizado por grandes pensadores grecorromanos, y animado por eminentes teólogos cristianos, a partir de la Sagrada Escritura. En concreto, Santo Tomás escribe sobre la virtud de la Religión desde su fundamentación moral, sin olvidar sus valores teologales.

En el esquema tomasiano, la fe, por ejemplo, es la causa y principio de la religión. La esperanza es la capacidad para honrar a Dios; Santo Tomás estudia la oración como el núcleo de la esperanza.

⁵⁵ Cfr. Agustín de Hipona. *La Ciudad de Dios*. cap. X, 6.

⁵⁶ Cfr. Van Steenberghen, Fernand. *El tomismo*.

Y la caridad es también fuente de la Religión, pues ella es la que impulsa a rendir culto a Dios. Pero la Religión influye, a su vez, en las virtudes teologales, convirtiendo la fe, la esperanza y la caridad en un homenaje a Dios. A este respecto, escribe Santo Tomás: *La religión no es la fe, sino la profesión de fe mediante algunos signos exteriores*⁵⁷. La Religión, en cuanto a su materia, comprende todos los actos de las demás virtudes, convirtiéndolos en culto a Dios. Ahora bien: esta influencia de las virtudes teologales en la Religión, y de ésta en las virtudes teologales, no destruye en la Religión su carácter de justicia.

Así, pues, es evidente que la virtud de la Religión se *perfecciona*, gracias a las virtudes teologales. Con razón, Santo Tomás estudia el don de la piedad al final de las virtudes anexas a la justicia, como su complemento. El don de la piedad experimenta a Dios como Padre y le reverencia filialmente. El ejercicio de este don va unido al don de ciencia que nos capacita para conocer experiencialmente la grandeza de Dios.

Ahora bien: el culto dado a Dios sigue siendo un acto radicalmente de justicia, aunque esté animado por el don de piedad⁵⁸. La relación cultual del hombre con Dios no es sólo amigable (caridad), sino radicalmente reverencial (justicia) Esta afirmación es fundamental para no desvalorizar el culto reduciéndolo a entusiasmo y a efusiones sentimentales.

⁵⁷ S. T., II-II, q. 82, a. 2, ad. 1

⁵⁸ S. T., II-II, q. 94, a. 1, ad. 1

Santo Tomás afirma claramente que la virtud de la Religión no es una virtud teologal, pues no tiene a Dios por objeto formal, sino una virtud moral, pues tiene por objeto formal la honra de Dios, es decir, un medio ordenado al fin.⁵⁹ Sin embargo, teniendo en cuenta la relación existente entre la virtud de la Religión y las virtudes teologales, anteriormente examinada, pues los actos de la Religión siempre van unidos a la fe, la esperanza y la caridad, se comprende la confusión entre el campo moral y el teologal en referencia a la virtud de la Religión. Mas la complejidad del culto cristiano no justifica la identificación de las respectivas formalidades de la Religión y la de las virtudes teologales, que son diferentes. No obstante, algunos autores contemporáneos han adoptado una postura crítica ante esta doctrina de Santo Tomás. Afirman que el Aquinate se dejó llevar por un contexto filosófico ajeno al cristianismo.

Es decir, que Santo Tomás fue dominado por el contexto histórico pagano; con todo, sabemos que el Doctor Angélico se caracteriza por su gran libertad científica; además, los datos históricos sobre la Religión que pudo utilizar el Aquinate fueron escasos y dispersos.

Ahora bien: Santo Tomás no afirma que la Religión esté sometida a la justicia, sino que es superior a la justicia y a todas las demás virtudes morales, aunque tenga cierta analogía con la justicia, en razón del débito creatural. Además, parecen no advertir que las virtudes morales naturales y sobrenaturales tienen el mismo objeto material, es decir, la misma materia moral.

En fin, pienso que esta crítica no captó una de las grandes intuiciones teológicas de Santo Tomás, un creyente siempre inquieto por el orden en el pensamiento. Bien sabía Santo Tomás que no es posible tratar en el mismo nivel las relaciones de Dios con el hombre (relación de amor, en el nivel de causa - efecto) y las del hombre con Dios

⁵⁹ S. T., II-II, q. 81, a. 2, ad. 1

(relación básicamente de justicia, en el nivel de efecto – causa.) La relación de la causa al efecto es de participación; pero también de trascendencia y de supremacía.

En Santo Tomás no es posible la oposición entre religión y fe, pues la religión es, como se ha escrito, la profesión exterior e interior de la fe, de la esperanza y de la caridad. Una religión sin fe sería un conjunto de gestos, frases y demás huesos secos. La concepción de la Religión, no como deuda del hombre con Dios, sino como un don de Dios al hombre, ha impulsado exageradamente la espiritualización del culto religioso, llevándolo a veces al campo del sentimiento religioso. A este respecto, escribe Santo Tomás:

Con un mismo acto el hombre sirve y da culto a Dios: pues el culto se dirige a la excelencia de Dios a quien se reverencia (...). A estos dos actos se reducen cuantos se atribuyen a la religión, ya que con todos ellos el hombre da testimonio de la excelencia divina y sumisión a Dios, en unos casos, poniendo algo de su parte; en otros, participando de algún bien divino⁶⁰.

Así, pues, en este trabajo sólo pretendo hacer una introducción al pensamiento de Santo Tomás en torno a la virtud de la Religión, exponiendo lo que él entendía por ésta y comentando dichas interpretaciones.

Espero poder demostrar que es en la Religión en donde la idea de Hombre alcanza su total plenitud, pues es ahí donde se desarrollan la cosmología, la antropología, la ontología, la ética, la ideología, la espiritualidad y la epistemología de cualquier cultura que ha florecido en el mundo entero. Naturalmente, no pretendo dar cuenta absoluta de todos estos aspectos; simplemente quiero demostrar que para comprender cabalmente al Hombre, es necesario revisar la idea de divinidad y la relación con ésta para llevar al cabo semejante empresa. Y de esto es materia el siguiente capítulo.

II. LA VIRTUD DE LA RELIGION EN LA SUMA TEOLOGICA

2.1 La Religión como virtud moral

Pudiera parecer extraño que el estudio de la virtud que regula nuestras relaciones con Dios tenga su lugar a continuación de una virtud tan humana como la Justicia. Este orden, tradicional desde Santo Tomás, tiende a señalar no precisamente la dignidad de esta virtud, que es en realidad la más eminente de todas las virtudes morales, sino más bien el género de deberes y de obligaciones que en ella se implican.

Es, en efecto, en relación a Dios *una forma* de Justicia. Poco importa, por lo demás, que tal clasificación tenga un origen helenístico o ciceroniano. Es de notar que, al colocar la religión entre las virtudes morales y en la línea de la justicia, Santo Tomás ponga de relieve rasgos psicológicos importantes. Ciertamente, en Teología, las relaciones para con Dios se establecen en un plano distinto, por medio de las virtudes teologales: por la fe se apoyan en Dios para alcanzar el bien supremo que es Él mismo y hacia el cual tiende la esperanza; más aún, por la caridad se entra en amistosa sociedad con las divinas personas y toda la vida se siente arrastrada por un movimiento de amor; pero siempre queda mucho por mediar entre Dios y los hombres, sus criaturas, pues, al introducirse en el misterio de su propia vida, no hace sino acrecentar más la dependencia respecto de Él.

En el lenguaje de San Agustín se ha podido hablar del culto debido a Dios por la esperanza, la fe y la caridad. Quiere decir esto que la fe acaba de esclarecer el deber creatural y que el movimiento filial que lo lleva hacia Dios impele a cumplir esos deberes con mayor perfección. Significa igualmente que los actos teologales en sí mismos no solamente inspirarán el homenaje tributado a Dios, sino que constituirán una

⁴⁹ S. T., II-II, q. 81, a. 5

materia excepcional para el mismo. De hecho, efectivamente las virtudes teologales y la virtud de Religión mezclarán sus actividades siempre, puesto que se trata de las relaciones para con Dios. Si se precisan los motivos diversos de unas y otras, será sólo porque tal distinción es útil para aquella formación de sí en la cual consiste la vida virtuosa. La distinción de las virtudes corresponde no sólo a los diversos motivos de los deberes humanos, sino también, y tal vez sobre todo, a reacciones especiales en la propia formación del hombre. Comprender que las relaciones del hombre para con Dios suponen no solamente acoger la verdad primera en nuestros espíritus, una confiada tensión del deseo y la ferviente espontaneidad del amor, sino también la juiciosa rectificación que implica una virtud moral, todo aquello equivale a asegurar su verdadero equilibrio. Interviene aquí una deuda que incumbe al hombre satisfacer.

Aun cuando se trate aquí de justicia, es preciso sentar bien que ésta no puede consistir en devolver algo equivalente a lo que se ha recibido. No es posible de ningún modo igualar la deuda contraída.

Todo se obtiene de Dios, desde el propio ser. Esta forma de justicia es del género de aquella que se da con relación a las personas bienhechoras, respecto a las cuales tenemos una situación de dependencia. El beneficio crea la deuda. La acomodación consistirá, en este caso, en reconocer la superioridad que suponen respecto a nosotros tales dones. Por eso, el primer deber es el respeto, cuyo módulo nos es dado por el grado de excelencia que se revela en la acción bienhechora. Santo Tomás de Aquino, que analiza estos deberes principalmente hablando de las virtudes que regulan nuestras relaciones con los padres y los gobernantes, los resume en estas dos palabras: Reverencia y Obediencia (S. T., II-II q.102, a.2).

Por tanto, sólo queda medir la eminencia de los beneficios divinos que fundan esta deuda, para comprender el carácter único del respeto y sumisión que se debe testimoniar a Dios.

Fundada sobre estos dones divinos esenciales, que son el ser y el gobierno del universo, la deuda de Religión se mide no sólo con respecto a la trascendencia creadora y a la autoridad soberana de Dios, sino también y sobre todo con relación a la gratuidad del amor que de este modo se ejerce referido a nosotros. La revelación sobrenatural descubriéndonos el secreto de este amor de Dios por su criatura, no hace otra cosa que motivar de un modo más total y más perfecto nuestra deuda religiosa, al mismo tiempo que suscita la respuesta de la caridad.

De este modo la virtud de la Religión, como virtud sobrenatural, se mostrará ante todo bajo los rasgos de una acción de gracias. El lazo de la caridad, virtud teologal, y de la religión aparecerá, pues, muy estrecho. Cosa semejante sucede, por otra parte, con los lazos del amor y de la justicia en la virtud de piedad filial. Y, en efecto, la virtud de Religión es eminentemente una piedad (S.T. II-II q.80. ad.4).

Sólo las virtudes teologales tienen por objeto directo e inmediato al mismo Dios. Pero, al estudiar el conjunto de nuestros deberes para con Él, hay que recoger también los relativos a la virtud de la Religión; pues aunque la Religión no se refiere inmediatamente al mismo Dios, recae sobre algo relacionado muy de cerca con El, o sea, sobre el culto divino. Por eso la virtud de la Religión es la que más se parece y acerca a las virtudes teologales, y en este sentido es la primera y más excelente de todas las virtudes morales, incluyendo a las mismas cardinales.

Para iluminar el concepto de religión se pueden seguir diversos caminos, como por ejemplo el del análisis etimológico del término "religión", el de un estudio comparado entre las varias religiones históricamente existentes, etc.

El primer camino, que va del término a la realidad, de la palabra "religión" a la cosa "religión", puede constituir un primer intento, aunque muy imperfecto: efectivamente, su valor queda restringido únicamente al ámbito de una sola lengua (siendo así que la realidad de la religión se ha revestido de múltiples formas verbales) y además se ve comprometido por una etimología que todavía no se ha aclarado suficientemente. Algunos (como Cicerón) la hacen derivar de *relegendo*, esto es, prestar atención con la mente y con el corazón a lo que se refiere al culto divino; otros (siguiendo a San Agustín), de *reeligendo*, como si el hombre tuviera que elegir de nuevo a Dios después de haberlo abandonado por el pecado; otros finalmente (como Lactancio), de *religando*, en cuanto que el hombre se vincula a Dios de forma particular con los actos de la religión. Santo Tomás, conociendo los datos etimológicos según estas divergencias, llevó al cabo una interpretación global y convergente de los mismos, poniendo de relieve el punto fundamental que está en la base de todos, el *ordo ad Deum*, definiéndola como lo que ordena al hombre a Dios (S.T. II-II, q.81, a.1).

A la misma conclusión que el camino etimológico podemos llegar también fácilmente por el otro camino, el que partiendo de un estudio comparado de las diversas religiones intenta formular, mediante el conocido proceso de abstracción, adición y sustracción, un de religión que capte sus elementos esenciales y universales. Este núcleo fundamental, que puede encontrarse en todas las religiones, es el reconocimiento por parte del hombre de un Ser que es superior a él y con el cual se siente especialmente ligado; de nuevo, pues, nos encontramos con el *ordo* del hombre a Dios. De este núcleo se derivan las diferencias, debidas a la manera distinta de interpretar y de vivir el *ordo ad Deum*.

La virtud de la religión se ha definido tradicionalmente en relación con el culto: religión (en sentido subjetivo) y culto son entre sí, como la raíz y el árbol, o como la forma y el contenido. En efecto, se suele definir a la religión como la virtud por la cual el hombre rinde culto a Dios: *religio est virtus qua Deo debitum cultum offert* (S. T. II-II, q.81, a.5).

La definición de religión puede ayudar a precisar algunos de sus valores o aspectos. Esto es lo que Santo Tomás desglosa sobre la virtud de la Religión:

- La religión es *una virtud*, esto es, una disposición o actitud permanente de la persona humana consciente y libre. El "sentimiento religioso", que en cierto modo hace presentir o intuir la realidad y la presencia de algo o de alguien misteriosamente grande y digno de respeto, constituye sólo la base o la premisa de la virtud de la religión (de forma análoga, por ejemplo, al pudor en relación con la pureza).

- La religión nos hace dar a Dios el *culto debido*: por eso según el pensamiento de Santo Tomás, la religión forma parte de la justicia, aun cuando se trate de una justicia "imperfecta" ("parte potencial de la justicia"), ya que falta en ella tanto la relación de absoluta "alteridad" (Dios no es el otro con el que el hombre puede medirse), como la igualdad entre la "deuda" que el hombre tiene con Dios y lo que el hombre puede ofrecerle. Semejante concepción, si puede suscitar alguna perplejidad (sobre todo para un concepto adecuado de la justicia), puede sin embargo resultar ser útil para comprender, entre otras cosas, la "naturaleza" y el "ejercicio" de la virtud de la religión:

... La esencia del acto religioso se deja entender cuando el hombre, puesto delante de Dios, ha reconocido aquella irreductible falta de adecuación, que se deriva de la persistencia de un debitum, que ningún esfuerzo humano, por muy heroico que sea, es capaz de cancelar... El hombre se formará alguna idea de lo que significa esa efusión que está en la naturaleza de todo acto religioso. Proviene de un sentido de confusión y al

misimo tiempo de impotencia: al no ser posible hacer lo que "propriadmente" habria que hacer, entonces - por esa misma razon- este intento irrazonable, por asi llamarlo, busca por todos los medios extralimitarse: de aqui, por ejemplo, todos los excesos en el sacrificio: destruir, matar, quemar... De este modo, el excessus se revela como una caracteristica de todo acto verdaderamente religioso, del sacrificio, de la ofrenda, de la entrega. Es el intento de dar una respuesta lo mas "adecuada" posible al hecho de una relacion obligatoria que es de suyo "inadecuada", ya que jamas podra extinguirse en una clara restitucion".⁶¹

Ademas, la relacion religion - justicia nos ayuda a captar dos rasgos esenciales del ejercicio de la religion, que es un ejercicio "obligatorio" y "recto": obligatorio, ya que se basa no tanto en el sentimiento como en la razon y la voluntad, y con una obligacion que ha de medirse no por la necesidad de Dios (El no necesita de nada), sino por la del hombre; y ademas, un ejercicio recto, o sea, muy lejos de la aberracion "magica": el sentido de la justicia, en efecto, desarrollara el sentimiento de no haber hecho nunca lo bastante en relacion con Dios.

- Las definiciones que se han dado manifiestan un aspecto esencial de Dios y, por consiguiente, de la relacion religiosa: Dios como Creador y Seior. Aqui es donde hay que ver la "superioridad" del Ser a quien va dirigido el culto y la virtud de la religion. Pero precisamente aqui es donde se revela que la definicion tradicional de la religion exige verse formulada de nuevo.

Creo que con esto ha quedado suficientemente clara la definicion de la religion como virtud. Sin embargo, Santo Tomas de Aquino va mucho mas alla al definir a

⁶¹ Amman, E. *Religion*; Hourcade, M. *La virtud de la religion*; Lottin, O. *Virtud de la religion y virtudes teologales*., citados en Fernandez Rodriguez, Pedro. *Op. cit.* pp.12-24.

la Religión como una *virtud moral*, lo que ha suscitado algunas controversias, y sobre lo que ahora me referiré.

Los versados en la *Suma Teológica* saben muy bien el lugar donde Tomás de Aquino trata de la virtud de la religión. Ha incardinado este tratado en la virtud de la justicia, haciendo de la religión una de sus partes "potenciales" o *anexas*. Allí habla por extenso de la naturaleza, actos internos y externos de la virtud de la religión y de los vicios o pecados contrarios a ella: le consagra, en total, veinte cuestiones, que comprenden 109 artículos con 344 objeciones y sus respuestas. (S.T. II-II qq.81-100).

En general, si bien se está conforme con la amplitud dada por el Aquinate al tratado de la religión, no lo está del mismo modo con el puesto que asigna a una virtud de tan capital importancia en la vida moral del hombre. Recientemente, sobre todo, escritores como Manuel Sánchez en *El tratado de la Religión de Sto. Tomás de Aquino*, han protestado contra "el rango modesto", "el lugar oscuro" que se la asigna en el cuadro sistemático de las virtudes. Y eso es lo que voy a aclarar a continuación.

- La religión *no es una cuarta virtud teologal*. Lo prueba Santo Tomás en la Suma (II-II, q. 81, a.5): "La religión, como dijimos, es la que presta a Dios el culto debido. Dos aspectos cabe distinguir en la religión. Uno es el culto que ella ofrece a Dios, y esto le pertenece como materia y objeto. Otro es aquello a lo que se da culto, Dios en nuestro caso. Dios, destinatario del culto que le rendimos, no es alcanzado por este acto al modo como se le alcanza en el acto de la fe, pues creyendo en Dios llegamos a Él -por esto es por lo que dijimos que Dios es el objeto de la fe, no solo por creer en El, sino también por creerle a Él -. Así, rendir a Dios el culto debido es tan sólo hacer en honra suya ciertos actos que le dan honor, como la ofrenda de sacrificios y otros similares. Vemos, pues, que

en la virtud de la religión se habla de Dios, no como materia y objeto, sino como fin. Por lo tanto, la religión no es una virtud teologal, que tiene por objeto el último fin, sino moral, que versa sobre los medios".

En otros términos: la religión no es una virtud teologal, porque su objeto material y formal inmediato, no es Dios, sino los actos culturales. Dios es solamente el fin de la virtud de la religión propiedad insuficiente para que una virtud pueda llamarse teologal. Pero, hay que decir, que aún cuando la religión no sea una virtud teologal, puede tomar actos teologales como materia de homenaje y culto. *Los actos de las virtudes teologales terminan directamente en Dios: virtud-acto-Dios, mientras que la virtud de la religión termina directamente en el culto se dirige a Dios, como fin: virtud-acto-culto-Dios*⁶².

En resumen, Dios es el objeto de la virtud de la religión en cuanto ella ve en Él al acreedor de la deuda, y a la excelencia suprema respecto de la cual se mide el homenaje. Por consiguiente, no hay que hacer de la virtud de la religión una virtud teologal, pues ni su materia, ni su motivo inmediato de acción de Dios. Se tributa a Dios lo que le es debido porque es justo y razonable el cumplir toda justicia. Goza así la religión de una condición o propiedad muy especial, que pone en comunicación directa con Dios.

-La religión no es una mezcla de virtud teologal y de virtud moral. Aquello que dice "la religión no es pura moral", es admisible en el sentido de que los actos de la virtud de la religión se entrelazan con los actos de las virtudes teologales, que vienen a ser, como ya dijimos, el fundamento o la raíz de la religión, o también que los actos de ésta son una manifestación de la fe, la esperanza y la caridad. Más, si con la frase "no es pura moral" se intenta crear una virtud mixta, o mestiza, de teologal y moral, no tiene cabida. Las virtudes se especifican por sus objetos formales. Ahora bien, el objeto formal

de las virtudes teologales es Dios mismo, el de las morales las cosas creadas; aquellas miran directamente a Dios, el último fin, éstas a los medios ordenados a conseguir este último fin. Por lo tanto, hay una línea divisora entre las virtudes teologales y las virtudes morales. Eso no impide el que alguna virtud moral, en concreto la religión, esté lidiando con las virtudes teologales.

Podría objetarse que toda virtud moral consiste "*in medio*", mientras que a la religión no le conviene esta propiedad, pues nunca se podrá dar a Dios todo cuanto se le debe.

A esto responde Santo Tomás que el medio de la virtud de la religión imita el medio de la justicia, que es establecer la igualdad.

Parece que no existe dificultad en admitir alguna otra virtud moral, que esté fuera del marco de las cuatro virtudes cardinales tradicionales. Sin excluirla del gremio de las virtudes morales, se podría colocar a la religión fuera y por encima de las cuatro virtudes cardinales, a fin de expresar con más claridad, su naturaleza, su excelencia, y su función propia en la conducta moral del hombre. Y, ¿por qué la religión no cabe dentro de las virtudes cardinales, no obstante ser una virtud moral?. Es que la virtud de la religión tiene a Dios por objeto, y por eso se distingue perfectamente de las cuatro virtudes cardinales, que tienen por objeto los bienes creados; ella les es aún lógicamente anterior, pues es el origen de las mismas.

Al afirmar que la religión tiene por su objeto inmediato a Dios, se ha de entender, Dios es cuanto último fin natural del hombre. En primer lugar, según la doctrina de Santo Tomás, no cabe virtud alguna en el orden natural, cuyo objeto inmediato sea el último fin.

²² S. T., II-II, q. 81, a. 3, ad. 2

- La religión es una parte "potencial" de la virtud cardinal de la justicia. Partes "potenciales" de las virtudes cardinales se llaman aquellas virtudes que "particularmente participan y defícitan el medio que perfecciona convenientemente a la virtud cardinal" (S. T. II-II, q.80) Ahora bien, el hombre es impotente de tributar a Dios todo el honor y reverencia que le debe, por la infinita distancia que media entre la creatura y Dios: por tanto, la religión no realiza una de las tres condiciones exigidas por la justicia estricta (lo debido estrictamente a otro con plena igualdad).

Además, todo cuanto tiene y puede el hombre ofrecer a Dios, no es propiamente suyo, sino de aquel que en cada momento se lo está otorgando. Por eso la virtud de la justicia, que realiza plenamente esas condiciones, es virtud cardinal (que admite virtudes derivadas o anexas que las realizan sólo en parte), y no lo es la virtud de la religión, a pesar de ser intrínsecamente más excelente y perfecta que la justicia. Y ¿por qué hacer a la religión una virtud anexa a la justicia, más bien que a cualquiera otra de las virtudes cardinales?. La respuesta la da Santo Tomás:

Hay, efectivamente, ciertas virtudes que dan a otro lo que se le debe, pero sin poder lograr la igualdad requerida. Y así, el hombre debe a Dios cuanto le da; pero no puede obtener la debida igualdad, es decir, le es imposible pagarle cuanto le adeuda (...). Así es como a la justicia va aneja (anexa) la religión, la cual, como dice Tulio, honra con solicitud, ritos sagrados o culto a cierta naturaleza de orden superior, que llaman divina.

Santo Tomás de Aquino alega una razón de conveniencia, afinidad, y semejanza entre la religión y la virtud cardinal de la justicia: conveniencia, afinidad, y semejanza que no existen entre la religión y cualquiera otra de las tres virtudes cardinales. Está, pues, plenamente justificado el hacer de la religión una parte potencial o anexa de

la justicia. Y esto no implica inferioridad de naturaleza o de perfección intrínseca por parte de la religión, como algunos han escrito.⁴³

Creo que con esto queda suficientemente claro que Santo Tomás no ha relegado a la religión a ningún "lugar oscuro", "modesto" y mucho menos "inferior". Antes bien la sitúa dentro de la virtud cardinal de la justicia, y encabezando el estudio de sus partes potenciales. Eso no implica depreciación de la importancia y excelencia de dicha virtud. Por el contrario, contribuye a su exaltación y a que los hombres se formen una idea más exacta de la naturaleza y obligatoriedad de sus deberes para con Dios; para Santo Tomás, la persona verdaderamente honrada tiene que ser religiosa, porque nadie puede llamarse persona honrada si no es justa, y la primera justicia es la justicia para con Dios: la Religión.

Pero existe "algo" más que hace al hombre inclinarse a la verdadera religiosidad. Junto al reconocimiento de la deuda para con Dios, existe un sentimiento que va más allá de todo lo que se pueda decir sobre justicia, virtudes, débitos, culto. Algo que, por supuesto, no escapó al genio del Aquinate y que él reconoce como el principio de la religión: *el sentido de la trascendencia divina*.

Lo que se acaba de decir de la actitud religiosa de respeto y obediencia que implica la condición de criaturas ante Dios, debe completarse con un breve análisis del sentimiento especial que la virtud de la religión deberá cultivar y analizar, a saber, el sentido de lo sagrado, el sentido de reverencia que se suscita en quien presente la majestad de Dios. La psicología religiosa moderna le ha concedido especial atención, haciendo a veces de él la esencia del sentimiento religioso o el punto de partida originario de la religión misma. Se pueden considerar aquí al menos algunos rasgos de descripción psicológica, como estos de Rudolf Otto, por ejemplo. Frente al *mysterium*

tremendum que según Otto es con el *fascinatum* el primer aspecto de la categoría de lo sagrado, surge en el hombre lo que llama él "sentimiento de criatura" (*Kreaturgefühl*.) La "reverentia" descrita por Santo Tomás de Aquino no es sino el sentimiento de la criatura ante la inigualable trascendencia. Semejante acto, que su teología atribuye al don de temor en su forma más pura, subsiste incluso en la visión beatífica de Dios.

Siempre permanecerá siendo un acto del hombre que mira a Dios como inigualable (arduum, ¿cómo traducir esta palabra? Una infinita distancia, dirá también... Dios mismo poseído en la visión beatífica permanece inaccesible, el totalmente otro...) El temor desaparecerá, pues, en cuanto al sobresalto de una posible separación, pero quedará en cuanto al acto de admirar y reverenciar este arduum, lo cual sucede cuando, considerando semejante elevación, el hombre se repliega tembloroso en su propia pequeñez...⁶⁴.

Este sentimiento de la santidad de Dios, será el fondo de la psicología que deberá desarrollar en los hombres la virtud de religión, a fin de que el homenaje que ello impulsa a rendir a Dios no sea un vano formalismo. La deuda se mide por la trascendencia de aquel que es el ser mismo y el primer amor. Es necesario tener un vivo sentimiento para que la actitud del hombre sea verdaderamente la de una criatura. *Todo el culto externo de Dios - dirá Santo Tomás - está ordenado principalmente a promover en el hombre la reverencia para con Dios* (S. T. I-II, q.102, a. 4).

Es aquí donde Santo Tomás empieza a describir, en todo su detalle, a la Religión. Para empezar, la divide en actos internos y externos. Los primeros corresponden a la devoción y la oración; los segundos, a lo referente al culto, las ofrendas, el sacrificio y lo sagrado. Punto aparte es hablar de los pecados y los vicios contra la Religión. Por lo

⁶³ AA. VV. *Diccionario de Teología moral*, p. 934.

⁶⁴ Sánchez, Manuel. *¿Dónde situar el tratado de la religión?*, p. 308.

que corresponde a este trabajo, sólo pretendo describir lo más claramente posible esta división tomasiana, amén de ir comentando conforme avanza el desarrollo del trabajo.

2.2 El acto esencial de la virtud de la Religión.

Este acto es la *devotio*, término mal traducido por su equivalente "devoción", supuesto el sentido que se da a esta palabra en el lenguaje espiritual hoy corriente, tan distinto del que tiene en la vigorosa teología de la Edad Media.

Devotio - dice Santo Tomás - viene de *devovere*, y *devoti* son aquellos que de algún modo ofrecen a Dios su persona y una total sumisión. La devoción, pues, tal como aquí se entiende, no es un simple atractivo por las cosas de Dios, sino como el homenaje más profundo y absoluto de la criatura a su creador. Ante Dios, señala el Aquinate, no queda más que rendirse y, adquiriendo conciencia de esta dependencia desde el fondo del ser con respecto a Él, sometérsele deliberadamente.

Haciéndolo así, es el hombre entero el que se somete porque la voluntad es el hombre. Otros autores emplearán otros términos: aquiescencia, adhesión, abandono... El pensamiento tomasiano, al emplear el término devoción trata de señalar con mayor fuerza el carácter de don voluntario, de sujeción activa y resuelta implicada en tal acto, su aspecto de homenaje religioso. Santo Tomás la define admirablemente en tres breves palabras: *habere promptam voluntatem*, tener la voluntad dispuesta para todo lo que se refiere al honor divino. La devoción es, según esto, el principio que engendra todos los actos ulteriores por los que se realiza por parte del hombre "el honor y servicio de Dios", siendo ya por sí misma el homenaje de esta voluntad.

Estos mismos actos, tratándose propiamente de actos de culto o bien de otras virtudes morales inspiradas por la religión, no tendrán sentido religioso a no ser mediante ella. De ella recibirán, por lo demás, ese carácter de "prontitud" de la cual se hace aquí como un rasgo específico y una propiedad de la devoción. Profunda psicología: *promptus* viene de *promere*, hacer avanzar, e indica muy bien la actitud de aquel que, consciente de deberlo todo a Dios, está dispuesto a responder ¡presente!, apenas la gloria de Dios se pone en juego. Pero esta prontitud expresa, sobre todo, la totalidad del homenaje que la voluntad hace de sí misma a Dios.

En esta profundidad nada debe retardar, a diferencia de cuando, por ejemplo, se trata de la elección de los medios, el movimiento de la voluntad. Dios la quiere sin reserva. Pero esta disposición misma imprimirá a todos los actos subsiguientes en que se particulariza el servicio divino una especie de presteza y un sentido de gozosa alegría.

En la cuestión 82, artículo 1, Santo Tomás define a la devoción como *el movimiento pronto de la voluntad que se ofrece al servicio de Dios*. Este ofrecerse prontamente al culto divino es acto especial de esa potencia, como el apetecer remisamente ese acto especial del apetito. En el artículo 2 dice que la devoción es también acto de la religión; los hábitos se distinguen por su objeto, y uno mismo es el objeto de la voluntad que quiere ejecutar lo relativo al culto de Dios y el objeto de la voluntad que se ofrece con prontitud a este ejercicio.

Por último, en el artículo 4 dice que la devoción tiene por causa intrínseca principal la consideración de la bondad divina, y por causa intrínseca secundaria, la consideración de la miseria humana; su primer efecto es el gozo (del que ya se habló), y su segundo efecto es la tristeza, por que el hombre no logra aún la gloria divina.

Si la devoción, entendida como la explica Santo Tomás, es la actitud esencial de la Religión, subyacente en todos los demás actos religiosos a los cuales da vida, la oración es aún un gran acto espiritual, en que se expresa de manera fundamental la dependencia del alma humana con respecto al creador. Sigue, pues, una breve exposición de la oración desde el punto de vista del pensamiento tomasiano.

a) La oración

Entre los actos de culto, es decir, las acciones que pertenecen propiamente a la religión, el más frecuente es la oración.

La oración (del griego *eukhe*, *proseukhe*; y del latín *oratio*, que puede también significar discurso) se define desde antiguo como piadosa elevación de la mente a Dios o como una forma de comunicarse con la divinidad (S. T. II-II, q.83, a.17)

La oración es un acto de religión, pues el orante reconoce el supremo dominio de Dios sobre él, se vuelve hacia El devota y rendidamente y así lo honra o glorifica. Quien dirigiera su mente a Dios, pero sin entrega interior (la devoción), no oraría.

Sólo seres creados pueden orar. Las personas divinas no pueden orar propiamente según su naturaleza divina. Entre los seres creados, la oración es imposible a los que carecen de razón; sólo pueden orar los dotados de razón, es decir, los ángeles y hombres sobre la tierra, los santos en el cielo y las almas en el purgatorio (S. T. II-II, q.83, aa. 10-11.) Mientras los pecadores viven sobre la tierra, no pierden la capacidad de orar razonablemente; su oración, hecha bajo el influjo de la gracia, les allana el camino para volver a Dios, para la conversión.

Cuando la oración se hace sólo interiormente y no también de manera perceptible por los sentidos, se habla de oración mental. Si la elevación de la mente a Dios se expresa también sensiblemente, la oración se llama vocal. Naturalmente, también la oración vocal debe ir acompañada de devoción a Dios, so pena de que se convierta en vacua y sin sentido.

Aun cuando se puede orar sólo mentalmente (los místicos conocen otras formas superiores de oración mental), es, sin embargo, en cierta medida, necesaria la oración vocal. Una oración en común no puede hacerse sin rezar vocalmente. Pero, por lo menos de vez en cuando, también para el orante particular resulta necesaria la oración vocal por las mismas razones que valen en general para los actos externos de la religión.

La oración fructuosa, recta y buena es confiada, humilde y perseverante. (S. T. II-II, q.83, a.15, ad.2: ad.3) La exhortación a la oración perseverante no puede ciertamente cumplirse por un orar expreso ininterrumpido, pues el hombre tiene que consagrarse a otros muchos menesteres y necesita también de tiempos de recreo. A su cumplimiento sirven tiempos regulares de oración (S. T. II-II, q.83, a.14).

Especial, pues, para la oración perseverante es la devoción (o entrega interior, como también se le conoce) El orante no debe hablar demasiado, pues lo que cuenta es la intención de agradecer a Dios, no únicamente de palabrería. La duración deseable de la oración propiamente dicha no puede fijarse de manera general. Según Tomás de Aquino (S. T. II-II, q.83, a.14) debe orarse mientras lo exige la devoción interior, y dejar de orar apenas sufra la misma devoción interior. En ocasiones, pueden fomentar más la devoción breves oraciones repetidas que no largas y fatigosas oraciones (rezos).

La oración es verdadera oración cuando se hace devota o atentamente, es decir, como acto humano consciente de religión. Ello se cumple en la oración mental mientras el orante persevera en la intención de elevar su mente a Dios. La oración vocal es devota cuando la disposición interior del orante coincide con las palabras de la oración que expresan entrega a Dios.

La oración se divide principalmente en tres clases: pública y privada; vocal y mental, que a su vez se divide en la meditación y la contemplación; y, finalmente, *latreútica*, *eucarística*, *deprecatoria*, propiciatoria, según tenga expresamente por objeto el reconocimiento de la excelencia de Dios y de la sumisión del hombre a ella (*latreútica*), o la acción de gracias (*eucarística*), o la petición (*deprecatoria*); o la remisión de los pecados (*propiciatoria*).

No considero necesario ahondar más en este tema, pues se siguen cosas demasiado "teológicas", por decirlo de alguna manera, y este es un trabajo que pretende ser filosófico; por lo que me parece suficiente lo que hasta aquí se ha dicho respecto a la oración. Cabe señalar aquí que en lo que resta del tema (el culto, las ofrendas, etc.), ésta será una constante a seguir.

b) El culto externo

El hombre se debe enteramente a Dios y, lo que es más, el hombre en el seno del universo creado. Si bien la totalidad del homenaje religioso se traduce en la ofrenda de la voluntad que implica la devoción y aun cuando la misma oración "somete" al hombre en su aspiración a Dios, uno y otro acto son, sin embargo, totalmente interiores y espirituales, que reclaman realizaciones externas, en las cuales tengan parte el ser humano entero y los bienes creados de que dispone. Sin embargo, es necesario medir exactamente el sentido y el papel de estas manifestaciones exteriores.

Se notará, ante todo, que la intención de homenaje y "servidumbre" (en el sentido medieval de juramento de fidelidad) que la virtud de Religión comunicará a las restantes actividades morales será la más auténtica manifestación la voluntad de rendir a Dios lo que le es debido. Como virtud moral primaria la virtud de Religión ejerce su influencia (*imperium*) sobre los actos humanos, aun los más profanos, refiriéndolos a Dios. De este modo la virtud de Religión es, según Santo Tomás, como una virtud de santidad porque utiliza la conciencia que se tiene de los derechos de Dios sobre los hombres y de la santidad de su ser, para introducirse a un esfuerzo de mayor desprendimiento y a una más sólida estabilización en la orientación hacia Él. Esto se realiza de manera típica en el estado religioso en el cual, por medio de los votos, la vida, en su conjunto, está referida a Dios y a su servicio.

Los ritos y las manifestaciones exteriores de culto no son en modo alguno lo que la religión tiene de principal. Constituyen, sin embargo, actos propios de ella (*actus eliciti*, *elícitos*) y si están exigidos por la naturaleza humana misma, entonces sólo tienen sentido en la medida en que, sirviendo a la religión interior que se ha descrito - devoción y oración -, contribuyen a su florecimiento.

La exigencia de un culto externo en que los gestos corporales y las cosas del universo tomen parte, no obedece de ningún modo al hecho de que las criaturas materiales tengan también una especie de deuda de religión para con Dios, que el hombre debería hacerles satisfacer. Es ésta una consideración demasiado imaginativa de las cosas, que, sin embargo, menciono aquí por que no falta quien la defienda, sobre todo, en el contexto de la expresión gestual en el Yoga.

Sólo la criatura racional es sujeto de deberse de religión para con Dios. Toda la creación pertenece a Dios desde el fondo de su ser y ningún gesto humano puede añadir nada a esta dependencia. Pero, en cambio, la libre voluntad del hombre debe someterse a Dios (pero esto no significa, de ninguna manera, una esclavitud) y

precisamente en el espíritu se realiza la gloria extrínseca de Dios, que consiste en la conciencia de su grandeza y la aprobación de su sabiduría. La exigencia del culto externo deriva de que el hombre es un espíritu encarnado, dependiente, por lo mismo, de lo sensible, de donde toma todos sus conocimientos y donde encuentra los signos y los símbolos que puede expresar su alma profunda.

La religión exige que se le rinda homenaje a Dios, mas será rendido por el hombre a su manera. No obstante, no será a Dios a quien interesarán directamente los gestos rituales y las ofrendas materiales. En el judaísmo, por ejemplo, es muy difundida la creencia de que Yahvé no se alimenta de las víctimas que se le ofrecen lo que El quiere son corazones contritos y humillados. En el cristianismo ocurre lo mismo. Ahora bien, precisamente con estas manifestaciones externas del culto el corazón del hombre queda impresionado por el sentimiento religioso traducido de este modo. El gesto sostiene el sentimiento y lo desarrolla exteriorizándolo. El símbolo precisa el pensamiento que con él se formula, ayuda a fijarlo y con frecuencia suele también despertarlo.

En resumen, existe en el culto externo una doble relación: una a Dios, a quien se dirige un homenaje total, que finalmente consiste en la libre sumisión del espíritu, y otra al hombre mismo, en quien se establece, según el orden esencial de su naturaleza, la jerarquía de lo espiritual y lo sensible. Se trata pues, ante todo, de conferir a las realidades sensibles que entran en el culto de Dios un valor esencial de signo.

La nota distintiva de un culto bien ordenado será el que estos símbolos estén escogidos cuidadosamente, tanto por su valor evocador de las realidades divinas que suscitan el sentimiento religioso, como por el valor educativo de los mismos. La regla aquí será la fe.

En cuanto a la medida misma de exteriorización que deberá tener un culto destinado esencialmente a favorecer la unión espiritual del hombre y de su Dios, su determinación, es cosa que pertenece a una de los aspectos de la religión.

Si se trata del culto privado, entonces la norma estará dada por la necesidad espiritual personal, lo cual supone en gran relativismo en cuanto a las prácticas exteriores de la devoción. No obstante, siempre quedará a salvo un mínimo, si no se quiere que el sentimiento religioso se pierda en algo vago e indefinido.

En cuanto al culto público, siendo social, es necesario que tenga una forma externa. Los ritos externos afirmarán en este caso el deber colectivo, pero se ajustarán a la colectividad misma y a sus necesidades espirituales.

Todavía queda mucho qué decir con respecto al culto, pero me detendré aquí para dar paso a lo que falta sobre la virtud de la Religión. En cuanto al culto, éste será retomado al momento de hablar sobre los pecados contra la Religión. Esto, con el fin de no parecer demasiado repetitiva.

Antes de pasar al siguiente apartado de este trabajo de tesis, quiero hablar, aunque sea someramente, de lo que Santo Tomás de Aquino escribe sobre la adoración y sus clasificaciones. Específicamente, sobre lo que él llama culto de *latría*, *dulía* e *hiperdulía*.

Cuando se trata de detallar los grandes aspectos según los cuales las realidades sensibles entran en el culto divino, el orden tradicional de la mayoría de los teólogos es el que Santo Tomás establece en el prólogo a la cuestión 84 de la II-II: *La adoración -dice- en que el cuerpo se presta a la veneración de Dios, los actos en que se ofrece a Dios alguna de las realidades exteriores, y aquellos en que las cosas divinas son concedidas para nuestro uso.*

Bajo el título de adoración (*latría*) se entiende, distintamente del uso que se da modernamente en el lenguaje espiritual a esta palabra, no el acto interior de reverencia a Dios, sino el gesto externo de postración que lo expresa. "Son signos corporales de humildad que despiertan en nuestro corazón el sentimiento de la sumisión que se debe a Dios, que hacen natural que nos acerquemos a lo inteligible por medio de lo sensible" (S. T. II-II, q.84, a.2) De este modo la liturgia (por ejemplo) expresa la veneración en todos sus matices por actitudes diversas que van desde la simple inclinación de cabeza hasta la postración completa. Los más comunes son la genuflexión sencilla o doble y también el beso.

Pero la actitud del cuerpo erguido es también una actitud religiosa de oración. También la orientación del cuerpo recibe un sentido determinado en las liturgias. Está en juego aquí cierto respeto a Dios y a la oración misma que se le dirige. Nótese que este aspecto corporal del culto está motivado igualmente por el carácter penitencial que puede acompañar al homenaje religioso.

A estas consideraciones sobre el papel del cuerpo en los actos religiosos, hay que añadir algunas observaciones sobre la oración vocal. Más que en ningún otro acto es en éste donde se manifiesta el estrecho lazo de cuerpo y espíritu en las relaciones del hombre con Dios. Como expresión del deseo y súplica que declara las propias peticiones de la iniciativa humana, la oración, por poco que se precise, tiende a formularse. ¿Cómo señalar entonces el límite exacto de "mental" y "vocal". De hecho se considera como oración vocal propiamente dicha aquella en que interviene el movimiento de los labios, la pronunciación, aun cuando sea en voz baja.

En este caso se encuentra con mucha precisión el principio de aplicación al culto divino del propio cuerpo. Pero al mismo tiempo se plantea el problema moral de la atención requerida para que tal oración tenga todo su valor religioso. Es clásico exigir al menos la atención a las palabras, y se comprende por ello que el poner cuidado en

la corrección totalmente exterior de un acto de culto es ya manifestar una intención religiosa. Pero se nota igualmente que prestar atención al sentido de las fórmulas proferidas implica un valor religioso mayor y que será mejor aún dirigir la atención a Dios mismo, destinatario de este homenaje. De todos modos, en efecto, la súplica interior lo implica, y la formulación exterior es relativa.

Santo Tomás de Aquino distingue de la oración propiamente dicha, sea o no formulada con los labios, lo que él llama alabanza vocal. No considero necesario ahondar más; baste con esto.

Lo que sí quiero hacer aquí es una consideración que, lo sé, es atrevida, pero que me ha llamado poderosamente la atención. Sé que es atrevida por que se sale de lo que Santo Tomás plantea con respecto al culto que se le tributa a Dios por medio del cuerpo y porque, más bien, tiene que ver con el texto bíblico *El Cantar de los Cantares*. Cabe aclarar que no es una "invención" (en el peor sentido de la palabra), sino algo que me dejó hondamente impresionada cuando lo "descubrí" en uno de los muchos cursos que tomé durante mi carrera con el fin de profundizar en el tema que, por lo demás, es motivo de toda mi atención: la Religión.

Tengo que empezar por hablar sobre el *Cantar de los Cantares*, el texto bíblico atribuido al rey Salomón, "el sabio". Lo primero que llama la atención sobre este libro es que en ningún momento se nombra a Dios, ni siquiera aparece ésta o cualquier otra palabra que haga alusión directa a la divinidad. Sin embargo, es todo un canto de alabanza divina. Y hablar de Dios es hablar del amor físico, la pasión humana es el análogo del amor de Dios. Para la antropología judía (y en consecuencia, también para la cristiana y musulmana) Dios es una llama que arde dentro del hombre mismo. Durante el Éxodo (la salida del pueblo hebreo de Egipto), las únicas dos señales visibles de la presencia de Dios con los judíos, eran una nube de humo durante el día y una columna

de fuego por la noche, y éstas son sólo manifestaciones exteriores, porque Dios no está afuera; de ahí su analogía con la pasión humana.

El Cantar de los Cantares es todo un poema que se dedica a exaltar las relaciones sexuales: eso es lo que se está narrando, un encuentro íntimo entre el rey David y la Sulamita (aunque esto sea solamente simbólico), en donde se da testimonio del más puro amor que una pareja puede sentir hacia el otro, con toda la ternura y la pasión de las que son capaces el uno por el otro. La relación con la divinidad en los textos de otras culturas, va de adentro hacia afuera. Para la tradición judeocristiana, esa relación va desde la piel hacia adentro. Es la relación íntima del hombre consigo mismo, con la pareja y con la divinidad. (*Más íntimo que mi interior* dice San Agustín).

Cabe resaltar el título del libro y a su autor. Se supone que éste último es, como ya dije, el rey Salomón, "el sabio", al que todos los hombres acudían en busca de consejo, incluso los de otros reinos, pues su sabiduría era considerada como un verdadero don divino. Este sabio, pues, es el autor del máximo texto escrito dentro de la tradición sapiencial, el canto superlativo, de ahí el nombre del libro. Quiere decir, entonces, que lo máximo en toda la sabiduría es la erótica. Además, es el único libro que toma en cuenta a la mujer, donde ella puede vivir plenamente su sexualidad, que no es otra cosa si no la libertad en el encuentro con el otro.

Quizás dirá el lector que todo esto no tiene nada que ver con lo apuntado por Santo Tomás de Aquino, pero sí lo tiene, y voy a explicar por qué.

Si, como sugiere *el Cantar de los Cantares*, la más grande sabiduría a que se puede aspirar es aquella que brota del amor físico, y si, por otro lado, según reflexiona el Aquinate, debemos rendir culto a Dios también con el cuerpo (y prueba de ello es lo apuntado a todo lo largo de la cuestión 84 de la II-II en la Suma Teológica), para mí es muy fácil ver que es perfectamente válido rendir culto a Dios por medio de

las relaciones sexuales, a condición de que intervenga el verdadero amor, aquél que es descrito tan bellamente en el texto de la Biblia, y cito: *Pónme como sello sobre tu corazón, como sello sobre tu brazo; porque el amor es tan fuerte como la muerte, la insistencia en la devoción exclusiva es tan inexorable como el Seol. Sus llamaradas son las llamaradas de un fuego, la llama de Jah. Las muchas aguas mismas no pueden extinguir el amor, ni pueden los mismos ríos arrollarlo. Si un hombre diere todas las cosas valiosas de su casa por el amor, las personas seguramente las despreciarían.*(Cant. 8,6-7).

¿Se puede pensar en el amor, el verdadero amor, de otro modo?. Sinceramente yo no encuentro mejores palabras que las apuntadas para expresarlo. Y tampoco encuentro forma más pura de rendir el más grande homenaje a Dios si no es con todo el amor del mundo.

Filosóficamente la entrega es el inicio del descubrimiento del otro, la responsabilidad por él termina el descubrimiento e inicia la comunión recíproca. En el esquema del fuera-hacia-dentro la relación sexual inicia el proceso espiritual de unión íntima y recíproca de toda la persona. En el descubrimiento del Todo Otro, la entrega total inicia un proceso de conocimiento por connaturalidad que se llama unión mística, en el que el conocimiento termina en Unión.

Sin embargo, quiero hacer hincapié en algo sumamente importante: todo lo que acabo de decir es producto de una disertación surgida en un salón de clases. No es, de ningún modo, algo que Santo Tomás haya dicho; pero, como ya explicaba líneas más arriba, es algo que yo me atreví a derivar del pensamiento tomasiano sobre el culto. Quise hacerlo aquí porque considero que puede encajar bastante bien, pero también entiendo que hay que trabajar más sobre esta idea. Pido disculpas adelantadas por mi manifiesto atrevimiento, pero sentí la imperiosa necesidad de hacerlo.

Ahora es momento, pues, de retomar el hilo de este trabajo de tesis, pasando al siguiente punto, es decir, a lo referente a las ofrendas.

c) LAS ACTITUDES DE OFRENDA: EL SACRIFICIO Y LO SAGRADO

La ofrenda es también un símbolo humano espontáneo del homenaje. Todo culto lo conoce, y, en efecto, es normal que, al presentar a Dios los bienes materiales de que se hace uso, se declara con ello reconocer que se recibe de la divinidad.

La dificultad comienza cuando se trata de establecer qué es lo que convierte a una ofrenda en sacrificio. Aquí es, verdaderamente, donde se realiza el acto de culto divino por excelencia.

A contribución de este estudio se pone, ante todo, la historia de las religiones. El sacrificio de las primicias aparece ya en las más primitivas civilizaciones como una acción religiosa que, reservando para ofrecerla al Ser supremo una parte de los frutos de la tierra o de los productos de la caza, expresa la dependencia del hombre primitivo respecto al que es dispensador de todos los bienes.

Ulteriormente, en las grandes religiones politeístas, se hacen característicos del homenaje a la divinidad los sacrificios sangrientos. Pero los ritos de sangre alcanzan su máximo relieve sobre todo entre los semitas. El ritual de Moisés (por ejemplo) describe las cuatro grandes clases de sacrificios: holocausto, sacrificio incruento, sacrificio de comunión y sacrificios expiatorios. Se descubren aquí los diversos fines del rito sacrificial: adoración, acción de gracias, deseo de unión e intimidad, expiación y reparación por el pecado, súplica⁶⁵.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 315.

Pero el simbolismo de la sangre aparece aquí como uno de los más esenciales. La sangre es cosa sagrada por excelencia. El principio de la vida está en la sangre y, viniendo de Dios, no puede ser ofrecida sino a El sólo. El derramamiento de sangre toma de por sí una significación religiosa, pero expresa también admirablemente la voluntad de expiación al ser sustituida la vida del hombre pecador por la víctima sacrificada, que obtiene su rescate.

Por otra parte, la sangre es también símbolo de una alianza contraída. Aportándola al altar, se da testimonio del deseo de unión con Dios. Yahvé mismo contrae alianza con su pueblo bajo la forma de alianzas humanas, es decir, con la efusión de sangre y la participación de la víctima.

El sacrificio de Cristo en el Calvario, por ejemplo, será también un sacrificio de sangre, el homenaje al padre de la vida del Hombre - Dios, propiciación por la humanidad entera.

¿Se deducirá, por tanto, que se tiene que buscar la esencia del sacrificio en una destrucción de la víctima para distinguirla por este motivo de la simple ofrenda?. No necesariamente. Las teorías que hacen consistir al sacrificio esencialmente en una destrucción no son convincentes ni responden tampoco al verdadero simbolismo de los ritos que manifiesta la historia de las religiones.

De todos modos, se necesita una definición del sacrificio que convenga igualmente a los ritos que no impliquen ninguna destrucción de la cosa ofrecida, como sucede, por ejemplo, en el caso de la ofrenda de las primicias.

Una sana filosofía del sacrificio (o, más propiamente, una semiótica del significado) recordará ante todo que el rito, porque se trata aquí de un rito propiamente dicho, es un acto de culto externo y que, por consiguiente, entra en la categoría de los signos. El problema es, pues, exactamente el siguiente: siendo el sacrificio un gesto significativo del homenaje tributado a Dios, ¿en qué consiste su significado propio y en virtud de qué es exigido?. Así planteado, parece que se debe responder simplemente que lo propio del sacrificio es llevar en sí una significación de homenaje exclusivamente latreútico, es decir, reservado a la divinidad: *Significando las actitudes externas nuestros sentimientos interiores de respeto, tributamos ciertas señales exteriores de reverencia a las criaturas, y como máximum la adoración. Sin embargo, hay algo reservado absolutamente a Dios y es el sacrificio. De ahí las palabras de San Agustín: "¿Quién jamás tuvo idea de ofrecer sacrificios sino a ese ser que sabía, creía o imaginaba que era Dios?"* (S.T. II-II q.84, a.1).

Según esto, el sacrificio aparece como el rito sagrado por antonomasia, es decir, reservado a Dios, y aquí residen las grandes exigencias de semejante acto.

Nosotros damos culto a Dios - dice Santo Tomás -, no porque Él lo necesite, sino porque nosotros reafirmamos mediante las cosas sensibles nuestra verdadera opinión de Dios. (S. T. II-II, q.84, a.1) Ahora bien, la opinión sobre la unicidad de Dios, trascendente a todas las cosas, no puede consolidarse en los hombres mediante las cosas sensibles, sino porque se le tributa algo que no se tributa a los demás, que es el "culto divino". Entre todo lo que corresponde al culto de latría el sacrificio es singular, pues tanto las genuflexiones, las postraciones, como otros signos parecidos de honor se tributan también a los hombres, aunque con distinta intención que a Dios. Sin embargo, el sacrificio se ha reservado siempre a Dios o a quien por tal era tenido.

Parece, pues, que se puede definir formalmente el sacrificio por la idea de una acción esencialmente sagrada, es decir, determinada en su simbolismo como algo reservado a la divinidad.²⁵ Esto no significa simplemente que se consagre aquello que se ofrece a Dios, sino que esta ofrenda misma entra en la constitución de un rito que es el sacrificio, es decir la acción sagrada. Santo Tomás define así el sacrificio:

Se da sacrificio propiamente dicho cuando en las cosas que se le ofrecen hay alguna acción, como cuando se mataba a los animales, o cuando se divide, come y bendice el pan. Esto mismo está indicado en el nombre de sacrificio, pues se llama así porque el hombre hace algo sagrado. (S.T. II-II, q.85, a.3, ad.3)

El sacrificio aparece, pues, como una donación u oblación simbólica, con significación esencialmente lateútica. Pero, ¿de dónde proviene esta misma significación? La determinación de los símbolos - dice todavía Santo Tomás- es asunto de la convención humana; la determinación de los sacrificios es de institución humana o divina (S. T. II-II, q.85, a.1, ad.1) Ciertamente se dan reacciones espontáneas de la psicología humana subyacentes a esta determinación. Presentar a Dios (*oferre*) los bienes externos para testimoniar la dependencia respecto a Él es, en todo caso, esencial por naturaleza al sacrificio. Lo es igualmente el modo de ofrecer testimonio de un homenaje reservado únicamente a Dios, intervendrá aquí la determinación institucional pero apoyándose en los simbolismos más o menos espontáneamente reconocidos como susceptibles de un carácter sagrado. Así, entre los semitas, como ya se ha dicho, la efusión de sangre es símbolo de la vida, que pertenece solamente a Dios.

Corresponde a la historia de las religiones, a la psicología y a la exégesis encontrar todos los simbolismos que el ser humano ha podido expresar en la acción cultural más importante y más claramente sintética de todos los deberes para con Dios.

Se ha definido el sacrificio como la acción esencialmente significativa del homenaje latriúlico. Se sobrentiende que este acto de la virtud de la religión queda enriquecido con todas las finalidades que ella misma encierra. Si el ejercicio de la virtud de la religión, según queda dicho líneas más arriba, es inseparable del de las grandes virtudes sobrenaturales que la inspiran, se deduce que este acto central del culto externo será por excelencia el punto de convergencia de toda la riqueza interior de la psicología sobrenatural.

De ahí las definiciones clásicas del sacrificio: unirse a Dios, obtener el perdón y sus gracias, darle testimonio de amor, todas estas grandes intenciones animarán este homenaje.

Se ha definido el sacrificio viendo en él la acción sagrada en que se testimonia sensiblemente el homenaje debido a Dios. Importa insistir en esta noción de *sagrado*. Santo Tomás de Aquino ve aquí algo específico del culto, destinado a simbolizar el respeto único debido a Dios.

Es característico del sentimiento humano respetar menos las cosas comunes y no distintas de las demás... Esta es la razón de que nos fuesen destinados al culto de Dios especiales tiempos, moradas, vasos y ministros, a fin de que de este modo el espíritu humano fuese elevado a un mayor respeto hacia Dios. (S.T. II-II, q.102, a.4).

El carácter de reserva de todo aquello que pertenece al culto divino será, pues, el principal medio de inducir esta veneración religiosa. En torno al sacrificio, acto reservado por excelencia a Dios, se organizará en el culto todo un orden de lo sagrado: especialmente la consagración de las personas y objetos de culto.

²⁵ Santo Tomás, *In III Sent.*, d. 34, a. 3, q. 4.

La noción de sacramento queda también esclarecida con esto. Si se toma esta noción en toda su amplitud se puede reducir a dos aspectos: preparación para el culto y participación, en el culto mismo, de las cosas sagradas. Bajo el primer aspecto se trata de recibir o de conferir una santidad cultual que confiera aptitud para el ejercicio del culto (como ejemplo, los ritos consagrantes que se narran en el Antiguo Testamento y los sacramentos cristianos que imprimen y que dejan marca espiritual indeleble según la teología católica son de este tipo)⁶⁷.

En cuanto al aspecto de participación de las cosas sagradas, el ejemplo está en los convites sagrados que se añadían a los sacrificios. El sentido religioso de ellos es obvio. Se completa así el simbolismo de alianza con la divinidad contenido ya en el sacrificio. Pero así como en la ofrenda se da testimonio de la sujeción a Dios, así también es declararse dependiente del mismo recibir algo de él.

Es conveniente no olvidar que las consagraciones cultuales quedan en el orden de los signos, característico del culto externo. El objeto consagrado lleva el significado de algo reservado al culto de Dios. Si la sacramentalidad propia del culto cristiano se extiende incluso a los objetos, es precisamente en virtud del simbolismo religioso que de este modo se les ha dado. Según el pensamiento de Santo Tomás, por estar el hombre destinado a inducirse a los sentimientos de veneración religiosa de que da testimonio el culto, serán instrumento de ella de la forma en que los sacramentos propiamente dichos lo son de la gracia. Es éste un aspecto tal vez poco considerado de los sacramentales.

Creo pertinente hablar aquí sobre las consideraciones de lo sagrado en otros ámbitos, distintos entre sí, pero no por ello extraños al pensamiento tomasiano. Me referiré, pues, muy someramente, a la experiencia de lo sagrado en los pueblos primitivos, en las civilizaciones cultas y en los hombres de la civilización técnica. Todo esto con el fin de demostrar cómo en la base de cualquier religión se encuentra la llamada "experiencia de lo sagrado".

Quizás este hecho no fue tomado en cuenta por Karl Marx cuando lanzó su célebre ataque a la religión, calificándola de "opio del pueblo". Marx creía que la inquietud religiosa no brotaba espontáneamente en el hombre, sino que era algo artificialmente creado por un grupo de interesados, con miras a mantener sus privilegios económicos. A las víctimas infelices de una explotación capitalista, según él, ofrecen los explotadores, a través de la religión, el falso consuelo de un más allá en el que serán felices. De ese modo les administran un opio que les impide rebelarse e intentar cambiar su suerte aquí y ahora.

Pero ocurre que la religión o la inquietud religiosa, suponen una experiencia de lo sagrado, que se muestra independiente, porque es anterior a este tipo concreto de sociedad económica, dividida en opresores y oprimidos (obreros y capitalistas).

La experiencia de lo sagrado se conecta con una experiencia profunda de la vida y del destino humano. Los antropólogos han estudiado detenidamente los aspectos de la vida de los pueblos primitivos que existen en la actualidad⁶⁸.

Lo característico de los pueblos primitivos es su creencia ciega en algo que está por encima del hombre, en una realidad que el hombre no puede dominar, en una fuerza que puede desencadenarse en bien o en mal del hombre. Eso es lo sagrado: algo aparte e inviolable. Pero aún más significativo es el hecho de que la civilización de los pueblos primitivos está enteramente basada sobre la experiencia de lo sagrado. Todas sus estructuras mentales y sociales están en relación con su experiencia de lo sagrado.

Si se pregunta cómo llegan los primitivos a la experiencia de lo sagrado, se verá que es siempre ante el contacto con la naturaleza, la naturaleza externa y la que el hombre siente dentro de sí mismo. La naturaleza es, por esencia, para el primitivo un ámbito sagrado.

⁶⁷ Parra, Sánchez Tomás, *Dios, hombre, Mesías.*, p.17

⁶⁸ Luis Paconio, *Diccionario teológico interdisciplinario.*, p. 590.

Sin embargo, aunque saben que lo sagrado está en todo, creen que se concentra en forma especial en determinados objetos, fenómenos o gestos: una montaña, el rayo, una determinada danza. Y se concentra sobre todo en determinadas personas: el brujo.

Resumiendo su largo estudio, dice Mircea Eliade: *Todo lo que es insólito, singular, nuevo, perfecto o monstruoso, se convierte en objeto de veneración o de miedo.*⁶⁹

Lo sagrado está para el hombre primitivo en la naturaleza con la que entra en contacto y de ella obtiene sus símbolos sagrados. Pero también está en las actividades que constituyen el fundamento de su vida: en la pesca, en la caza, en el cultivo de los campos. Estas actividades lo pone en contacto directo con la realidad sagrada.

Lo mismo ocurre con las realidades biológicas que el primitivo experimenta como todo hombre: la sexualidad, la enfermedad y la muerte.

El hombre primitivo con su experiencia de lo sagrado no llega a alcanzar a Dios propiamente, sino más bien a una *Fuerza Superior* que se deduce está por encima de la naturaleza. Sin embargo, en su idea de esa *Fuerza Superior* hay ya algunos rasgos positivos, en cuanto que la considera capaz de tener intenciones y de comunicarse a los objetos y a los hombres, permaneciendo como algo de nivel superior. Se puede decir que en la forma oscura y muy ambigua, nace la experiencia de lo sagrado una inquietud, una aventura, que posibilita el que el hombre pueda acercarse a Dios.

Con base en lo que queda explicado se puede ya definir y precisar cuáles son los elementos típicos de la experiencia de lo sagrado. *La experiencia de lo sagrado consiste fundamentalmente en un sentimiento, no en una reflexión.* Pero es un sentimiento ambivalente, que aúna dos caracteres opuestos: lo inquietante y repulsivo, y lo fascinante. El hombre se siente atraído, al mismo tiempo que teme esa realidad superior a él.

Hay atracción: por el deseo espontáneo de experimentar lo insólito, por el deseo de grandeza, por el deseo de estar protegido contra los peligros.

Hay repulsión y miedo: por un sentimiento de inseguridad ante lo desconocido, porque lo sagrado se presenta como una fuerza que en algunos casos puede ser maléfica, porque el ámbito de lo sagrado se concibe como un reino prohibido.

Otra de las características de lo sagrado también aparece ya, y que no se experimenta trasladándose a un mundo aparte, sino en las mismas realidades que constituyen la vida humana.

La experiencia de lo sagrado en los pueblos primitivos está llena de ambigüedades, como ya se ha visto. Se podría pensar que el hombre culto debe carecer de una experiencia de lo sagrado, pero el hecho es que esta experiencia se da en todos los niveles del desarrollo humano, si bien no de la misma manera.

El mismo lenguaje utilizado en sus conversaciones por los hombres cultos, delata de alguna manera que están refiriéndose quizás de manera inconsciente a su propia experiencia de lo sagrado. Así por ejemplo, cuando hablan de "cumplir el deber hasta el sacrificio...", "de la obligación de respetar los derechos sagrados de la verdad...".

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 585.

"de que hay que proteger las obras de arte contra una destrucción sacrilega"; "de la familia como el lugar de los más sagrados sentimientos", etc., todas estas expresiones pretenden reforzar los valores morales de la vida humana, conectándolos con lo sagrado y absoluto.

Se ha visto que los pueblos primitivos llegan a la experiencia de lo sagrado a través de las mismas circunstancias que viven, sobre todo de la naturaleza en la que están inmersos. Pero, una vez que han descubierto lo sagrado, tratan de ponerlo en un mundo aparte, inaccesible para el hombre.

Pero lo sagrado no constituye un mundo aparte, está en la misma vida en que es descubierto. Lo sagrado no constituye un valor más. Lo sagrado es como un sustrato que se halla en la base de los valores de bien, verdad y unión.

En consecuencia, el hombre que pertenezca a una civilización con cultura, no podrá realizar su experiencia de lo sagrado más que en la experiencia de los valores fundamentales de la vida (Verdad, Bien, Unión, Amor, Belleza.)

Hay una doble manera de experimentar los valores: una consiste en la experiencia de alcanzar un valor altamente apreciado, y otra, en ser despojado de un valor del que uno no quería separarse. Ejemplos de estas maneras son: los grandes éxitos, los momentos de creación, la actividad sexual, y la toma de conciencia del envejecimiento, de la muerte, el vacío que no se puede llenar, las dudas acerca del sentido último, respectivamente.

Así explicado, es posible definir en qué consiste la experiencia de lo sagrado. Es un estado psicológico provocado por alguna experiencia profunda de la vida humana, en el cual se halla el hombre sin pretenderlo. Ese estado psicológico está compuesto por un doble sentimiento: de atracción y de miedo o repulsión.

Respecto de las experiencias de plenitud, conviene anotar que solamente son capaces de poner en contacto con Dios cuando se ha pasado de la simple experiencia de lo sagrado a la experiencia religiosa. Cuanto más madura sea una persona humana y religiosamente, más capaz será de entrar en contacto con Dios a través de sus experiencias de plenitud.

Lo característico de la nueva civilización que está naciendo y extendiéndose a toda la humanidad es que se basa en un conocimiento científico y sistemático de la realidad, y que de su haber de conocimientos científicos deduce y establece un sinnúmero de técnicas para dominar la realidad y acrecentar el señorío del hombre sobre el mundo. De allí que el hombre de esta civilización sea más consciente que nunca a las ambigüedades de la experiencia de lo sagrado. Le parece que, en su mayor parte, esa experiencia tiene su base en las frustraciones humanas, y que en el momento en que esas frustraciones desaparezcan, gracias al avance científico y técnico, ya no tendrá sobre qué apoyarse la experiencia de lo sagrado. En ese caso, a los hombres del futuro en un mundo en que quedaría abolido lo sagrado, en una era posagrada.

Pero, el hecho es que algunas de esas experiencias en que se apoya la experiencia de lo sagrado no son simples consecuencias de una falta de desarrollo científico y humano, sino cosas inherentes al mismo destino humano, como la muerte, ciertos dolores morales, la presencia de una fuerza de mal en el mundo, la incapacidad de dominar las fuerzas interiores, el vacío interior.

Sin embargo, hay que reconocer que en la nueva civilización humana el ámbito de lo sagrado va perdiendo terreno, y que, a medida que crece el dominio técnico, la naturaleza cósmica y biológica va quedando desacralizada. En apariencia, se podría creer que cada vez es más difícil para el hombre de esta civilización el llegar a la experiencia de lo sagrado.²⁶ Pero, resulta que no es así, porque paralelamente con la desacralización de la naturaleza, aparecen otro tipo de realidades capaces de sobrecoger profundamente al hombre moderno y de hacerle desembocar en una experiencia de lo sagrado mucho más pura que la de sus antepasados. Son tres las realidades que sobrecogen de manera nueva al hombre moderno.

Antes la historia del mundo parecía no moverse, sino girar simplemente en torno de sí misma. Hoy, el hombre es consciente que la historia se mueve, que va hacia alguna parte, y cada vez con más aceleración. De día en día surgen nuevas realidades, aparecen nuevos valores, se trazan nuevos planes, aparecen metas nuevas que antes parecían imposibles. Este movimiento de la historia le hace al hombre moderno sentirse como embarcado en una gran aventura, que va hacia algún gran desenlace que él mismo no puede precisar. "¿Qué sentido tiene la historia? ¿A dónde va? ¿A dónde nos lleva?" Esas son las grandes preguntas que se hace el hombre actual, y por las que fácilmente puede desembocar en la experiencia de un misterio que lo dirige todo.

Durante muchos siglos ha predominado entre los hombres un tipo de relaciones humanas del tipo de las del señor y el esclavo, en que unos hombres oprimían y ponían a su servicio a un gran número de semejantes. Hoy cada vez más se proclaman los derechos humanos del último de los miembros de nuestras sociedades, se busca con empeño la promoción de todos, se quiere establecer unas relaciones más respetuosas y armoniosas entre todos los hombres, se aspira a crear una hermandad universal de todos los pueblos. Todas estas inquietudes actuales no se explican sino por una creciente toma de conciencia del valor de la persona en sí, por un creciente respeto hacia el otro. Esto supone que en cada uno hay un misterio que respetar, que se impone como norma

absoluta en nuestro comportamiento con él. Esta es otra de las vías por las que el hombre moderno puede desembocar en la experiencia de lo sagrado.

En los siglos anteriores el hombre ha estado sometido a una serie de fuerzas opresoras de la naturaleza, sin tener defensa eficaz ante ellas. En la actualidad el poderío y el dominio del hombre sobre las fuerzas de la naturaleza van en constante aumento, como consecuencia del progreso técnico. El hombre se ha convertido en un acumulador de poder, que cada vez dispone de más fuerza, sea para transformar y hacer avanzar el mundo, sea para destruirlo. Un poder tan grande en manos de un ser tan frágil, le infunde al hombre moderno un profundo temor, una responsabilidad que nunca fue para él tan tremenda como en el presente. Este es otro de los caminos capaces de llevar al hombre moderno a una experiencia de lo sagrado.

En conclusión (siguiendo a Villoro): todas las religiones parten de experiencias personales de lo sagrado. El problema viene cuando las religiones establecidas se convierten en instituciones que controlan a sus fieles, imponen dogmas, condenan a los disidentes y pretenden monopolizar la verdad. Importa menos entonces la relación viva, personal, con lo sagrado, que la sumisión a los dictados ajenos. Lo sagrado es lo "absolutamente otro" (diría Habermas), que se manifiesta en los valores últimos: en la belleza y en el amor, en la plenitud de la vida, en la unidad y armonía del universo, en el hecho mismo de que algo exista.

De todo ello no puede dar cuenta nuestra razón, sólo puede mostrarlo en silencio. La experiencia personal del valor absoluto es el fundamento de la actitud religiosa, no las doctrinas impuestas por iglesias y sectas. Ante el misterio, sólo hay dos posibilidades: o bien existe un sentido último del todo, o bien todo es absurdo. Creer en

²⁶ Cfr. Moncayo, Carlos. *Lo sagrado, la religión y la fe.*, p. 16.

Dios es creer que el mundo tiene un sentido. La evidencia de lo "otro" invita a apostar, sin abandonar la posibilidad de duda, que el todo tiene sentido.

Creo que todo esto es suficiente para demostrar que, en efecto, toda religión (antigua o no) tiene su fundamento en la experiencia de lo sagrado. Por otro lado, creo que también es necesario ahondar un poco más en este aspecto. Sin embargo, éste será retomado en el siguiente capítulo, con el fin de no perder la línea de lo anotado en el esquema inicial.

2.3 LOS PECADOS CONTRA LA RELIGIÓN.

La clasificación tradicional reparte los pecados contrarios a la virtud de religión en dos grandes series, atendiendo al exceso o al defecto. Es el modo general de clasificar las faltas opuestas a las virtudes morales, de las cuales, según se ha dicho, forma parte la religión. De este modo existen, por un lado, pecados de superstición, y por otro, de irreligión. Se sobrentiende, por lo demás, que no con respecto a lo esencial se da un exceso en la religión. Jamás se pecará por exceso de devoción. Pero a ello se prestan los actos externos y especialmente la desviación que orienta a fines extraños o dirige a destinatarios indebidos al culto divino. Tradicionalmente, se clasifica de este modo las diversas especies de superstición¹¹ :

1. - Alteración del culto debido.
2. - Idolatría, que dirige el culto a la persona indebida.
3. - Adivinación, que trata de satisfacer una curiosidad ajena al culto divino por medio por medio de prácticas supersticiosas.

¹¹ *Ibid.*, p. 25

4. - Prácticas supersticiosas, que se valen de vanas observancias, desprovistas de un sentido religioso real.

Por lo que respecta a los pecados de irreligión, son enumerados según impliquen directamente una irreverencia contra Dios o sólo contra las cosas santas. En el primer caso están comprendidos la tentación de Dios y el perjurio, en el segundo el sacrilegio y la simonía. Por tanto, bajo el título de superstición e irreligión se comprenden actos extremadamente distintos. En cualquier caso, siempre habrá lugar a juzgarlos moralmente por referencia a una noción exacta de las relaciones del hombre con Dios.

De este modo aparecerá señaladamente la oposición a la virtud de religión de las observancias supersticiosas o de los procedimientos adivinatorios, que, a primera vista, parecerían no tener nada de común con un culto religioso. Esto quedará aún más claro con una breve exposición de estos diversos abusos.

a) La idolatría: culto falso y culto superfluo

El culto indebido, la alteración del culto a Dios, o, como dicen algunos, *cultus vitiosus veri nominis* (culto viciado contra el Nombre de Dios), yerra en la manera de honrar a Dios en cuanto al objeto formal del culto que se le ha de ofrecer; el culto a los falsos dioses, *cultus falsi nominis*, yerra, ante todo, en cuanto a su destinatario, acerca del objeto material. Los Padres de la Iglesia llaman más sencillamente idolatría a esta segunda especie⁷². La religión de los dioses falsos es, sobre todo, la que debe ponerse en cabeza de todas las supersticiones del culto, porque también a ella fue reservado durante los primeros siglos de la Iglesia el nombre de superstición.

La idolatría es el tipo acabado de superstición e, históricamente, el arquetipo de las demás especies. Errando en la dirección, el culto idolátrico, por la lógica misma del error, yerra también en la expresión del culto divino. Ahora bien, precisamente copiando o entresacando estas aberraciones de los grecorromanos (paganos) nació el culto falso y el culto superfluo a Dios.

En lo que concierne a la idolatría en sí misma no es posible ahora entrar en una exposición histórica de sus diversas formas. Consiste formalmente en rendir el culto supremo y absoluto a cualquier ser distinto a Dios. Sin embargo, conviene hacer una pequeña definición de la idolatría, para esclarecer el pensamiento de Tomás en lo referente a este tema.

La idolatría (del griego *eidolon* = imagen; originariamente culto divino de una imagen, a la que se atribuyen poderes divinos o se concibe como representación de la persona venerada) es todo culto divino tributado a una criatura (S.T. II-II, q.94, a.1) Los hombres han caído en la tentación de divinizar a jefes políticos.

La idolatría es una degeneración de la religión y es pecado contra la adoración debida a Dios. Es evidente (por todo lo ya expuesto) que el culto divino sólo conviene a Dios; pero por ejemplo, el culto cristiano de las imágenes tiene otro sentido que la idolatría).

Debe rechazarse toda verdadera idolatría que se practica con la intención de tributar culto divino real a una criatura, ora el idólatra la tenga efectivamente por Dios (idolatría perfecta), ora le rinda culto sin esta convicción,

⁷² Luis Pacomio, *Op. cit.*, p. 630.

movido de odio o con el fin de alcanzar influjo demoniaco. En la primera especie, hay que mirar, para la gravedad del pecado, hasta qué punto es el hombre responsable de su error. La segunda especie es en general más grave, pues su inconveniencia es mucho más clara para el hombre⁷³. Pecado es también la idolatría simulada, que se simula (valga la redundancia) seriamente en lo externo (por ejemplo, por miedo), pero sin intención de adoración. Así reniega el hombre de la fe, peca por lo menos exteriormente contra la fe (S. T. II-II, q.94, a.2).

Por su fondo y objeto, la idolatría es uno de los más graves pecados, pues la virtud de la religión contra la que va principalmente está muy cerca por su importancia de las virtudes fundamentales (cardinales): fe, esperanza y caridad y hasta se halla indisolublemente unida con ellas. La ignorancia y el error pueden disminuir la ofensa a Dios por parte de quien practica la idolatría (S. T. II-II, q.94, a.3) Por otro lado, es muy difícil determinar concretamente hasta qué punto debe imputarse como pecado la idolatría a los gentiles.

Esta definición general comprende dos formas de idolatría: una que corresponde a las concepciones populares del paganismo antiguo y que ve en la imagen misma el término del culto divino, confundiendo a Dios con el ídolo que representa. La otra, menos burda, distingue la divinidad de su imagen. Doble aspecto que resume admirablemente el texto de San Agustín citado por Santo Tomás: *Es supersticioso todo aquello que ha sido instituido por los hombres relativamente a la fabricación y al culto de los ídolos, con el designio de honrar como Dios a una criatura o a una parte del mundo creado* (S. T. II-II, q.94). Y luego el propio Santo Tomás de Aquino: *Si los pecados contra Dios son los más graves de todos, hay uno que reviste una gravedad suma: tributar a una criatura honores divinos. Quien tal hace, hace cuando está en su poder otro Dios en el mundo, menguando la soberanía divina* (S.T. II-II, q.94, a.3).

La teología se ocupa especialmente del origen de la desviación religiosa, a propósito de lo cual la historia de las religiones y la psicología de la religión aportan los datos más importantes. Sin embargo, habrá que señalar que para el teólogo católico, por ejemplo, es necesario salvaguardar el principio de una anterioridad cronológica del monoteísmo primitivo. Hecha esta salvedad dogmática (por llamarla de alguna manera), puede abrirse campo libre a las hipótesis más diversas para explicar el origen de la idolatría⁷¹.

En los actos idolátricos hay que distinguir dos elementos: uno que llamaría de buen grado elemento formal, y es la idea persistente de la trascendencia de Dios, independiente de las teorías naturalistas y cuyo origen es anterior a la aparición de la idolatría sobre la tierra. Esta idea hace que el culto divino tributado a seres que no son Dios sea una deformación y una depravación culpable del acto latriúctico reservado solamente a Dios. El segundo elemento, material, es al que se refieren las hipótesis emitidas por los sabios racionalistas, y es la selección que hace al hombre de objetos indignos del culto divino, bajo alguna de las influencias psicológicas analizadas por los historiadores de las religiones, y bajo la influencia original de tipo moral que representa el desequilibrio introducido en la naturaleza humana por el pecado⁷².

Ahora hay que señalar la fuerza esclarecedora de las reflexiones de Santo Tomás dentro de su sencillez tradicional. Si el problema para él consiste no en el origen de la religión, sino de sus desviaciones, es claro que no hay que partir solamente del hecho revelado por el monoteísmo primitivo. Y es que el movimiento religioso, que se traduce en un culto, aparece ante él como una de las manifestaciones más esenciales de la naturaleza humana (S. T. II-II q.85. a.1).

⁷¹ Karl Hörmann. *Diccionario de moral cristiana*, p. 554.

⁷² *Ibid.*, p. 556.

⁷³ *Ibidem*.

Las fuentes humanas de la idolatría se reducen entonces a tres grandes capítulos: la ignorancia natural, fuente de errores acerca de la divinidad, que se combina con un doble desorden de tipo afectivo. Un desorden que tiende primariamente a la intromisión de sentimientos cuya vivacidad comunica a sus objetos forma de absoluto. El peligro de ponerlos en lugar de Dios es grande si se trata de sentimientos que por su misma estructura pertenecen al género de los de la religión, como son, por ejemplo, aquellos en que se mezclan la veneración y el amor. Santo Tomás ve aquí el origen del culto idolátrico a los muertos. De este tipo serían también las modernas idolatrías de la raza y de la nación.

El otro desorden, o fuente de desorden, es el atractivo de lo sensible bajo todas sus formas, y muy especialmente el peligro de complacerse en lo que Bergson llama la función "*fabulatrice*" del entendimiento.

A su vez, las alteraciones del culto a Dios se reducen dos clases de supersticiones: el culto falso y el culto simplemente superfluo, o las prácticas externas, que se sitúan por encima de la religión en espíritu. El problema se plantea desde los orígenes del cristianismo, por ejemplo, una vez que las observancias mosaicas y especialmente los ritos grecorromanos sufrieron una clara repulsa de aquellos. La sistematización teológica posterior, insistiendo sobre el valor significativo de los elementos externos de culto, verá, sobre todo en la superstición referente al culto a Dios, un error en materia de signos, bien se trate de signos por sí mismos inadaptables a la religión cristiana, bien se trate de símbolos peligrosos por presentarse, a causa de su imprecisión, a una interpretación errónea de quien los utiliza.

En cuanto al culto superfluo, Santo Tomás explica en torno a ellos: *Puede algo ser superfluo por no estar proporcionado al fin. Ahora bien, el fin del culto divino consiste en que el hombre tribute gloria a Dios y se someta a Él con el cuerpo y con el alma.... Por consiguiente, si en nuestro culto mezclamos algo que no pertenezca al culto interno de Dios sino que se quede en cosas puramente externas, todo ello será supersticioso y superfluo. Así será todo aquello que de suyo no conduzca a la gloria de Dios ni sirva para elevar a Él nuestro espíritu, o para refrenar con moderación la concupiscencia de la carne; o también todo aquello que esté al margen de las instituciones de Dios o de la Iglesia o sea contrario a la común costumbre, que, como dice San Agustín, tiene fuerza de ley (S. T. II-II q.93, a.2).*

Estos excesos pueden ser especialmente sensibles en las devociones particulares de que se cargan tantos fieles. Se debe tener especial cuidado en lo referente a innovaciones y, señaladamente, apariciones, revelaciones, profecías y milagros. Los frutos espirituales de ciertas manifestaciones de piedad popular no excluyen de por sí ciertas desviaciones, cuyo peligro puede ser grande por el escándalo producido a los incrédulos.

b) Vanas observancias y adivinación

Las prácticas supersticiosas a las que ahora me referiré y que abarcan desde las prácticas más o menos mágicas hasta las más ofensivas supersticiones de la vida de cada día, son tan irradicionales que el catálogo que de ellas hizo la Edad Media ha subsistido inmutable.

Los diversos modos de adivinación continúan estando en uso; en cuanto a las "vanas observancias", Santo Tomás las clasificaba de este modo *ars notoria* (arte notoria), método para obtener la ciencia sin trabajo, a la cual se pueden afiliar todos los iluminismos; prácticas destinadas a ejercer una influencia física, a las cuales se deben asimilar todos los medios "mágicos" y todas las formas de brujería; supersticiones de presagios concernientes a la buena o mala suerte, y finalmente al empleo de amuletos.

¿En qué se oponen estas diversas prácticas a la virtud de la religión? Aquí el juicio moral desde ejercerse a la vez con una gran amplitud en cuanto a los hechos naturales y al estudio científico que acerca de los mismos se puede ensayar, y al mismo tiempo con una gran intransigencia respecto a las desviaciones religiosas que los "ocultismos" de todo talante suelen siempre arrastrar consigo.

Estos procedimientos adivinatorios o mágicos son un atentado contra la virtud de la religión en la medida en que se espera de estos medios un conocimiento o un poder reservado a Dios. Se da entonces el peligro de una confabulación con los espíritus malos, cuya existencia es afirmada por el dogma católico, y esto, bien ellos intervengan realmente, bien la diligencia realizada sea una apelación más o menos implícita a su intervención, Santo Tomás de Aquino, que tiene una concepción del demonio altamente espiritualizada, advierte que la intervención diabólica se dirige principalmente a encerrar en el error a la criatura sensible que se deja tentar tan fácilmente por estas prácticas más o menos misteriosas, en que no hay necesidad alguna de efectos sobrenaturales para que la mayor parte del tiempo la imaginación desarreglada se baste por sí misma para las más inverosímiles desviaciones del sentimiento religioso.

El gran peligro del ocultismo está en esto: por el sentido de lo misterioso que descubre, suministra a muchos una especie de religión a bajo precio, en que la más asombrosa credulidad se alimenta de algunos hechos reales que, por otra parte, la llamada "metapsíquica" se esfuerza en clasificar científicamente.

Por eso creer que, en definitiva, esforzarse por observar con toda la objetividad posible este género de hechos, de suerte que, despojados de su halo de misterio seudorreligioso, aparezcan en su verdadero aspecto como fenómenos naturales, comprobables por la observación científica, aun cuando no siempre explicables, es trabajar por un saneamiento religioso.

En lo que concierne a la adivinación, es de notar que la teología medieval se interesaba particularmente por la astrología y el procedimiento de las suertes. Se debe esto a que una de las grandes cuestiones que Santo Tomás hubo de resolver fue la defensa de la libertad humana contra el determinismo cósmico que propugnaban los comentaristas árabes. Por eso trata de medir con cuidado los límites dentro de los cuales puede ejercerse la influencia de los astros con respecto a salvaguardar la autonomía espiritual del libre albedrío. Puesto éste a salvo, es laudable que la astrología científica se ocupe de discernir este género de influencias.

En cuanto al juego de suertes, que acude al azar para resolver una determinación práctica, Santo Tomás no tiene inconveniente en mostrar que, hechas ciertas prudentes reservas y puesto a salvo un sentido religioso verdadero acerca de la Providencia, tal procedimiento puede ser legítimo.

¿Hubiese admitido, informado del carácter natural de la lucidez metapsíquica, la consulta de *mediums* o videntes? No lo hubiese hecho sin advertir el peligro, que poco antes se señalaba, de deslizarse en una curiosidad acerca del porvenir nociva al verdadero sentimiento religioso y en una vana credulidad. Por lo demás, el examen objetivo de los resultados de la "videncia" demuestra en un plano simplemente natural que, no sólo el campo de las informaciones que se pueden obtener es muy reducido, sino que es constante el peligro de detenerse en una interpretación errónea, siendo los deseos subconscientes del consultante una de las fuentes preponderantes de los propósitos del "vidente" o de la interpretación que da a aquello que percibe.

En resumen, adivinar, en general, significa predecir lo futuro o descubrir las cosas ocultas. En sentido religioso es la superstición que trata de averiguar las cosas futuras u ocultas por medios indebidos o desproporcionados. Es una curiosidad pecaminosa, porque se usurpa con ello algo que pertenece exclusivamente a Dios, que es el conocimiento de los futuros contingentes o de las cosas naturalmente ocultas. Y como Dios no puede permitir que para esta curiosa averiguación intervengan los ángeles o los santos, hay que concluir que, cuando es imposible averiguar lo que se pretende por medios puramente naturales, sólo puede llegarse a ello por recurso formal o virtual a los demonios.

Así, pues, toda verdadera adivinación, en el sentido religioso de la palabra, se hace por expresa o tácita invocación de los demonios. Y cada una de estas dos formas admite multitud de subdivisiones. Suelen señalarse las siguientes⁷⁶ :

⁷⁶ Moncayo, Carlos. *Op. cit.*, 76.

<p>Con expresa invocación de los demonios</p>	ORÁCULO:	Cuando el demonio contesta a través de un idolo
	PRESTIGIO:	Cuando produce sensiblemente alguna aparición maravillosa
	PITONISMO:	Cuando contesta por medio de brujos y/o adivinos
	NIGROMANCIA:	Cuando contesta por la aparente resurrección de un muerto
	ONIROMANCIA:	Contestando por medio de sueños
	ARUSPICIO:	Por examen de las entrañas de los animales
	GEOMANCIA:	Por figuras que aparecen en la tierra
	HIDROMANCIA:	Por figuras en el agua
	AEROMANCIA:	Por figuras en el aire
	PIROMANCIA:	Por figuras en el fuego

<p>Sin expresa invocación de los demonios</p>	ASTROLOGÍA JUDICIARIA:	Observando el sitio o movimiento de los astros
	AUSPICIO:	Observando el vuelo de las aves
	AUGURIO:	Por sus cantos
	OMEN:	Por algo fortuito que se presenta de improviso
	QUIROMANCIA:	Observando las rayas de las manos
	FISIOGNOMÍA:	Por el rostro o semblante
	SORTILEGIO:	Echando suertes

2.4 LOS VICIOS DE IRRELIGIÓN

A diferencia de la superstición, que se oponía por exceso a la virtud de la religión, la irreligiosidad en general se opone a ella por defecto. Se incurre en ella de varios modos, ya sea por relación directa e inmediata al mismo Dios (tentación de Dios), ya mediata e indirectamente a través de las personas o cosas sagradas (sacrilegio y simonía), ya por el abuso de las palabras o de las promesas (blasfemia, perjurio, etc.).

Tenemos, pues, dos divisiones: irreverencia directa hacia Dios e irreverencia hacia Dios por profanación de las cosas santas. Estos pecados no tienen ya solamente el aspecto exterior de una proliferación indebida en el culto divino, o una desviación del sentimiento religioso en formas inferiores, sino que denotan una verdadera ausencia del sentido de lo sagrado.

Ante todo hay que mencionar la tentación de Dios. Se ha señalado ya su sentido a propósito de la oración. Esperar de Dios imprudentemente, y con frecuencia también presuntuosamente, una intervención que no respeta el orden normal, es desconocer esta y, por tanto, hacer una injuria a la sabiduría divina. Tentar a Dios es, hablando con propiedad, someterlo a prueba, esperar el milagro para convencerse de su poder. Esta duda es una falta evidente de respeto. Pero, aun fuera de la duda formal, advierte que la tentación de Dios puede consistir simplemente en un desprecio de las causas segundas que no está justificado por ninguna necesidad ni utilidad.⁷⁷

El perjurio aparece también como uno de los actos que denotan profunda falta del sentido de Dios. Tomarlo como testigo de una mentira es hacer una injuria a la verdad. Nótese aquí nuevamente que la verdad del juramento no consiste sólo en

⁷⁷ *Ibid.*, p. 99.

expresar sinceramente lo que se siente en el momento en que se jura sino, también, en el juramento promisorio, es decir, en cumplir aquello que se juró hacer.

Aquel que no cumple lo que juró con toda sinceridad no hace a Dios testigo de la mentira, puesto que tenía, cuando hizo el juramento, intención de cumplirlo. Da sólo prueba de inconstancia o de infidelidad en algo que había prometido bajo la autoridad de Dios. Comete, pues, una irreverencia para con Dios, pero su gravedad o levedad pecaminosa debe medirse por la inconstancia o infidelidad⁷⁸.

Santo Tomás parece ser más exigente, pues entiende que la promesa acompañada de juramento compromete el honor de Dios, en cuyo nombre se hizo; lo cual no quita que la obligación del voto contraído directamente para con Él sea más estricta todavía.

a) La profanación de lo sagrado

Sigue todavía comprometido el respeto que se debe a Dios cuando se comete una irreverencia con todo aquello que, por estar dedicado a su culto, recibe un carácter de sagrado. Esta es la falta que se llama sacrilegio. Pero la irreverencia se mide aquí por el carácter más o menos sagrado de estas realidades. Así se distingue comúnmente el sacrilegio para con las personas, lugares o cosas sagradas.

En cuanto a las personas el carácter sagrado pertenece al estado clerical o religioso y aquel en que se emite voto público de castidad.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 120.

Se llama sacrilegio real a la profanación de una cosa sagrada. Estas pueden ser sagradas en virtud de una institución divina, como los sacramentos; en virtud de una consagración o bendición, como las vestiduras y vasos sagrados y los objetos del culto; por razón de lo que representan, como las imágenes santas, las reliquias, etc.; finalmente, por su destino, como los bienes destinados al uso del culto.

Por último, el sacrilegio local consiste en la violación de un lugar sagrado, lo que supone que está destinado, mediante consagración o bendición, bien a las ceremonias del culto (iglesias, oratorios), bien a la sepultura de los fieles (cementerios). La profanación de un lugar sagrado tiene como consecuencia la necesidad de "reconciliación" de la santidad del lugar mediante una ceremonia especial.

Esto es, *grosso modo*, lo que Santo Tomás propone en torno a la profanación de lo sagrado como vicio de irreligión. No es todo, ni de ninguna manera lo único, pero sí algo de lo más importante. Cabría hacer un estudio mucho más riguroso de lo sagrado en el tiempo y el espacio. Sin embargo, y dado que Santo Tomás no lo ha tomado en cuenta al momento de hacer su análisis, tampoco me detendré en él. Pasaré, en cambio, al último capítulo de este trabajo, el cual está dedicado a hacer una breve exposición de algunas de las teorías más importantes que han surgido en los últimos años en torno al llamado "fenómeno religioso".

b) Actualidad del Tratado de la Religión

En este último apartado voy a exponer, como ya lo dije, algunas de las teorías contemporáneas más importantes en torno al estudio de la Religión. Concretamente las teorías de José Gómez Caffarena (del Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid) y Juan Martín Velasco (de la

Universidad Pontificia de Salamanca) Estos trabajos fueron publicados como resultado de un simposio llamado *Estudiar la Religión. Materiales para una filosofía de la religión*. Cabe hacer la aclaración de que estos temas sólo serán expuestos sin hacer ningún tipo de análisis como el que se ha llevado al cabo en los capítulos anteriores; simplemente, se mencionarán las teorías con el fin de demostrar que el Tratado de la Religión de Santo Tomás de Aquino continúa vigente aún a pesar de haber sido escrito hace siete siglos.

José Gómez Caffarena propone en su trabajo *Filosofía de la Religión y sus tipos* que la denominación explícita *filosofía de la religión* es reciente y tiene un lugar de nacimiento cultural e históricamente bien definido: es la Alemania de finales del siglo XVIII. Toda su disertación va encaminada a un intento de tipificación (como él mismo lo llama) del estatuto de la filosofía de la religión. En la concepción del mundo preilustrado del Occidente heredero de la "cristiandad" medieval, Dios era un objeto cultural indiscutido y al que indiscutiblemente correspondía, aunque sólo fuera a título de problema supremo, un papel clave en la reflexión filosófica. Es sabido que en la síntesis filosófica medieval -evidentemente se refiere a la elaborada por Santo Tomás de Aquino- la metafísica es ontología pero incluyendo como clave de bóveda la noción de *Ser Subsistente* que se da por definición de Dios; no es ontología sino para poder ser también teología. (Y es sabido que para ello cuenta con un antecedente decisivo de la misma *filosofía primera* de Aristóteles, que se debate entre el teorizar *el ente en cuanto ente y el ente separado, divino*; aunque probablemente todo ello tenía en Aristóteles un sentido aporético que no es el que le daría Santo Tomás).

No sólo era ingenuo apelar a Dios -dice Gómez Caffarena- como clave cultural universal; era también algo que iba en detrimento de lo que la conciencia religiosa genuina tiene presente cuando dice "Dios". La protesta pascaliana contra "el Dios de los filósofos" o, al menos, contra su imperialismo, ha conquistado progresivamente terreno. Y hay, sin duda, que ponerla entre los factores que han hecho que se imponga

en el mundo cristiano o poscristiano una prevalencia de la *filosofía de la religión* sobre la *teología natural*.

Seguendo al autor, por otra parte, es oportuno reconocer que no ha sido nada neta la frontera de géneros en lo que tiene de real. Los mismos autores a quienes hay que atribuir los primeros escritos explícitos de filosofía de la religión (Kant: *La religión en los límites de la mera razón* - fueron discípulos inmediatos suyos L.H. Jacob e I. Berger, quienes aclimataron el término *Religionsphilosophie*- y Hegel: *Lecciones sobre filosofía de la religión*) tienen en sus obras de filosofía primera (Kant en las "Críticas", Hegel en los escritos sistemáticos) desarrollos filosóficos en los que recurren al concepto de Dios con funciones verdaderamente decisivas. Y, si unimos a esa doble mención la de otro filósofo anterior, D. Hume, cuyos *Diálogos sobre la religión natural* tienen derecho a ser contados como auténtica filosofía de la religión todavía sin el título, también cabe añadir de él que el tema Dios, si bien para ser objeto de negación escéptica, desborda el lugar explícitamente religioso.

Explica el autor que desde una situación cultural como la que la Modernidad heredó de la Cristiandad, la transición sólo puede haber sido paulatina⁷⁹ De hecho, no poco de lo que todavía en nuestro siglo se ha escrito bajo el título de filosofía de la religión tiene gran parecido con lo que en otra línea paralela, más tradicional, se ha seguido escribiendo como teología natural.

Y tampoco cabe excluir en principio que haya una razón de ello más honda que la simple inercia. Las cuestiones más radicales de la filosofía tienen inevitable afinidad con las cuestiones religiosas⁸⁰.

⁷⁹ Gómez Caffarena, José. *Filosofía de la Religión y sus tipos.*, p. 124.

⁸⁰ *Ibidem*.

Para continuar con su intento de tipificación, el autor hace un breve estudio de la filosofía y ciencias de la religión, en la que determina que las ciencias humanas y sociales que hoy acotan de modo específico "lo religioso" como uno de los factores pertinentes para la explicación integral de lo humano. Algo que hoy de verdadero, que cabe ampliar o estrechar, en el esquema evolutivo de Comte puede conducir a pensar que, igual que la religión misma ha debido ir cediendo del puesto central que ocupaba en la cultura - y, concretamente, circunscribiendo la "teología" a saber interno al ámbito creyente, "reflexión de la fe" y no "reina de los saberes", también la filosofía que heredó en un primer momento de la evolución cultural moderna el puesto central antes asignado a la teología, debe progresivamente ir cediendo paso a las ciencias, que en definitiva tendrán la última palabra.

El punto clave está aquí: si el estatuto de la filosofía de la religión en otro tiempo hubiera podido estar en su demarcación y contraste con la teología o con otras disciplinas filosóficas (o modos de concebir la filosofía y su relación con lo religioso), hoy está en su relación con las ciencias de la religión. Y está con cierta connotación de cuestión decisiva, porque pudiera ser que, en un despliegue por fin pleno de ciencias de lo religioso, no quedaría ya lugar para la filosofía de la religión.

Gómez Caffarena supone una "suficiente especificidad de lo religioso" para armar la argumentación a favor de un papel definido para la filosofía de la religión. Con este término designa un ámbito de comportamientos y actitudes humanas suficientemente diverso de otros; y que, por otra parte, se caracteriza por su pretensión de referirse a algo extraño no confundible con aquello a que se refieren las conductas y actitudes más normales - lo que, con las precisiones y matices convenientes, habrá de denominarse *sagrado* -. Este supuesto está en la base de la especificidad que se conceda también a cada una de las ciencias humanas que acote como un sector específico *lo religioso*.

En otras palabras, lo que el autor quiere argumentar puede expresarse así: sobre lo religioso como "objeto material" cada consideración científica concreta destaca un ángulo específico de consideración, el "objeto formal" de cada una.

Y, dado que el intento común de las ciencias humanas y sociales es el investigar los diversos factores que integran la especificidad humana, será siempre lo religioso como factor (tal o cual), lo que constituya el ámbito de investigación⁸¹. Y habrá que llamarse filosófico al ámbito de su planteamiento y del intento de solución - con su éxito o su fracaso -: y esta es la tarea que ha de atribuirse a quien profese "filosofía de la religión".

Las conclusiones a las que se pueden llegar en torno a la propuesta de Gómez Caffarena son, en resumen:

1. Lo más claro sobre lo religioso es la persistente presencia en las más variadas culturas de ciertos comportamientos (ritos, mitos, pautas, morales, etc.) que parecen tener un denominador común: esto es lo que centra la atención de la historiografía y lo que constituye también el objeto material de etnología, psicología y sociología, cuando cada una de ellas destaca una función antropológica de lo religioso como su objeto formal propio.
2. Es fácil entender que, al estudiarlo, deben contar con la intencionalidad que subyace a esos comportamientos; esta intencionalidad es ya algo menos objetivo, que requiere comprensión: podría llamarse "experiencia religiosa", en un uso laxo de término; y de ella vale enunciar que hay que suponerla en un grado excepcional en ciertos personajes y acontecimientos que originan los grandes mitos fundantes de tradición religiosa lingüística. Los fieles de esa tradición, de algún modo reviven las experiencias originantes.

3. Es normal que surjan metalenguajes sobre todo lo dicho anteriormente. Ante todo, uno interior a cada tradición: la teología. Después, el de quienes, desde la existencia humana en cuanto tal, quieren hacerse cargo del hecho que se ha estudiado. Naturalmente, teniendo en cuenta las objeciones científicas, pero preguntando ulteriormente qué es lo nuclear religioso, por qué se da con tanta persistencia, qué revela sobre la condición humana (estas son las preguntas por la "esencia") y qué fiabilidad merece la conciencia religiosa (cuestión de la verdad). Estas son las tareas de la filosofía de la religión.

El autor distingue dos tipos de filosofía de la religión: las de prevalente preocupación religiosa y las de preocupación filosófica. La primera, dice, ha venido cultivándose en los dos últimos tercios de nuestro siglo con el nombre de fenomenología de la religión; sin embargo, es difícil establecer bien su estatuto teórico puesto que sus propios cultivadores han vacilado a la hora de situarlo unas veces entre las "ciencias" y otras del lado de la filosofía. Del ámbito de lo filosófico la aparta la explícita profesión de hacer *epojé* de la verdad y quedar en una descripción de lo religioso. Pero no pueden por menos de ser filosóficas algunas de sus asunciones metodológicas, tomadas, evidentemente, del riguroso intento filosófico de Edmund Husserl.

Y explica Gómez Caffarena: *Y, si algo han buscado explícitamente los "fenomenólogos de la religión" es evitar el "reduccionismo explicativo" en el que les parecían incurrir los científicos y los historiadores que trabajaban con un paradigma antropológico cultural - evolutivo. Han profesado, para ello, un primado de la "comprensión". Y han pedido no sólo el reconocimiento, sino una simpatía metódica para la intencionalidad religiosa*⁸².

⁸¹ *Ibid.*, 126.

⁸² *Ibid.*, p. 129.

Gómez Caffarena piensa que es difícil precisar de modo plenamente satisfactorio un estatuto para la fenomenología de la religión, en ese terreno medio entre ciencia y filosofía en que parece moverse. Para él, lo más satisfactorio es el considerar el trabajo de los fenomenólogos como un primer paso filosófico, que queda a la espera de un complemento, es decir, de una ulterior reflexión crítica en la que se aborde explícitamente la cuestión de la verdad, puesta de entrada en epojé.⁸³

Y precisamente sobre esta cuestión, es decir, cuál es el estatuto de la fenomenología de la religión, versa el trabajo de Juan Marín Velasco titulado "*La fenomenología de la religión en el campo de los saberes sobre el hecho religioso. Status quaestionis.*", en el que intenta describir no sólo qué es la "fenomenología" sino cuál es su objeto de estudio.

Dice Velasco que con el término "hecho religioso" se designa un sector de ese hecho más amplio que se conoce como fenómeno humano. Se trata de un sector importante por la cantidad y variedad de manifestaciones que comprende y de un sector permanente que ha acompañado la evolución del hombre a lo largo de todas sus etapas. En él ha dejado el hombre innumerables testimonios de la conciencia de sí, de las preguntas por su origen y su destino, de la preocupación por su realización. Rasgo permanente de todos estos testimonios es la referencia a un orden de realidad anterior y superior - un *supra* y un *prius* - al orden de las realidades que constituyen en mundo en el que discurre su vida. Este "orden de realidad" al que se refiere Velasco es la forma más genérica de designar el "otro" orden de realidad que se hace presente en todos los fenómenos religiosos.

La conexión de este sector del fenómeno humano con el hombre mismo, su conciencia y su destino, dice Velasco, explica que el hombre, a quien en definitiva nada humano le es ajeno, lo haya hecho objeto de su reflexión más o menos expresa.

Por eso el lenguaje del hombre, los símbolos, los mitos, las acciones simbólicas, las manifestaciones de lo que hoy se ha dado en llamar mundo estético, las relaciones con sus semejantes, el recuerdo de sus antepasados, las primeras expresiones escritas de su pensamiento, están ligadas con ese sector religioso del fenómeno humano y constituyen al mismo tiempo sus primeras manifestaciones y los primeros testimonios de su esfuerzo por hacerse cargo del mismo.⁸⁴

Juan Martín Velasco dice algo fundamental y que encuadra perfectamente con la intención de este trabajo de tesis, *para saber qué pensaba el hombre sobre su religión no tenemos a lo largo de todas esas etapas de la historia otros medios que sus oraciones, sus ritos, sus relatos, sus mitos, sus himnos y la balbuciente teología contenida en todas estas manifestaciones de la vida religiosa*. Lo fundamental de esta consideración es que confirma, de una manera u otra, la hipótesis que formulé líneas más arriba; esto es, que es en la religión donde podemos detectar de manera amplia y un poco más clara la respuesta a qué es el hombre. Pero dejaré esto un poco de lado para continuar con lo propuesto por Velasco, con la consigna de retomarlo más adelante.

Siguiendo al autor, éste propone una nueva "ciencia" o forma de estudio del fenómeno religioso, esto es, la fenomenología. Sin embargo, hay que delimitar bien su campo de estudio y a esto dedica su trabajo. Generalmente se propone la obra de Chantepié de la Saussaye como primera cristalización de estas preocupaciones, y primera manifestación de la fenomenología de la religión como nueva rama en la ciencia de las religiones. El nuevo saber es el resultado de la confluencia de dos corrientes importantes del mundo cultural del momento.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ Velasco, Juan Martín, *La fenomenología de la religión y sus tipos en el campo de los saberes sobre el hecho religioso*. *Status quaestionis*., p.14.

La primera está constituida por los resultados de la reciente historia de las religiones enriquecida por los hallazgos de la filología, la arqueología y la etnología. La segunda, por las reflexiones epistemológicas de la filosofía desde Kant y Hegel en relación con el conocimiento de los fenómenos, los logros de la metodología de las ciencias y, más tarde, el esfuerzo por una nueva fundamentación de los saberes que llevó al cabo Edmund Husserl con el nombre de "fenomenología". *Nadie que estudie desapasionadamente la historia de los estudios del fenómeno religioso a lo largo del último siglo dejará de reconocer que el cultivo de la fenomenología de la religión ha hecho avanzar considerablemente el conocimiento del hecho religioso, y ha contribuido al desarrollo de otros saberes como la antropología, la psicología, la filosofía, la teología, y ha hecho aportaciones considerables a la cultura de nuestro siglo.*⁸⁵

A esta fenomenología de la religión, Velasco la divide en tres grandes corrientes para determinar el camino que ha tomado en su afán de distinguirse de las demás ciencias: la primera estudia la religión con el método fenomenológico tal como lo elabora Husserl y llega al descubrimiento de "lo eterno en el hombre", a la explicación y la fundamentación de la dimensión religiosa de la persona y, en definitiva, a una antropología religiosa. Como sus principales representantes mencionan a Edith Stein y a Paul Ricoeur.

La segunda corriente, a la que se atribuye más propiamente el nombre de fenomenología de la religión, surge de la aplicación a los datos de la historia de las religiones de algunos aspectos del método fenomenológico - interpretados de forma más o menos estricta según los casos -, sobretudo la preocupación por la captación de la esencia o estructura de la religión por medio de sus manifestaciones históricas y la comprensión del significado que se hace presente en todas ellas en virtud de la peculiar intención de la conciencia que se ejerce en el mundo de lo sagrado al que todas ellas pertenecen. Representantes importantes de esta segunda corriente son Rudolph Otto y Mircea Eliade.

La tercera corriente está constituida por historiadores de la religión que prolongan los resultados de su investigación histórica hacia conclusiones de carácter sistemático que permitan organizar los fenómenos, elaborar los tipos más importantes en los que se agrupan y proponer categorías para el estudio de los elementos comunes que ponen de relieve la comparación de los datos de la historia. A esta corriente pertenecen autores como Raffaele Pettazzoni y Karl Rudolf.

La fenomenología de la religión, a decir de Juan Martín Velasco, ha aportado una luz considerable para el mejor conocimiento de ese fenómeno religioso cuyas formas, manifestaciones y aspectos concretos estudian la historia de las religiones, la sociología y la psicología como ciencias ya consolidadas, y la geografía y ecología de la religión como ciencias más recientes. Gracias, sobre todo, a la fenomenología de la religión, los estudiosos del hecho religioso se han hecho sensibles a ese carácter peculiar que les viene de pertenecer al mundo de lo sagrado; han tomado conciencia de la presencia de algo al mismo tiempo superior al hombre y presente en su vida como rasgo distintivo de todos los hechos catalogados como religiosos, por más diferentes que sean las formas concretas de representárselo; va haciéndose luz sobre lo propio de la experiencia religiosa de la humanidad como núcleo de todos los sistemas religiosos; se va organizando el aparentemente abigarrado mundo de las mediaciones de todo tipo en que se expresa la relación del hombre con el Misterio que envuelve su vida.

Para terminar con este pequeño resumen sobre la propuesta de Martín Velasco, hablaré de lo que él señala como las influencias más importantes que la fenomenología de la religión ha tenido en su desarrollo. Estas influencias son: la tradición hermenéutica, la corriente hierológica y la filosofía husserliana.

³³ *Ibid.*, p. 17.

La tradición hermenéutica contiene muchos elementos que la distinguen de las otras dos, pero los más importantes son: el reconocimiento de la religión como campo específico e irreductible, especie de provincia especial del alma humana, en reacción contra las reducciones ilustradas de la religión a doctrina o a ética. La definición de la religión como sentimiento y gusto del infinito aunque se trata de un sentimiento dotado de alcance cognoscitivo. La referencia a la absoluta dependencia en relación con el infinito como objeto de ese sentimiento.

La segunda corriente, la hierológica, comprende las diferentes consideraciones de lo sagrado. La categoría para captar y expresar lo peculiar de la religión es precisamente lo sagrado, pues constituye el centro de la religión. *Sagrado es la palabra clave en religión; es incluso más importante que la noción de Dios. Una religión puede realmente existir sin una concepción precisa de la divinidad pero no existe ninguna religión real sin la distinción entre sagrado y profano*⁸⁶.

La tercera corriente de pensamiento que vino a influenciar el estudio de la religión es la fenomenología filosófica de Husserl. Y aunque se emplean los términos acuñados por Husserl ("*intuición de la esencia*" o "*reducción eidética*", por ejemplo), ninguno de los autores "clásicos" aspira a una gran precisión y un gran rigor "técnico" en el empleo de estos términos. Así, ninguno ha tomado partido en las discusiones de los intérpretes y fenomenólogos sobre el sentido preciso de cada uno de ellos en la vasta y compleja obra husserliana.

Más aún, extraña la escasa referencia de esos autores a la obra misma de Husserl a la hora de utilizar los términos puestos en circulación por él. Por otra parte, los historiadores del movimiento fenomenológico surgido de Husserl apenas tienen en cuenta la obra de los fenomenólogos de la religión. De ahí que esta corriente antes descrita, ha sido más cultivada con el nombre de *ciencia descriptiva de la religión*.

⁸⁶ *Ibid.*, p.29

Creo que con lo apuntado hasta ahora se cumple el objetivo planteado al principio de este tercer capítulo, esto es, una revisión generalizada de las propuestas más interesantes que han surgido en torno a la religión en la última mitad de este siglo. Cabe hacer ahora el hilván entre lo apuntado por Santo Tomás de Aquino en el siglo XIII y lo propuesto por estos dos autores contemporáneos. Todo con el fin de demostrar por qué la religión es un tema por lo demás actual y de importante preocupación filosófica.

CONCLUSIONES

Creo que son varias las conclusiones a las que se puede llegar, de tal suerte que trataré de exponerlas en orden:

Después de examinar los escritos tomasianos en torno a la virtud de la Religión y de hacerlo a la par de los últimos escritos sobre la Fenomenología de la Religión, me queda claro que Tomás de Aquino es el primer filósofo preocupado por el "fenómeno religioso". Dicho en otros términos, es el primer *fenomenólogo* de la Religión. Claro que esta designación no es del todo exacta, dado que en el siglo XIII ni siquiera existía la palabra, mucho menos dicha corriente, pero el análisis del Aquinate toca exactamente todos los puntos que Gómez Caffarena y Martín Velasco proponen en sus escritos, a saber, la certeza sobre la existencia de un *prius* y un *ultra* (un "antes" y un "arriba") sin el cual no existiría el acto esencial de la religión: la *devoción*.

Me explico: es esta certeza sobre la existencia de "algo" *antes* y *arriba* del hombre, lo que lo ha llevado a la creación de los métodos religiosos (comúnmente denominados *religiones*): una vez aceptada esta existencia, para Tomás queda claro que es necesario rendirle tributo (la *devotio*), intentando pagar así la deuda creatural (el hecho de haber sido creado brindándole todo sin esperar nada a cambio) De ahí que la Religión sea, ante todo, una virtud.

Todo hombre que se precie de ser virtuoso ha de ser religioso. Es decir, el hombre virtuoso debe ser honesto, que salde sus deudas. Y la primera deuda que se adquiere es para con Dios (el *debitum*); el único medio para pagar esta deuda (que por otro lado, es imposible de pagar, dadas la grandeza divina y la pequeñez humana) es, precisamente la Religión. De tal modo que, para Tomás de Aquino, la Religión es a la vez,

un instrumento y una virtud. Porque no se trata sólo de seguir al pie de la letra los preceptos establecidos por la religión que se haya elegido, sino de saberse deudor y estar obligado a pagar. Dichos preceptos no tendrían significación alguna si no llevan implícito el sentimiento religioso, la fe diríamos, la confianza -ciega- en ese *prius* y *ultra*.

Sin embargo, es fácil confundirse. Por eso, Tomás revisa los pecados contra la virtud de la Religión, los vicios en los que se puede caer si no se tiene presente el *ordo ad Deum*. No por el hecho de cumplir con tal o cual religión (religiosidad como método), se es ya virtuoso. Y el mundo moderno no ofrece demasiadas facilidades para no olvidarse del *debitum*.

Por otro lado, siguiendo a Martín Velasco, es evidente que para Tomás lo *santo* y lo *sagrado* se funden en uno mismo. Es eso "otro" que no se puede definir, pero que produce una *fascinación* (como quería Rudolf Otto) que lleva a rendirle culto. Es cierto que pueden existir religiones sin una concepción clara acerca de la divinidad o con diversas divinidades, cada una con un papel bien delineado en la estructura cósmica (Grecia, Egipto y los Mayas ya han dado cuenta de esto último), pero no existe ninguna sin una concepción más o menos clara sobre lo *sagrado*. Sin embargo, para Tomás de Aquino esta prevalencia de lo *sagrado* se da justamente en la noción de *santo*. *Sagrado* es, para el Aquinate, aquello que "toca" la divinidad; el poder divino de la creación, por ejemplo, es *sagrado* justamente por ser exclusivo de lo *santo*, de Dios, al igual que el saber sobre el futuro y el poder de cambiarlo. De ahí que Tomás llame pecados a todos aquellos medios que lleven a intentar trastocar esos poderes (y la clonación es un buen ejemplo de esto) Y de ahí también que "condene" lo que él llama *vicios contra la Religión*, aquellas prácticas que "ensucian" la práctica virtuosa.

Este tema es interesante: en la actualidad hemos sido testigos de la llamada "guerra santa" o *jihad* de los musulmanes. Tomando en cuenta los apuntes tomasianos es claro que dicho término no podría existir. No se puede considerar "santo" a aquello que va encarrilado a destruir lo que se considera creación divina. Por otro lado, es importante aclarar que la *jihad* no es, de ninguna manera, una "guerra santa" (y mucho menos en contra de los EE.UU.), sino una "revolución" o renovación. Por lo que es imposible identificar una cosa con la otra: el poder de dar la vida o de quitarla sólo le pertenece a Dios. La idolatría, entonces, es quizás el pecado más grave contra la virtud de la Religión, desvía, envicia, destruye, desvirtúa, envilece.

Ahora bien, creo importante hablar sobre el papel de la fe en la Religión. Y éste se presenta de forma imprescindible: sin fe la Religión (como método o virtud) no sería más que un *costal de huesos rotos*, de gestos sin una significación. Vale más una fe sin religión, que una religión sin fe, diría Santo Tomás. La fe es la que establece la relación entre lo santo, lo sagrado y el hombre. Un determinado objeto puede tener una *sacralización*, aquello que lo separe de lo común para ascenderlo al *prius* y al *ultra*, y así santificarlo. Pero si no existe una creencia en él, una *fe*, entonces no existe significación religiosa, no existe relación con el hombre y de éste para con Dios. Es la fe la que "mueve" al hombre a conseguir su fin último, que para Tomás es el Bien y para Aristóteles, la felicidad.

Y es justo aquí donde Tomás de Aquino sitúa el *Tratado de la Religión*: es esta virtud la que ayuda al hombre a llegar a su fin –el Bien–. Cabe señalar que este fin es el que Tomás llama *fin por razón del término o último* al que se orientan todas las otras finalidades y no admite ningún otro fin superior en ninguna clase de bienes⁹⁷.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

La única manera de acceder a él es *por libre elección*, que es propio de los seres racionales, que son dueños de sus propios actos, entre ellos, la Religión. Nadie elige, por otro lado, el mal: se elige el bien *por razón de su apetibilidad* y es honesto y deleitable al mismo tiempo. Honesto porque se busca y apetece por él mismo, por su propia e intrínseca bondad, es siempre verdadero y realmente conveniente a la naturaleza racional; y es deleitable porque causa placer en el apetito del que lo goza, es un medio para la práctica del bien honesto. Por eso la Religión es una virtud, que *dignifica* al hombre y, al mismo tiempo, lo ayuda a conseguir su *fin último*.

Y es una virtud que *potencializa* a la Justicia, al ser la única manera que tiene el hombre para saldar el *debitum*. Justicia es *darle a cada quién lo que merece* y el primero en merecerlo es Dios. La Religión permite al hombre hacerse honesto, justo. ¿Podemos admirar, en este sentido, la idea de "*Justicia infinita*" del Presidente George W. Bush?. Yo no lo creo. Y no lo creo porque la religión define al hombre, el cómo se vea, cómo se practique, delimita lo que ese hombre puede ser. Ya se vio que para ser honesto primero se debe ser religioso. Por otro lado, no es posible amar al Dios que no se ve, si no se ama antes al hombre que sí se ve. ¿Qué clase de hombre puede ser aquel que destruye al hombre, que intenta equipararse con Dios al usurpar el poder que le pertenece, y que al mismo tiempo, dice hacerlo en nombre de la Justicia?.

Creo que con esto queda suficientemente demostrado por qué afirmo que Tomás de Aquino es el primer *fenomenólogo* de la Religión, al abordar uno de los temas que más han preocupado al hombre desde sus inicios, pues es ahí donde encontramos una definición –que no la única– de lo que es el hombre. La Religión define la *idiosincrasia* de un pueblo, su cosmología, su psicología y antropología, cómo está ordenada su economía (en su sentido más amplio); y no sólo de un pueblo, si no del hombre mismo, cómo organiza su vida, qué fin persigue, qué clase de hombre es. Y es ahí, en la Religión donde hay que buscar las respuestas.

⁸⁷ Cfr. p. 13 de este mismo trabajo.

BIBLIOGRAFÍA

1. Abbagnano, Nicolás. *Historia de la Filosofía*. Trad. Juan Estelrich. Barcelona, Montaner y Simón S. A., 1956.
2. AA. VV. *Diccionario de Teología moral*. Madrid, Paulinas, 1974.
3. Berthier, Paul J. J. *Tabulae synopticae totius Summae Theologiae. S. Thomae Aquinatis*. Washington, D. C., Philosophical Journal, 1996.
4. Beuchot, Mauricio. *Los principios de la filosofía social de Santo Tomás*. México, IMDOSOC, 1989.
5. Chenu, Marie-D. *¿Es ciencia la Teología?*. Andorra, ed. Casal I Vall, 1959.
6. Fernández Rodríguez, Pedro. *Tratado de la Religión. Introducción a las cuestiones 80-100*. Barcelona, 1976.
7. Fierro, Alfredo. *Filosofía y Ciencias de la Religión*, en *Estudiar la Religión. Materiales para una Filosofía de la Religión III*. Madrid, CSIC-Anthropos, 1991.
8. García López, Jesús. *Tomás de Aquino, maestro del orden*. Madrid, ed. Cíncel Kapelus, 1989.
9. Gómez Caffarena, José. *Filosofía de la Religión y sus tipos*. Madrid, CSIC-Anthropos, 1991.
10. Grabmann, Martin. *Historia de la Teología católica*. Madrid, Espasa-Calpe, 1940.

11. Hirschberger, Johannes. *Historia de la Filosofía*. Barcelona, ed. Herder, 1954.
12. Hörmann, Karl. *Diccionario de moral cristiana*. Barcelona, ed. Herder, 1975.
13. Mennessier, Albert. *La virtud de la Religión en Iniciación teológica*. Barcelona, ed. Herder, 1976.
14. Pacomio, Luis. *Diccionario teológico interdisciplinario*. Salamanca, Sígueme, 1982.
15. Pannenberg, Wolfhart. *Antropología en perspectiva teológica*. Salamanca, Sígueme, 1993.
16. Ponferrada, Gustavo Eloy. *Introducción al tomismo*. Buenos Aires, EUDEBA, 1970.
17. Reale, Giovanni. *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Barcelona, ed. Herder, 1988.
18. Sánchez, Manuel. *¿Dónde situar el tratado de la virtud de la Religión?* en *Angelicum*, no. 36, 1959.
19. —————. *El primado de la religión en la jerarquía de las virtudes morales en Studium*, no. 3, 1963.
20. Santo Tomás de Aquino. *Comentario al Libro de las Sentencias de Pedro Lombardo*. Madrid, BAC, 1992.

21. ----- *Escritos políticos*. Selección e introducción por Alessandro Passerin. Adaptación al español por Carlos Folache. Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1962.
22. ----- *La Justicia. Comentarios al libro V de la Ética a Nicómaco de Aristóteles*. Trad. y notas por Benito Raffo M. Buenos Aires, ed. Sn. Ignacio, 1946.
23. ----- *Suma contra Gentiles*. Madrid, BAC, 1995.
24. ----- *Suma Teológica*. Madrid, BAC, 1995.
25. Van Steenberghen, Fernand. *El Tomismo*. México, CONACULTA, 1996.
26. Velasco, Juan Martín. *La fenomenología de la Religión en el campo de los saberes sobre el hecho religioso*. Status Quaestionis. Madrid, CSIC-Anthropos, 1995.
27. Vilanova, Evangelista. *Para comprender la Teología*. Estella Navarra, ed. Verbo Divino, 1992.