

Revista Sarance N° 25

Comité Editorial:

Plutarco Cisneros Andrade
Marcelo Valdospinos Rubio
Susana Cordero de Espinosa
Hernán Jaramillo Cisneros
Elena Francés Herrero

Director: Fermín H. Sandoval

Publicación del Instituto Otavaleño de
Antropología y la Universidad de Otavalo
Casilla: 10 - 02 - 06
Otavalo - Ecuador
universidadotavalo@yahoo.com

Revista Sarance N° 25

Elaboración: Centro de Investigaciones Interinstitucionales IOA – UO.

ISBN-

Impresión: IOA – UO

universidadotavalo@yahoo.com

Casilla de Correo: 10 – 02 – 19

Avenida de Los Sarances s/n

Otavalo – Ecuador

©IOA - UO

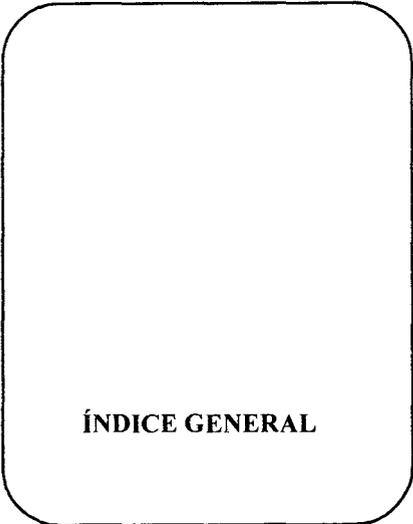
Diseño portada: Fermín H.Sandoval.

Instituto Otavaleño de Antropología – Universidad de Otavalo

Primera edición. Otavalo - 2006

REVISTA SARANCE N° 25

- La religión como virtud y sus relaciones en el pensamiento moral de Tomás de Aquino. Fernán H. Sandoval
- Otavalo en el siglo XVI. Fernando Jurado Noboa.
- La interculturalidad desde la perspectiva del desarrollo social y cultural. Luis De la Torre.
- Implicaciones socio-culturales de las migraciones indígenas en el norte del Ecuador. Magdalena Śniadecka-Kotarska.
- Aproximación a la economía otavaleña y su impacto cultural. Oscar Rosero de la Rosa.
- Concepciones mestizas del indígena urbano en Otavalo. Esben Leifsen.
- Desde Otavalo, como homenaje a la ciudad de San Miguel de Ibarra, en el cuarto centenario de su fundación. Susana Cordero de Espinosa.
- Cuadragésimo Aniversario del IOA. Fernando Tinajero.
- Ecuador: La cultura del cine y el nacimiento de una industria. José Rafael Zambrano Brito.
- Parámetros para la publicación.



ÍNDICE GENERAL

9.- Presentación

13.- La religión como virtud y sus relaciones en el pensamiento moral de Tomás de Aquino. Fermín H. Sandoval.

51.- Otavalo en el siglo XVI. Fernando Jurado Noboa.

62.- La interculturalidad desde la perspectiva del desarrollo social y cultural. Luis de la Torre.

88.- Implicaciones socio-culturales de las migraciones indígenas en el norte del Ecuador. Magdalena Śniadecka-Kotarska.

103.- Aproximación a la economía otavaleña y su impacto cultural. Oscar Rosero de la Rosa.

- 108.- Concepciones mestizas del indígena urbano en Otavalo. Esben Leifsen.
- 134.- Desde Otavalo, como homenaje a la ciudad de San Miguel de Ibarra, en el cuarto centenario de su fundación. Susana Cordero de Espinosa.
- 146.- Cuadragésimo Aniversario del IOA. Fernando Tinajero V.
- 151.- Ecuador: la cultura del cine y el nacimiento de una industria. José Rafael Zambrano Brito.
- 155.- Parámetros para la publicación.

**LA RELIGIÓN COMO
VIRTUD Y SUS RELACIONES
EN EL PENSAMIENTO
MORAL DE TOMÁS DE
AQUINO**

Fermín H. Sandoval
Instituto Otavaleño de Antropología

El tema de la virtud de la religión tiene especial vigencia en los últimos años; ciertamente, se puede afirmar que en el trascurso de la historia no ha sido descuidado, pues se encuentran con facilidad constantes y abundantes referencias; pero, en mi opinión, debido al debate de la especificidad de la moral cristiana, se acentúa la consideración religiosa del ser humano y por ende de la virtud de la religión, que facilita la práctica concreta de la relación del hombre con Dios.

La enseñanza de santo Tomás de Aquino, recomendada con insistencia por el Magisterio de la Iglesia¹, tiene la urgente necesidad de ser considerada en

las diversas perspectivas que permitan avanzar en moral. Este motivo fundamenta el presente intento por fijar la atención en la virtud de la religión, con especial matiz en la relación de la misma con las demás virtudes.

El empeño se inicia en el oportuno acercamiento a las ediciones críticas de las obras de santo Tomás de Aquino, particularmente, y en función del manejo digital, al *CORPUS THOMISTICUM*², que recoge a la edición crítica *Leonina*.

El trabajo fue delimitado en la consulta de los vocablos en el *Index Thomisticus*, para de esta manera atender a los lugares donde el Aquinate trata de la virtud de la religión. Posteriormente, cada texto fue considerado en su correspondiente contexto, ya sea dentro de la misma obra, ya sea con relación al pensamiento global; sin olvidar la existencia histórica³ de su autor, pues la vida es una herencia⁴ y está marcada por los dones, aceptados o no, de Dios.

El presente trabajo expone los primeros resultados del estudio encaminado a profundizar en la relación de la virtud de la religión con las demás virtudes en Santo Tomás de Aquino y pende de los conceptos imbricados entre sí que, en mi opinión, vertebran la síntesis del Aquinate: orden, perfección y jerarquía.

El trabajo se divide en tres capítulos. El primero está dedicado a proponer un acercamiento a la virtud de la religión; en el segundo se aproxima a la relación de la virtud de la religión con las virtudes teologales; y en el tercero se intenta reconocer las relaciones de la religión con las virtudes cardinales. El desarrollo de los capítulos se encuentra enmarcado en el planteamiento de exposición de la *Summa Theologiae*, donde Tomás de Aquino estudia primeramente las virtudes teologales y en segundo lugar las virtudes cardinales.

CONTENIDO

Abreviaturas

Introducción

La virtud de la religión

Los actos interiores de la virtud de la religión

Los actos exteriores de la virtud de la religión

Los sacramentos y la virtud de la religión

La virtud de la religión y el pecado

La Virtud de la Religión y las Virtudes Teologales

Virtud de la Religión y Virtud de la Fe

Virtud de la Religión y Virtud de la Esperanza

Virtud de la Religión y Virtud de la Caridad

La Virtud de la Religión y las Virtudes Morales.

Virtud de la Religión y Virtud de la Prudencia

Virtud de la Religión y Virtud de la Justicia

Virtud de la Religión y Virtud de la Fortaleza

Virtud de la Religión y Virtud de la Templanza

Conclusiones

Bibliografía

Obras de Santo Tomás

Estudios

ABREVIATURAS

S. Th. Summa Theologiae
SCG Summa Contra Gentiles
Super Sent Scriptum super libros Sententiarum
C. D. Rth. Contra Doctrinam Retrahentium a Religione
C. I. Contra Impugnantes Dei Cultum et Religionem
Super Col. Super Epistolam ad Colossenses Lectura
Super Eph. Super Epistolam ad Ephesios Lectura
Super Gal. Super Epistolam ad Galatas Lectura
Super Tes. Super Primam Epistolam ad Thesalonicenses Lectura
Super I Tim. Super Primam Epistolam ad Timotheum Lectura
Super Tit. Super Epistolam ad Titum Lectura
Super Johannis Super Evangelium Johannis Lectura
Super De Trinitate Expositio super librum Boethii de Trinitate
Sententia Ethic. Sententia Libri Ethicorum.
Catena in Io. Catena Aurea.
AAS Acta Apostolicae Sedis
C.I.C. Codex Iure Canonici
O. T. Decreto Optatum Totius
VS Veristatis Splendor
Enc. Encíclica.

LA VIRTUD DE LA RELIGIÓN

La religión, dice Tomás de Aquino, «es la virtud por medio de la cual se ofrece algo para el servicio y culto a Dios. Por ello se llaman religiosos por antonomasia aquellos que se entregan totalmente al servicio divino, ofreciéndose como holocausto a Dios»⁵.

La materia de la virtud de la religión, según el texto citado, son los actos por los cuales el hombre «entrega algo para el servicio y culto a Dios».

Así, los actos de la religión tienen como finalidad «el servicio y el culto a Dios». El servicio⁶ es la sujeción del hombre⁷ a Dios y el culto⁸ es la consideración de la excelencia de Dios por parte del hombre.

La religión, por lo tanto, implica una relación del hombre con Dios. Esta relación es observable en los actos externos y a esta observación responde la definición de religión que utiliza Tomás de Aquino: «La religión, como dice Tulio, honra con solicitud, ritos sagrados y culto a cierta naturaleza de orden superior, que llaman divinidad»⁹.

Mas, la virtud de la religión abarca no solo los actos rituales, como enseña el concepto de Cicerón, sino, como expone Tomás de Aquino, además de los

actos elícitos, que refieren al culto, le pertenecen los actos que son imperados por la virtud de religión en las demás virtudes¹⁰.

Los actos de la virtud de la religión tiene como sujeto el apetito intelectual¹¹, pues la voluntad humana puede desear a Dios (el Bien). La potencia apetitiva es capaz de desear incluso aquello que le es superior¹². El deseo de Dios es un acto especial de la voluntad y con relación a este acto apetitivo, la voluntad mueve al entendimiento y a las demás potencias¹³.

El culto y el servicio a Dios implican a la totalidad del ser humano, alma y cuerpo, que los actos de la virtud de la religión manifiestan en su dinámica. Por ello los principales y esenciales actos de la virtud de la religión son los actos interiores, la devoción y oración, y en referencia a ellos, los actos exteriores, secundarios y subordinados¹⁴, que son los actos de adoración, de sacrificio exterior y comprende también, aquellos actos por lo que se hace uso de las cosas divinas¹⁵ (sacramentos¹⁶).

El acento en los actos interiores¹⁷ concuerda con la organización jerárquica de orden de santo Tomás, donde lo superior perfecciona lo inferior.

Los actos interiores de la virtud de la religión

Los actos interiores perfeccionan la mente, permiten que el hombre se entregue al culto y al servicio a Dios¹⁸, es decir, que la mente se disponga a unirse con lo superior y consiga su propia perfección. Santo Tomás señala como actos interiores¹⁹ la devoción²⁰ y la oración. La devoción implica la razón práctica²¹, mientras que la oración inmiscuye a la razón especulativa²².

La devoción es el acto especial de la voluntad con el cual el hombre «se entrega» con prontitud al servicio y al culto de Dios²³, «que es el fin último, de aquí se deduce que ella impone el modo a los actos humanos, ya se trate de los de la propia voluntad acerca de los medios para conseguir el fin, ya de las demás potencias que obran movidas por la voluntad»²⁴.

La devoción requiere dos causas, una extrínseca y otra intrínseca. La «causa extrínseca y principal es Dios»²⁵. La causa intrínseca -por parte del hombre- es la «meditación o contemplación»²⁶.

La oración es la expresión y la intérprete de la devoción²⁷, por eso es llamada como «la razón que se expresa en palabras»²⁸, concretamente como «la súplica a Dios para lograr lo perfecto»²⁹. En la oración «el hombre hace entrega

de su mente a Dios, sometiéndose por reverencia y, en cierta manera, poniéndola delante de sus ojos»³⁰.

La oración está orientada, por ser súplica, al diálogo. Los actos de la virtud de la religión son la respuesta del hombre a un Dios que habla primero. El diálogo que pretende la oración esta exigido por el amor de dos maneras. La primera por el fin que se implora, que es la perfección propia, esto es alcanzar su fin último, que es Dios. Y la segunda por la dignidad de quien pide³¹.

La oración establece una relación entre el hombre y Dios condicionada por la dinámica del afecto, como en cualquier amistad³².

Los actos exteriores de la virtud de la religión

Los actos exteriores de la virtud de la religión son dependientes de los actos interiores de la misma virtud, se puede decir, que son la concreción material de lo interior, por esa razón se los considera secundarios. Mas, la importancia³³ de los actos exteriores reside en que llevan al hombre de lo sensible a lo inteligible³⁴, por este motivo los actos exteriores son medios que disponen a la perfección humana, esto debido a la unidad sustancial del ser humano.

Los actos externos de la virtud de la religión son los actos de adoración, de sacrificios y por los cuales se hace uso de las cosas divinas³⁵.

- Los actos de adoración testifican la reverencia a Dios³⁶.

- Los actos de ofrenda de sacrificios pertenecen al derecho natural³⁷. La obligatoriedad del sacrificio exterior depende de la prescripción de la ley, y por lo tanto, debe ser promulgada por la autoridad. Las prescripciones de la ley incluyen: oblacones y primicias, los diezmos, el voto y el juramento

- Santo Tomás al ocuparse de la tercera clases de actos exteriores de la virtud de la religión dice: «los actos exteriores de latría por los que los hombres usan algo divino, ya sea un sacramento, ya el mismo nombre de Dios. Pero del uso que hacen de los sacramentos nos ocuparemos en la tercera parte de esta obra»³⁸. Así, Tomás de Aquino anuncia un posterior desarrollo de los sacramentos en la *Tercera Parte*³⁹ de la *Suma de Teología*, mientras, prosigue con el tratamiento en la *Segunda Parte* de los actos por los cuales los hombres hacen empleo del nombre de Dios como son: el juramento, el conjuro y la alabanza⁴⁰.

Los sacramentos y la virtud de la religión

Los sacramentos son «signos rememorativos de la pasión de Cristo»⁴¹ por los cuales el hombre participa del «sacrificio en la cruz, acto de culto por excelencia».

El alma, donde se produce el efecto sacramental, recibe una marca por la acción de Dios⁴², que permite la realización del culto divino⁴³. Esta acción dispone para la ejecución de los actos propios de la virtud de la religión por medio de las potencias del alma⁴⁴. Porque el alma es perfeccionada y curada del pecado precisamente por los sacramentos, en función del culto⁴⁵, que compromete integralmente la existencia humana.

Los sacramentos, actos de la virtud de la religión, no son solamente manifestación externa del culto interno sino que proveen y restauran el orden de las virtudes por la fuerza del Espíritu Santo, que mueve hacia la vida eterna. Al hacer al hombre partícipe de la naturaleza divina, le hace hijo de Dios por adopción y, en consecuencia, heredero⁴⁶ del Padre, de quien por «Cristo Cabeza fluye a todos sus miembros la plenitud de gracia y virtud»⁴⁷, que se entregan por los sacramentos.

La virtud de la religión se identifica con la santidad, pues, el fin de la religión es purificar la mente para que ascienda a Dios⁴⁸. La denominación de la virtud de la religión como piedad⁴⁹ tiene como referencia el hecho de que por la virtud de la religión los hombres «rendimos sumisión a Dios como Padre bajo la moción del Espíritu Santo»⁵⁰.

El don de piedad es la perfección de la virtud de la religión, pues libera del temor e impulsa al servicio filial, libre, por saberse y percibirse —con fuerza— el ser amado⁵¹. La vida de cada hombre es condicionada por la realidad de tener como Padre a Dios; la relación filial implica configurar de su existencia de acuerdo a la ser hijo de Dios: «*Pues sí yo soy vuestro Padre, ¿dónde está la honra que me corresponde?* Por eso el nombre de piedad dirijase al culto de Dios, como dice San Agustín. De donde eusebeia es lo mismo que piedad.»⁵²

La virtud de la religión se refiere a Dios como Padre⁵³, fruto del don de piedad⁵⁴; así, por medio de las virtudes teológicas, la virtud de la religión capacita al hombre a ofrecer el sacrificio adecuado a Dios⁵⁵, en el marco de los mandamientos, que indican, a su vez, el horizonte de la Caridad⁵⁶.

La virtud de la religión esta en íntima

relación con los tres primeros mandamientos del Decálogo, que versan sobre los actos ilícitos, mientras los demás preceptos refieren a los actos imperados por la virtud de la religión.

Santo Tomás relaciona la virtud de la religión con las bienaventuranzas de dos modos: el primero en razón del orden, a la virtud de la religión le corresponden las bienaventuranzas de los pobres de espíritu y a los mansos de corazón, y a estas bienaventuranzas se relacionan los dones de temor y de piedad. El segundo modo, en razón de la naturaleza, a la virtud de la religión le corresponden la bienaventuranza de quienes tienen hambre y sed de justicia y a la bienaventuranza de los misericordiosos, que se relacionan con el don de la piedad, aunque la mansedumbre coincidiría con la piedad⁵⁷.

La virtud de la religión restablece el orden entre el hombre y Dios, e implica lo característico del ser humano, lo que permiten definirlo dentro de las sustancias espirituales, esto es el intelecto⁵⁸, que lo especifica entre los animales, y puede por ello relacionarse de modo distinto a las sustancias que no son espirituales, esto es por medio del conocimiento y el amor, que compromete a todo el hombre⁵⁹.

Santo Tomás trata la religión desde la perspectiva de «dos órdenes: por vía de

generación y de materia, donde lo imperfecto procede de lo perfecto. El otro es el orden de la perfección y según lo perfecto por naturaleza es anterior a lo imperfecto»⁶⁰. En mi opinión, el orden por naturaleza es introducido por la Creación (*Exitus*) y por la Redención (*Reditus*)⁶¹, que constituyen un don perfecto y se ofrecen al hombre para su realización en el tiempo, de aquí el segundo orden, llamado de generación y materia, que refiere a la consecución de lo perfecto en el tiempo desde lo imperfecto.

El orden es la referencia a un principio⁶², pero se puede hablar de orden porque existe una razón que refiere una cosa con otra de acuerdo con un principio. Santo Tomás enseña que la razón es principio de orden⁶³, porque, igualmente enseña el Aquinate, que la razón tiene dos fines, con relación al orden: por una parte comprenderlo (razón especulativa) y por otra causarlo (razón práctica). Este último fin, esto es causar un orden, lo realiza de dos maneras: imperando por sí misma o aplicando para que se realice por otros⁶⁴.

El orden es la perfección propia del ser. La perfección, a la vez, se relaciona con la subordinación jerárquica⁶⁵, pues lo inferior se perfecciona en lo superior, o mejor dicho, lo superior perfecciona lo inferior. El servicio o la subordina-

ción del hombre a Dios se realiza por la virtud de la religión. Esta relación perfecciona⁶⁶ al hombre en su unidad personal (alma-cuerpo). La perfección de la virtud de la religión es lograda en los actos, los cuales restablecen el orden entre el hombre y Dios.

La virtud de la religión, por sus actos, cualifica⁶⁷ la existencia humana, porque a la virtud de la religión «pertenecen no solo la oblación de sacrificios y otras cosas propias de la religión, sino que los actos de todas las virtudes se convierten en actos de religión en cuanto dicen una relación al servicio y honor de Dios»⁶⁸; y constituye «regla de vida»⁶⁹.

La existencia humana de la caridad es perfecta en el orden natural, porque procede de Dios, y es introducida en el tiempo por Jesucristo⁷⁰ (sumo y eterno sacerdote). Esta existencia la recibe cada hombre por los sacramentos, con la dinámica propiamente sacramental que permite entrar en lo invisible partiendo de lo visible. La introducción en el tiempo de esta existencia de caridad supone un orden de generación que tiene como fin la perfección propia del ser humano.

Acorde con el orden natural y el orden de generación o material, en mi opinión, se pueden extraer dos formas de

relación del hombre con Dios: la primera es aquella que se puede llamar natural, aunque en un primer momento disponga de unas peculiaridades «preternaturales», que desaparecerán juntamente con la armonía primigenia por el pecado original⁷¹, y que en un segundo momento será restaurada por el Redentor en una dignidad más sublime, la intimidad divina. La segunda forma es la introducida por la alteración del orden, el pecado, la sujeción no a lo superior sino a lo inferior, no a lo interior sino a lo exterior⁷². Cada una de estas formas se conoce en la misma naturaleza, en el misterio del mal y por la Revelación, a cada una de estas formas les corresponden unos modos concretos de servicio y culto a Dios.

Santo Tomás enseña que en el hombre hay una doble vida, esto es según la naturaleza corporal y según la naturaleza espiritual. Según la vida corporal el hombre no puede conversar ni tratar a Dios, ni a los ángeles; mientras que según la vida espiritual el hombre puede tratar con Dios y con los ángeles, pero en el estado presente (tiempo) el trato es imperfecto⁷³ y necesita saber *amar al prójimo para saber como se puede amar de Dios*⁷⁴.

La virtud de la religión y el pecado

Los vicios que corrompen la virtud de la religión establecen el desorden entre el hombre y Dios, porque alteran la ofrenda debida de algo para el culto o el servicio de Dios. Estos pecados contra la religión no se establecen con relación a la moderación de las pasiones como en otras virtudes morales, sino con la referencia al logro en la igualdad relativa en de los actos de culto y la aprobación divina.

Santo Tomás enseña que en los actos en contra de la virtud de la religión «pueden haber excesos en lo referente al culto divino en circunstancias distintas de cantidad; por ejemplo, en que se dé culto a quien no se debe, o se dé culto cuando no se debe, o de algún otro modo inconveniente». ⁷⁵ (otra traducción)

Los vicios contrarios a la religión son: superstición, idolatría, adivinación, tentación, perjurio, sacrilegio y simonía⁷⁶.

Los actos contrarios a la virtud de la religión subyacen en el desorden que introduce el pecado, pues el hombre sin el orden a Dios no logra la perfección propia; porque el hombre sin la virtud de la religión carece de la recta razón como principio superior que unifica los dinamismos inferiores. Esto es, como

dice santo Tomás, «que la razón y la voluntad no se encuentran en lo sublime de lo superior sino volcada a lo inferior.

El desorden se encuentra en la esencia del mal. Esta razón sirve para definir al mal como «la privación del orden»⁷⁷, pues en sí carece el mal de entidad.

LA VIRTUD DE LA RELIGIÓN Y LAS VIRTUDES TEOLOGALES

La antropología de santo Tomás considera al hombre como un «ser compuesto de sustancia espiritual y corporal»⁷⁸. El alma «es incorpórea y subsistente»⁷⁹. En ella se diferencian la esencia de las potencias⁸⁰, porque el «alma es el acto del cuerpo, que tiene vida en potencia»⁸¹ y «la operación del alma no está en género de sustancia sino solo en Dios»⁸².

El hombre, compuesto de alma y cuerpo, se ordena a Dios por la virtud de la religión, que es la ofrenda de la vida íntegra (culto y servicio) a Dios; en esta entrega intervienen todos los dinamis-mos humanos en cuanto orientados a su respectiva perfección, de tal manera que lo sublime de la existencia humana se conecta con lo ínfimo del nivel superior. Así se restablece el orden del hombre con Dios, se perfecciona el hombre y se estabiliza el nexo de lo superior con

lo inferior en el ser humano.

El hombre por medio del deseo de su perfección, que es lo mismo que desear su felicidad, busca saciarse en la verdad y en el bien, única forma de alcanzar su perfección. El hombre, en resumen, busca saciarse de Dios; este deseo inscrito en el interior del ser humano por Dios en la Creación⁸³ y restaurado por el Hijo de Dios en la Redención, es posible si se regenera el orden entre el hombre y Dios, esto es, si la virtud de la religión ejerce su rol restaurador del orden a través de los actos humanos que ofrecen algo para el servicio y culto a Dios.

El hombre no alcanza a Dios por la virtud de la religión; los actos internos y externos de la virtud de la religión purifican el alma⁸⁴ con un deseo vivo y vibrante de Dios, pero no alcanzan a Dios porque la virtud de la religión no es una virtud teologal sino moral, por lo tanto tiene como fin los actos de culto y servicio⁸⁵, a diferencia de las virtudes teologales que tiene a Dios como objeto y fin.

Pero, Tomás de Aquino señala que el fin de las potencias se encuentra en la ejecución de los correspondientes actos⁸⁶. La realización de los actos supone, obviamente, disponer de los principios correlativos, si bien al hombre, se

le entregan unas potencias naturales, es indispensable⁸⁷ que se le añadan nuevos principios para realizar actos que se encuentra sobre las capacidades recibidas, pero acorde con las mismas y que le lleven a alcanzar la perfección en orden natural, cuyo objeto es la amistad con Dios. Esos principios que parten de la gracia, se llaman virtudes teologales⁸⁸.

Las virtudes teologales hacen al hombre participe de la naturaleza divina⁸⁹ – en cierto sentido- porque tienen a Dios como objeto y es Dios quien las infunde. Son conocidas por la Revelación⁹⁰.

La virtud de la religión tiende a la perfecta relación de amistad del hombre con Dios, cuyo fundamento está en la gracia y se manifiesta en las virtudes teologales: «Tal es la razón por la que causan, imperándolo, el acto propio de la religión, virtud cuyos actos se ordena a Dios y es la causa por la que a Dios se le da un culto con la fe, esperanza y caridad»⁹¹.

Las virtudes teologales no son adquiridas por repetición sino que son infundidas en el alma, son virtudes perfectas, dignas de llamarse virtudes en sentido pleno⁹², y dinamizan y perfeccionan el organismo de las virtudes morales⁹³ con centro en la caridad, que es la que ordena al fin último⁹⁴ y es principio de cualquier obra buena.

Virtud de la Religión y Virtud de la Fe

La virtud teologal de la fe es el asentimiento de la verdad que es comunicada por Dios⁹⁵ al hombre⁹⁶ implica la receptiva confianza de quien escucha⁹⁷, es la apertura del corazón del amigo al amigo. En esta cordialidad se revela⁹⁸ la intimidad de Dios y se configura la vida personal del hombre ante su Dios, porque la fe exige una radical entrega, un sometimiento de la razón y la voluntad.

La Verdad que Dios comunica al hombre constituye la causa externa⁹⁹ para la devoción no solo es una fuente temática¹⁰⁰ para la meditación o contemplación, que excita al amor y, por lo tanto es causa mediata¹⁰¹ del acto especial de la voluntad con el cual el hombre «se entrega» con prontitud al servicio y al culto de Dios¹⁰².

El acto interior de la fe es un asentimiento intelectual motivado por la voluntad para creer a Dios, creer en Dios y creer por Dios¹⁰³, donde se percibe la relación de amistad¹⁰⁴ por una parte de Dios, que da el conocimiento necesario, y por otra parte la del hombre que acepta creer a una naturaleza superior¹⁰⁵.

La voluntad, sujeto de la virtud de la religión, es la potencia por la cual el hombre puede desear incluso aquello que le es superior e imperar sobre el entendimiento y las demás potencias, es precisamente lo que realizan los actos interiores y esenciales de la virtud de la religión: Desear a Dios y acudir a Él comprometiendo el alma y el cuerpo.

La fe muestra a quien se debe rendir culto¹⁰⁶ y propone la presencia del cuerpo de Cristo¹⁰⁷ como objeto de la meditación o contemplación, acto principal y esencial de la virtud de la religión¹⁰⁸, para ofrecer el culto externo, según lo dispuesto y conforme al sentir de la Iglesia¹⁰⁹

La obediencia¹¹⁰ es clave en la relación del hombre con Dios, y esencial cuando se trata de la obediencia de fe. Esta es «la elección fundamental del hombre que cualifica la vida moral y lo que compromete la libertad a nivel radical con Dios»¹¹¹.

La verdad de fe se propone por gestos y palabras, que se originan en el interior. Esta propuesta anuncia la verdad y está destinada a ser recibida, por ello, significa lo que concibe la mente¹¹². Esta forma de proponer la fe es propia de los actos exteriores de la virtud de la religión: la adoración es un testimonio y, a la vez, un anuncio; los sacrificios

significan el ofertorio interior materializado; y los sacramentos representan de sacrificio de Jesucristo en la cruz¹¹³, acto sublime de culto, que confiere la gracia y las virtudes.

La cualidad que adquieren los actos de las virtudes está determinada por su relación con Dios. Por esta relación¹¹⁴, la cualidad de los actos no es ajena a la virtud de la religión, que restablece el orden entre el hombre y Dios. Así «los actos de la virtud teologal de la fe pertenecen en su materialidad a los de la virtud de la religión, como los actos de las demás virtudes»¹¹⁵, por ello se puede afirmar que cada acto de fe que se concreta en una obra es una ofrenda que se da a Dios, ya sea como servicio, ya sea como culto, en este sentido la fe que actúa por la caridad¹¹⁶, que es la que salva, es un acto de la virtud de la religión.

El orden que restablece la virtud de la religión persiste en el temor, que se sitúa en las entrañas del movimiento del hombre por ofrecer algo a Dios, una ofrenda adecuada. Este temor encuentra su perfección en el temor filial¹¹⁷, que es el amor¹¹⁸.

La pureza de la mente, fin de la virtud de la religión, se refiere a la pureza de la mente para que ascienda a Dios. Los dones purifican las potencias del

alma: la potencia cognoscitiva es purificada por el don del entendimiento¹¹⁹, la sabiduría¹²⁰, la ciencia¹²¹ y consejo¹²²; y la potencia apetitiva, por los dones de piedad, fortaleza y temor¹²³

El fin de la religión¹²⁴ se concreta en la virtud de la fe¹²⁵: la fe purifica el entendimiento¹²⁶ y por el afecto mueve¹²⁷ a todo el ser del hombre a entender la verdad esencial¹²⁸. Más aún, por la actitud de penetrar en lo interior de las cosas, con un auxilio sobrenatural¹²⁹, el don del entendimiento orienta al hombre¹³⁰ a conocer y a obrar¹³¹ desde el plano de la eternidad, en función de la salvación¹³². Por esto el don del entendimiento es propio de la fe formada¹³³.

La acción purificadora de la verdad desecha la soberbia¹³⁴ porque lleva al hombre a penetrar en la verdad de sí mismo y de Dios, esta es una característica de los pobres del corazón¹³⁵, en «quienes abunda la devoción»¹³⁶.

La ciencia, también, adquiere la connotación de la piedad¹³⁷, como acto del hombre referido a Dios; la piedad desempeña un modo de guía¹³⁸ y, acorde con la rectitud de la justicia¹³⁹, en mi opinión, es esta la razón para señalar la conexión del don ciencia con la bienaventuranza de quienes lloran¹⁴⁰, porque en la contemplación se discierne lo adecuado de las criaturas¹⁴¹, su verdad ante

la Verdad y lo adecuado para el hombre es pedir, acto que realiza en la oración.

El pecado es la corrupción de la virtud de la religión porque impide al hombre ofrecerse a Dios, aún más cuando atenta directamente¹⁴² contra Él por medio de la infidelidad, blasfemia, ignorancia e ineptitud. El pecado es el desprecio a Dios, el falso conocimiento que aleja de Dios¹⁴³, la gravedad se encuentra en la traición a la amistad¹⁴⁴, pues en la fe se asiente a Cristo y sus enseñanzas¹⁴⁵, se acepta a una persona.

La infidelidad y la blasfemia¹⁴⁶ afectan al fin de la virtud de la religión, pues coartan el hábito de purificación de la mente e infectan de ceguera¹⁴⁷ o de embotamiento¹⁴⁸. Por la fe «se asegura la sujeción de la mente del hombre a Dios y pueden dictaminarse otros preceptos sobre las cosas que se deben creer»¹⁴⁹, los mismos que son precisados por aquellos que disponen de la «ciencia de la ley»¹⁵⁰; por ello estos últimos preceptos constituyen también parte de la virtud de la religión¹⁵¹.

Virtud de la Religión y Virtud de la Esperanza

La consideración de la regla debida tanto en el orden del conocimiento racional (*scilicet ratio*) como en el orden de Dios (*scilicet Deus*)¹⁵², es el marco

que Santo Tomás utiliza para tratar la virtud de la esperanza, obra exclusiva de la gracia¹⁵³, porque en la virtud de la esperanza el hombre se une a Dios y se le participa del gozo del mismo Dios¹⁵⁴; pues, presupuesto el amor se espera el bien propio y el bien del amado¹⁵⁵. «La caridad hace que el hombre se una a Dios por sí mismo, uniendo su espíritu con Dios por el efecto del amor¹⁵⁶». Así se muestra que el hombre vive por Dios¹⁵⁷, por la fe se estabiliza y perfecciona¹⁵⁸ y por la esperanza actúa.

La esperanza, que resulta anterior al amor¹⁵⁹, responde a un amor imperfecto porque no busca en sí mismo la amistad sino en función de conseguir un provecho propio, mientras que el amor perfecto busca al otro por sí mismo, y esta corresponde a la esperanza formada, porque «se espera el Bien, a Dios como a un amigo»¹⁶⁰.

La esperanza tiene como sujeto a la voluntad¹⁶¹, que como se ha dicho es la potencia que puede cualificar al ser humano pues de la dignidad de sus deseos proviene la configuración integral de su existencia. Por ello, la devoción ilumina y configura la vida temporal del ser humano; este acto interior de la virtud de la religión tiene el matiz especial de la virtud de la esperanza, propia de quienes viven en el tiempo y se encaminan al futuro¹⁶².

La esperanza se apoya en la omnipotencia y en la misericordia¹⁶³ del amigo, y desaparecerá con la presencia de la bienaventuranza, igual que desaparecerá la fe. El orden de caridad, que restablece la virtud de la religión, entre Dios y el hombre tiene que desarrollarse en el tiempo. La temporalidad matiza la imperfección de la esperanza y de la fe, pues la primera carece de posesión del bien que ama y la segunda por la oscuridad del conocimiento, una y otra, al final del tiempo, alcanzarán la perfección en el mismo orden de Dios.

La esperanza esta ligada al temor, en cuanto intuye la posibilidad de carecer de lo amado y las consecuencias de esta pérdida. La privación de un bien es lo que se denomina como mal. El temor se conmociona con la presencia del mal y sus secuelas¹⁶⁴, en orden a Dios en cuanto el hombre se acerca (convertirse) o se aleja (apartarse)¹⁶⁵.

La sombra del mal perturba al hombre, lo condiciona, pero, al mismo tiempo, se puede decir que es el inicio de la religión. El hombre teme perder lo que ama¹⁶⁶; este temor mueve al hombre a buscar a un ser superior que le ayude o al menos trata de alguna manera de agradecerlo o aplacararlo; estas formas de búsqueda, de agrado o de aplacamiento se concretan en los diversos ritos observables y que forman parte de los actos

exteriores de la virtud de la religión.

El temor servil¹⁶⁷ encamina al descubrimiento del temor filial¹⁶⁸. El temor filial enraíza en el amor y es principio de sabiduría que regula la vida según Dios¹⁶⁹. El temor filial es un género de amor filial, fundamenta el culto¹⁷⁰ y el servicio. Es parte de los preámbulos de los mandamientos¹⁷¹.

El temor crece con la caridad¹⁷², porque cuando más se ama más se teme perder lo amado. La comunicación de amistad perfecciona la virtud de la religión. La virtud de la religión requiere de humildad¹⁷³, porque la humildad aligerando todos los obstáculos¹⁷⁴, particularmente lo que proceden de la soberbia.

El orden entre el hombre y Dios encuentra en la humildad el principio del dinamismo espiritual, pues: «La primera unión del hombre con Dios es mediante la fe, la esperanza y la caridad. De aquí que estas virtudes presupongan los dones, como ciertas raíces de ellos. Por consiguiente, todos los dones pertenecen a estas tres virtudes como ciertas derivaciones de ellas»¹⁷⁵.

A la pobreza de espíritu, como bienaventuranza, incumbe el temor filial, porque reconoce la dependencia¹⁷⁶ respecto de Dios, como se puede percibir por la sabiduría¹⁷⁷: la verdad de Dios y

la verdad del hombre mismo, la meditación de estos bienes mantiene la esperanza¹⁷⁸ y se expresa en la existencia personal como modestia, continencia y castidad¹⁷⁹.

La voluntad participa de la dignidad de lo que desea. Si la voluntad es ajena al orden del hombre con Dios se establece en el deseo de los placeres provenientes de las criaturas, especialmente en los placeres venéreos. Este desorden margina al hombre de su perfección y lo sumerge en la acidia y en la tristeza¹⁸⁰. La carencia de la virtud de la religión priva al hombre de los resultados de la oración: la alegría, la paz y el sosiego¹⁸¹. Los actos de la virtud de la religión fortalecen la caridad que aviva la esperanza, estas dos virtudes teologales perfeccionan la voluntad.

Virtud de la Religión y Virtud de la Caridad

La caridad no solo significa el amor de Dios sino cierta amistad con Él, una comunicación mutua¹⁸², un trato familiar en la vida presente que culminará en la vida eterna. «La caridad no es un amor cualquiera de Dios, sino un amor de Dios por el que se le ama como objeto de bienaventuranza, a lo que nos ordenamos por la fe y la esperanza»¹⁸³.

«El amor es de lo que ya se tiene,

pues, lo amado ya existe de algún modo en el amante, y, a su vez, el amante es llevado por afecto a la unión con el amado»¹⁸⁴. La caridad tiene razón de perfección y perfecciona a la fe y a la esperanza, que son imperfectas: la fe, por la falta de visión clara, y la esperanza, por la carencia de posesión plena¹⁸⁵.

La perseverancia en la vida de la caridad se relaciona directamente con los actos de la virtud de la religión, porque la caridad depende de las mociones divinas y del ofrecimiento íntegro del hombre¹⁸⁶.

La consideración del objeto amado por medio de la meditación o la contemplación¹⁸⁷, explica la figura que utiliza Tomás de Aquino para señalar la relación entre la virtud de la religión y la caridad.

La figura ilustra la interacción de la caridad y la devoción (acto de la religión) como si fuera «la grasa corporal y el calor del cuerpo»¹⁸⁸, que sigue la dinámica de lo externo a lo interno¹⁸⁹, de lo visible a lo invisible, e indica, en mi opinión, tres cosas:

- La caridad impera y causa el acto de la religión, como virtud moral¹⁹⁰ que ordena el hombre a Dios, como fin y no como objeto¹⁹¹.

- A la vez, la comunicación de

Dios¹⁹² al hombre, una comunicación de amistad, supone la participación de los actos internos¹⁹³ de la virtud de la religión. Esta comunicación provoca la relación de amor, es la respuesta al clamor del hombre, clamor que se perfecciona con la palabra del amado y la infusión de los principios correlativos para acceder a Dios.

- La implicación de la corporalidad, por una parte como expresión de la vida interior y por otra como elemento sacramental que infunde la gracia y las virtudes.

La relación del hombre con Dios no margina nada de lo humano, todo encuentra su referencia en lo que une al hombre con Dios¹⁹⁴.

El acto de la caridad rebasa lo propio de la potencia intelectual¹⁹⁵, por ello el hombre recibe el don de la sabiduría, que impregna de connaturalidad con la verdad para que el amor decidido por el bien impere en las demás virtudes, pues en cierto modo su especificación de virtud depende¹⁹⁶ de la relación amorosa del hombre con Dios.

El misterio de este especial amor del hombre con Dios se esconde en el temor, es como la respuesta del eco del amor con el cual Dios crea al hombre. Tomás de Aquino sigue el enunciado de

San Agustín para afirmar que «*el temor introduce en la caridad*». En la virtud infusa¹⁹⁷ de la caridad el hombre rebasa las capacidades de su naturaleza¹⁹⁸ y encuentra respuesta a la búsqueda religiosa.

La caridad, virtud infusa, establece un orden nuevo, y aunque la virtud teológica es causada por Dios en el alma, el hombre puede suplicar para que se la conceda. La súplica implica a todo el hombre, por este motivo son oración los empeños humanos por conseguir su perfección -virtudes humanas adquiridas- que son disposiciones¹⁹⁹ o ruegos propios de los actos de la virtud de la religión.

La perfección del hombre es la comunión con Dios. Esta realidad es una nueva creación con sede en el corazón humano, en la voluntad²⁰⁰, sujeto de la virtud infusa de la caridad y principio de devoción y oración.

Los amigos quieren la existencia de su amigo y los bienes del mismo; conviven plácidamente, coinciden en los sentimientos, se contristan o deleitan entre sí. La caridad es participación por el amor en el Amor. Y por la naturaleza de la mutua comunicación afectuosa, la preocupación por el otro le lleva a participar en una misma comunidad vital. Se ama las cosas del otro porque se ama

al otro²⁰¹, con el mismo amor. Por este motivo mientras más se ama a Dios tanto mayor se muestra el amor²⁰² al exterior²⁰³, desde el interior.

La dinámica del amor que inicia en el interior y se expresa en el exterior es también la dinámica de los actos internos y externos de la virtud de la religión, que tienen su fuente en la interioridad y se manifiestan al exterior. Pero, esta dinámica se invierte cuando se consideran los actos de la religión desde la caridad, «*porque en el amor del prójimo se aprende cómo se puede llegar al amor de Dios*»²⁰⁴.

LA VIRTUD DE LA RELIGIÓN Y LAS VIRTUDES MORALES.

La virtud de la religión impera²⁰⁵ sobre las otras virtudes. Esto quiere decir que ejerce un dominio sobre los distintos dinamismos a través de los propios actos de las potencias, configurando los hábitos que se expresan en las virtudes morales, por medio de la caridad.

Virtud de la Religión y Virtud de la Prudencia

La virtud de la prudencia es la «*aplicación de la recta razón a obrar, cosa que no se hace sin la rectificación de la voluntad*»²⁰⁶. La prudencia tiene la finalidad de guía –como moderadora de

las demás virtudes²⁰⁷ - que permite alcanzar el bien último²⁰⁸.

El ser humano se ordena a sí mismo²⁰⁹, porque dispone de la razón, que es principio de orden, y de la voluntad que es causa de orden.

La prudencia se encuentra imperada por la virtud de la religión, en cuanto que la razón encuentra el bien de su deseo, que le motiva a actuar, en la devoción. La devoción, por lo tanto, determina el fin último que debe armonizar los restantes bienes.

La prudencia tiene referente principal a la sabiduría²¹⁰, que le permite penetrar en la interioridad de las cosas de Dios; y, también, requiere de ciencia, para penetrar en las realidades temporales. La relación con la verdad marca a la prudencia y le permite comparar los diferentes bienes con el fin último, Dios.

El deseo que fija en el hombre la devoción configura a la prudencia de dos maneras: En cuanto modera los diferentes bienes para alcanzar el fin último que desea, busca la forma de acercarse a Dios; y en cuanto modera los bienes particulares con el fin último, en conformidad con la verdad de Dios.

Los actos exteriores de la virtud de la religión se materializan moderados por

la virtud de la prudencia, en cuanto a las circunstancias.

Virtud de la Religión y Virtud de la Justicia

Santo Tomás recibe el concepto de religión de la tradición especulativa de occidente²¹¹, lo que le permite explicar la virtud de la religión como una virtud aneja a la justicia²¹²: «La religión, como dice Tulio, honra con solicitud, ritos sagrados y culto a cierta naturaleza de orden superior, que llaman divinidad»²¹³.

El concepto enunciado por Cicerón acentúa los actos exteriores (secundarios y dependientes de los interiores, según santo Tomás) de la virtud de la religión²¹⁴, afín al uso normal del concepto en el ambiente antiguo²¹⁵.

La religión, así entendida, «propia-mente importa orden a Dios»²¹⁶ en cuanto Creador, y por ello «a la religión pertenece tributar a Dios el honor debido»²¹⁷. Su objeto es «manifestar la veneración a un solo Dios bajo una única razón: el ser el principio de la creación y gobierno universales»²¹⁸.

Los actos exteriores de la virtud de la religión son exigencia de la propia naturaleza humana, pertenecen a la ley natural²¹⁹. Por lo tanto, en la naturaleza humana está inscrito el deseo de ofrecer algo a un ser superior. Este deseo es re-

conocido por el hombre en el orden natural²²⁰.

El «orden siempre dice referencia a un cierto principio»²²¹. La virtud²²² que se encarga de restablecer el orden es la justicia²²³, por este motivo, se define como «el hábito según el cual uno (el hombre), con constante y perpetua voluntad da a cada uno su derecho»²²⁴.

La comprensión del orden como referencia a un principio implica que para restablecerlo se requiere conocer el principio y disponer de la capacidad para establecer las relaciones adecuadas; para el hombre es posible por la presencia de la razón que es principio de orden, porque puede entenderlo y ser causa de restablecimiento por la voluntad.

La alteridad y el derecho²²⁵ son los elementos comunes entre la virtud de la religión y de la justicia, pero a causa de que el concepto de justicia proviene de las relaciones entre iguales se advierte la esencial diferencia en los elementos que les son comunes; esta diferencia en los elementos esenciales sirve a Tomás de Aquino para calificar a la religión como virtud aneja de la virtud de la justicia.

Pero la alteridad que supone la religión no es con otro hombre sino con

Dios. Y el derecho, que obliga al hombre a devolver a Dios lo que ha recibido de Él, supone una deuda de tipo moral, cuya importancia se enmarca entre las deudas que son «tan necesarias que, sin ellas, la honestidad de costumbres no puede quedar a salvo, en ellas la razón de deuda es más estricta».²²⁶

La diferencia esencial entre la justicia y la religión, según Tomás de Aquino, estriba en que desmerece por defecto en la igualdad para devolver lo adeudado: «el hombre le debe a Dios cuanto le da; pero no puede obtener la debida igualdad, es decir, le es imposible pagarle cuanto le adeuda»²²⁷.

Entendida así la virtud de la religión es parte potencial o virtud aneja de la virtud de la justicia, porque tiene en común lo esencial y difieren al no alcanzar la perfección que tiene la virtud principal²²⁸, esto es en la insuficiencia para devolver en igualdad lo recibido de Dios.

Tomás de Aquino considera como virtud aneja de una principal, la virtud que ordena a otros actos o que se refiere a materias secundarias y por lo tanto no posee la potencialidad total de la virtud principal²²⁹; así se explica el estudio de virtudes anejas con relación a la templanza y otras virtudes en cuanto no guardan relación con la materia de la

virtud principal²³⁰. Lo mismo se dice de las virtudes que son secundarias o que ejercen menor dificultad en la materia o a su vez desempeñen un papel moderador semejante al de la virtud principal en la materia principal²³¹

La forma de encarar el estudio de la virtud de la religión como aneja de la virtud de la justicia, por parte de Tomás de Aquino, ha llevado a algunos a pensar que la religión es infravalorada dentro de la relación del hombre con Dios, y ciertamente se puede entender así, si se interpreta el sacrificio externo con preeminencia sobre el sacrificio interno, que supondría una reducción. Mas, entendida la virtud de la religión en el marco del orden de generación o tiempo (imperfecto a lo perfecto), la virtud de la religión es aneja a la justicia, como un clamor de la huella inscrita por el Creador en el corazón del hombre a devolver el bien recibido y, a su vez, ser el testimonio de la insuficiencia para efectuar la devolución equivalente; y si se interpreta en el orden natural, la virtud de la religión es la entrega perfecta para encaminarse a la consumación temporal, a la integridad del ser humano, alma y el cuerpo, relación de afecto entre Dios y el hombre.

La justicia tiene como fin restablecer el orden. En función del orden se explica la perspectiva con el orden natural

(perfecto a lo imperfecto). Es un orden dado, establecido, y en torno al orden generación (de lo imperfecto a lo perfecto) es un orden a conseguir. Tanto en el primer sentido como en el segundo, la conexión con la virtud de la religión proporciona a la justicia la referencia principal de orden. Por ello la virtud de la justicia es una virtud general y necesitada la misericordia²³², propia de la justicia divina, para la perfección de la misma. En esencia este concepto depende de una justicia superior. Dios es el único Justo, y es el único capaz de convertir el corazón humano en su propio amor y entablar con el hombre una relación de amistad, que es la perfección de la virtud de la religión, que ilumina y establece o rectifica la relación con los otros²³³.

Virtud de la Religión y Virtud de la Fortaleza.

La virtud de la fortaleza confirma en el bien contra los peligros de muerte²³⁴.

La fortaleza quita los obstáculos que le impiden a la voluntad seguir la recta razón²³⁵. Esto habitúa la operación de los dinamismos ante los elementos corruptivos de los males temporales, supera los temores y modera las audacias. Así, el apetito irascible puede encaminar la consecución de los bienes concupiscibles, con relación al bien último, y

esto mediante la magnanimidad que refiere al honor, a la dignidad que otorga la virtud²³⁶. Especial dignidad confiere al hombre aquello a lo cual tiende la voluntad. En el caso de los actos de la religión, además, configura la dignidad de todo lo demás. La perfección del hombre es la mayor obra que se realiza en el tiempo.

Los actos interiores de la virtud de la religión confieren significado a las partes de la fortaleza, para superar los obstáculos se requiere la razón superior que indique el bien que se desea conseguir, esto es la perfección.

Los actos exteriores de la virtud de la religión son testimonio del bien que se quiere alcanzar; en la ejecución de los mismos, frente a las adversidades, se requiere de la fortaleza para su realización, de aquí que el acto de fortaleza por excelencia sea el martirio por causa de la fe, que tiene un significado enteramente religioso²³⁷.

Virtud de la Religión y Virtud de la Templanza

Los bienes particulares apetecidos por la sensibilidad son moderados por la prudencia e imperados con un dominio regio en razón del orden que presenta el entendimiento, en cuanto los relaciona con el fin último. Los bienes particulares son asumidos con sus propios fi-

nes. Este imperio se realiza por la virtud de la templanza. La templanza ordena la sensibilidad con respecto al orden del entendimiento, según el apetito superior y el orden inteligible.²³⁸.

La Templanza proporciona, de acuerdo con el dictamen prudencial, la actualización del apetito sensitivo en el orden natural que, en cuanto dado, es perfecto. E imperfecto en cuanto tiene que perfeccionarse en el tiempo y requiere la intervención de lo superior para alcanzar la perfección según el orden.

Por el apetito sensitivo la voluntad puede someterse a la consecución de los bienes particulares²³⁹ –inferiores-, que le impiden desear lo superior, por ello figuran como partes potenciales de la templanza, la humildad que «refrena o atempera el ánimo para que no aspire desmedidamente a cosas excelsas»²⁴⁰ que permite discernir la verdad propia, la limitación y la necesidad de lo superior para perfeccionarse²⁴¹.

Los actos interiores de la virtud de la religión implican en el hombre un reconocimiento de Dios y de la necesidad de reparar el mal, que a su vez lleva a discernir los bienes en relación con aquello que perfecciona al hombre; se diría entonces, que la devoción y la oración permiten a la templanza el discernimiento de los bienes convenientes con

relación al fin último.

La religión implica a toda la actividad humana, porque «es la virtud por medio de la cual se ofrece algo para el servicio y culto a Dios. Por ello –continúa Tomás de Aquino– se llaman religiosos por antonomasia aquellos que se entregan totalmente al servicio divino, ofreciéndose como holocausto a Dios»²⁴². Pero, para entregarse es necesario poseerse; el hombre se posee cuando es dueño de sí, que logra con la integración armoniosa de los distintos dinamismos humanos, mejor dicho, por el orden interno que es cometido de las virtudes cardinales de fortaleza y templanza. De esta manera el hombre se dedica a la devoción para ser más santo²⁴³, como todos los fieles cristianos preparan la fiesta Pascual con el ayuno para que la mente se eleve a Dios²⁴⁴.

La Fortaleza y la Templanza aglutinan una serie de virtudes que se ocupan de restablecer el orden interno del ser humano, que llevan a remover los obstáculos²⁴⁵. De esa manera facilita la relación con los demás, para aprender en el amar al prójimo, aprenda a amar a Dios²⁴⁶. El amor de amistad entre Dios y el hombre quebranta y transforma toda teoría filosófica de las virtudes de la antigüedad²⁴⁷ y otorga al actuar humano un perfil propio, específicamente salvador, que no se sustenta en las fuerzas

del hombre, sino en el amor con que es pensado y querido.²⁴⁸

CONCLUSIONES

El nexo entre lo inferior y lo superior se ubica en lo que constituye lo sublime del primero y lo ínfimo del superior. Entre el compuesto de alma y cuerpo (el hombre) lo sublime corresponde a la voluntad, porque el acto de la voluntad puede desear incluso aquello que es superior a sí misma (alma), y en su función consigue una dignidad superior; a su vez, este acto es el acto más ínfimo en orden superior porque el compuesto alma y cuerpo es una unidad, que se perfecciona en el sometimiento de lo corporal a lo intelectual.

El deseo de Dios es un acto especial de la voluntad humana y pertenece a la virtud de la religión. Santo Tomás lo llama devoción. En función de esta categoría, la voluntad puede calificar la existencia como religiosa o irreligiosa. De aquí las primeras conclusiones:

- La virtud de la religión califica la existencia humana.
- La virtud de la religión se define desde sus actos principales y esenciales.
- La virtud de la religión refiere

el hombre a Dios, el que es, permite al hombre descubrirle y descubrirse.

La voluntad humana es causa de dos maneras. La primera imperando y la segunda suplicando. Las dos maneras pueden armonizar la consecución de los bienes y máxime cuando se trata del bien último, la felicidad. Los actos internos de la virtud de la religión (devoción y oración) se refieren al bien último, y por ellos la actividad humana se presenta como culto y servicio a Dios. En función de los actos, la virtud de la religión se relaciona con las demás virtudes:

- La virtud de la religión causa por medio de la súplica (oración) que se le otorgue aquello por lo cual el hombre tiene a Dios como fin, estos son los efectos de las virtudes teologales.

- La virtud de la religión, a través de un dominio político o regio, considera cada una de las dimensiones integrando sus respectivos dinamismos en la armonía del organismo de las virtudes cardinales.

La perfección del hombre en su unidad implica la sujeción a lo superior y a la vez en la misma dinámica de subordinación de lo inferior a lo superior en el hombre, esto es que la parte intelectual informe a los dinamismos sensitivos. Debido a esta consideración cabe añadir en las siguientes conclusiones:

- La virtud de la religión recibe y dispone a la perfección del ser humano, en su unidad, en el trascurso del tiempo.

- La virtud de la religión se manifiesta en la corporalidad del ser humano.

- La virtud de la religión, por medio de sus actos no solo perfecciona al ser humano, sino también, por medio de él a la realidad material, con la cual se relaciona la corporalidad.

- La presencia de los sacramentos resalta la grandeza de la sensibilidad y la razón del amor que es destinatario, la grandeza de la carne, la sensibilidad redimida y asunta en el misterio Trinitario.

La relación o el orden entre Dios y el hombre está condicionado por el amor y el conocimiento. Por eso la religión es comunión y diálogo. Esta característica, presente en la criatura espiritual, se percibe en el hombre, con fuerza en las relaciones entre iguales y es lo que ha llevado al paulatino tratamiento de la cuestión de la religión como la relación con otro y la deuda. Se mantiene el orden de generación y tiempo que desemboca en lo perfecto. Deudora de esta concepción, cabe señalar:

- La virtud de la religión es entendida como aneja de la justicia en cuanto se parte de la concepción y consideración de las relaciones entre iguales, para acceder en un segundo momento a Quien es realmente distinto y el único Justo, de quien no solo proviene un acertado concepto de justicia sino que de su Paternidad proviene todo don y virtud.

- La virtud de la religión supone un orden entre Dios y el hombre, un orden bajo las exigencias de la amistad, que implica el amor y el conocimiento. Este es el motivo de la dignidad excelsa del ser humano. En este empeño se embarcó Tomás de Aquino. Por eso se ha dicho que las virtudes morales son las estrategias del amor²⁴⁹.

Un posterior desarrollo de la virtud de la religión debe conjugar la «esencia del alma», la capacidad de causar la voluntad humana, la relación con el «otro» donde se fragua la nostalgia en presencia y se implica la sensibilidad y el corazón. Así entendido la virtud de la religión es el ámbito de las demás virtudes, pues el ser humano es un ser religioso y es la religiosidad la que configura su existencia.

Notas:

¹ O. T. n. 16; CIC. c. 252 § 3.

² www.corpusthomicum.org.

³ Especialmente complicada (siglo XIII) por el resurgimiento del gnósticismo (cátaros, albigenses, sociedades secretas); los abusos sociales, políticos y eclesíasticos; el choque de corrientes de pensamiento (la recepción de Aristoteles, la influencia árabe...). Por otro lado, la edad media es un tiempo donde se percibe con intensidad la preocupación por el hombre y su relación con Dios, cuyo centro será el problema de la gracia. Este problema comprometerá a los actores de las diferentes escuelas teológicas en la controversia de «auxiliis» que cubrirá los siglos siguientes. La problemática tiene como eje la herencia de San Agustín, la respuesta de Santo Tomás sintetiza el aporte del Gran Doctor de la Gracia, «pero demasiado tarde para que el pensamiento medieval pudiera sacar provecho y recoger los frutos de sus principios». J. MARITAIN, *Humanismo Integral. Problemas temporales y espirituales de una nueva cristiandad*. Madrid, 1999. 38.

⁴ A. LOBATO, *Tomás de Aquino. Maestro de maestros*. Burgos, 2000. 13.

⁵ S.Th., II-II, q.186, a.1, co. «Religio autem, ut supra habitum est, est quaedam virtus per quam aliquis ad Dei servitium et cultum aliquod exhibet. Et ideo antonomastice religiosi dicuntur illi qui se totaliter mancipant divino servitio, quasi holocaustum Deo offerentes». Cfr. S.C.G., L.3, c.130.

⁶ Cfr. S.C.G., L.3, c. 119; Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 2 co. 3.

⁷ Cfr. S.Th., II-II, q. 81, a. 3, ad 2

⁸ Cfr. S.C.G., L.3, c. 120; Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 2 co. 2.

⁹ S.Th., II-II, q.80, co. «Et secundum hoc adiungitur iustitiae religio, quae, ut Tullius dicit, *uperioris cuiusdam naturae, quam divinam vocant. curam caeremoniamque vel cultum affert*».

¹⁰ Cfr. S.Th., II-II, q. 81, a.1, ad 1.

¹¹ Al igual que la virtud de la justicia. Cfr. S.Th., II-II, q.58, a.4, co. cfr. Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 2 co. 5.

¹² Cfr. S.Th., I q. 82, a.1, ad 1.

¹³ S. Th., II-II, q 166, a.2, ad. 2. «El acto de la potencia cognoscitiva es imperado por la potencia apetitiva, que mueve todas las demás potencias»; S. Th., I, q.82, a.4; I-II q.9, a1.

¹⁴ Cfr. S.Th., II-II, q.81, a.7, co; II-II q. 82 pr.

¹⁵ Cfr. S.Th., II-II, q. 84, pr.

¹⁶ Cfr. S.Th., II-II, q.89, pr.; S.Th.,III, q.60, pr.

¹⁷ S.Th., II-II, q. 82, pr. «Actibus interioribus, qui, secundum praedicta, sunt principaliores (...) de actibus exterioribus, qui sunt secundarii».

¹⁸ Cfr. S. Th. II-II, q. 186 a. 1 co.

¹⁹ Cfr. S. Th., II-II, q. 82, pr. «Interiores autem actus religionis videntur esse devotio et oratio».

²⁰ El análisis de la devoción que presenta la *Summa Theologiae* es un desarrollo sin precedentes en las obras del Aquinate. No sucede así con la oración que tiene abundantes desarrollos paralelos. Otro tanto con respecto a los actos externos de la virtud de la religión.

²¹ Cfr. S. Th., II-II, q.83, a.1, co.

²² Cfr. S. Th., II-II, q. 83, a.3, co.

²³ Cfr. S. Th., II-II, q. 82, a.1, co.

²⁴ S.Th., II-II, q.82, a.1, ad.1. «Et ideo, cum devotio sit actus voluntatis hominis offerentis seipsum Deo ad ei serviendum, qui est ultimus finis, consequens est quod devotio imponat modum humanis actibus, sive sint ipsius voluntatis circa ea quae sunt ad finem, sive etiam sint aliarum potentiarum quae a voluntate moventur».

²⁵ S. Th., II-II, q.82, a.3 co. «Causa devotio- nis extrinseca et principalis Deus est»

²⁶ S. Th., II-II, q.82, a.3 co. «Causa autem intrinseca ex parte nostra, oportet quod sit meditatio seu contemplatio».

²⁷ Cfr. S. Th., II-II, q. 83, a.3, ad.1.

²⁸ S. Th., II-II, q. 83, a.1, co. «Oratio dicitur quasi oris ratio»

²⁹ S. Th., II-II, q. 83, a.1 «Optima deprecatur ratio»; Cfr. S. Th., II-II, q. 83, a.3, co.

³⁰ S. Th., II-II, q. 83, a.3, ad.3 «Orando tradit homo mentem suam Deo, quam ei per reverentiam subiicit et quodammodo praesentat».

³¹ Cfr. S. Th., II-II, q.83, a.1, ad.1

³² Cfr. S. Th., II-II, q.82, a.2, ad. 2.

³³ Cfr. S. Th., II-II, q. 186, a. 1, co.

³⁴ Cfr. S. Th., II-II, q. 84, a.2, ad. ; a.3, co.

³⁵ Cfr. S. Th., II-II, q.84, pr.

³⁶ Cfr. S. Th., II-II, q.84, a.1 co; S. Th., II-II, q.84, a.1, ad.1.

³⁷ Cfr. S. Th., II-II, q. 85, a.1, co.

³⁸ S. Th., II-II, q. 89, pr. «Actibus exterioribus latriae quibus aliquid divinum ab hominibus assumitur, quod est vel sacramentum ali- quod, vel ipsum nomen divinum. Sed de sacra- menti assumptione locus erit tractandi in tertia huius operis parte».

³⁹ La tercera parte de la Suma de Teología fue interrumpida abruptamente por causa de una «experiencia mística». Esta experiencia mística llevó a Tomás de Aquino a considerar su trabajo como insignificante (paja). El hecho místico sucedió el 6 de diciembre de 1273, pocos meses antes de la muerte del Aquinate.

⁴⁰ Cfr. S. Th., II-II, q. 86; q. 87; q. 88; q. 89; q. 90; q. 91.

⁴¹ S. Th., III, q. 60, a. 3. «Sacramentum est et signum rememorativum eius quod praecessit, scilicet passionis Christi».

⁴² Cfr. S. Th., III, q. 64, a. 1, co.

⁴³ Cfr. S. Th., III, q. 63, a. 4, co.

⁴⁴ Cfr. S. Th., III, q. 63, a. 1, ad. 2; ad 3

⁴⁵ Cfr. S. Th., III, q. 63, a. 1, co.

⁴⁶ Cfr. S. Th., I-II, q. 114, a. 3, co.

⁴⁷ S. Th., III, q. 69, a. 4, co. «A capite autem Christo in omnia membra eius gratiae et virtutis plenitudo derivatur».

⁴⁸ Cfr. S. Th., II-II, q. 81, a. 8, co.; ad 3. Super Col., c. 2 l. 4.

⁴⁹ Cfr. S.C.G., L. 1, c. 1; L. 3, c. 120. Super Sent., lib. 4, d. 38, q. 1, a. 1, qc. 1, ad. 5; Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 2 co. 1

⁵⁰ S. Th., II-II, q. 121 a. 1 co. «Et quia ad pietatem proprie pertinet officium et cultum patri exhibere, consequens est quod pietas secundum quam cultum et officium exhibemus Deo ut patri per instinctum spiritus sancti sit spiritus sancti donum»

⁵¹ Cfr. S. Th., II-II, q. 121, a. 1, co.

⁵² Super I Tim., c. 4, l. 2. «Mal. c. 1, 6: *si ego pater, ubi est honor meus?* Et ideo nomen pietatis est derivatum ad cultum Dei, ut dicit Augustinus IV de Civ. Dei. Unde eusebia est idem

quod pietas».

⁵³ Cfr. Super Tit., c. 1, l. 1;

⁵⁴ Cfr. S. Th., II-II, q. 121, a. 1, ad 2.

⁵⁵ Cfr. S. Th., I-II, q. 110, a. 3, co.

⁵⁶ Cfr. S. Th., II-II, q. 122, a. 1, co.

⁵⁷ Cfr. S. Th., II-II, q. 121, a. 2, co.

⁵⁸ Cfr. E. GILSON, *Elementos de Filosofía Cristiana*, Madrid 1969. 261-284.

⁵⁹ Cfr. S. Th., II-II, q. 81, a. 7, co.

⁶⁰ S. Th., II-II, q. 17, a. 8, co. «Duplex est ordo. Unus quidem secundum viam generationis et materiae, secundum quem imperfectum prius est perfecto. Alius autem ordo est perfectionis et formae, secundum quem perfectum naturaliter prius est imperfecto»

⁶¹ Cfr. *De veritate*, q. 5, a. 1, ad 9. Sobre el esquema *Exitus–Reditus*. M. ICETA, *La Moral Cristiana habita en la Iglesia. Perspectivas ecle-siológicas de la Moral en Santo Tomás de Aquino*, Pamplona 2004. 45-99.

⁶² S. Th., I, q. 42, a. 3, co «Ordo semper dicitur per comparationem ad aliquod principium».

⁶³ *Sententia Ethic.*, lib. 1 l. 1 n. 1.

⁶⁴ Cfr. S. Th., II-II, q. 83, a. 1, co. (Ratio autem speculativa et practica in hoc differunt quod ratio speculativa est apprehensiva solum rerum; ratio vero practica est non solum apprehensiva, sed etiam causativa.

Est autem aliquid alterius causa dupliciter. Uno quidem modo, perfecte, necessitatem inducendo, et hoc contingit quando effectus totaliter subditur potestati causae. Alio vero modo, imperfecte, solum disponendo, quando scilicet effectus non subditur totaliter potestati causae. Sic igitur et ratio dupliciter est causa aliorum. Uno quidem modo, sicut necessitatem imponens, et hoc modo ad rationem pertinet im-

parare non solum inferioribus potentiis et membris corporis, sed etiam hominibus subiectis, quod quid

em fit imperando. Alio modo, sicut inducens et quodammodo disponens, et hoc modo ratio petit aliquid fieri ab his qui ei non subiiciuntur, sive sint aequales sive sint superiores. Utrumque autem horum, scilicet imperare et petere sive deprecari, ordinationem quandam important, prout scilicet homo disponit aliquid per aliud esse faciendum.

Unde pertinent ad rationem, cuius est ordinare, propter quod philosophus dicit, in I Ethic., quod ad optima deprecatur ratio. Sic autem nunc loquimur de oratione, prout significat quandam deprecationem vel petitionem, secundum quod Augustinus dicit, in libro de Verb. Dom., quod oratio petitio quaedam est; et Damascenus dicit, in III libro, quod oratio est petitio decentium a Deo. Sic ergo patet quod oratio de qua nunc loquimur, est rationis actus.)

⁶⁵ Cfr. S.C.G. L.3, c.79.

⁶⁶ La perfección de las cosas está en la sujeción a lo que le es superior. Se aprecia, en esta consideración, la influencia del Pseudo Dionisio. El alma no podría perfeccionarse por algo inferior, el hombre es una unidad. Supone, pues, un subordinación a una jerarquía. Cfr. PSEUDO DIONISIO AEROPAGITA, *Jerarquía Celeste* cap. III; *Jerarquía Eclesiástica* Cap. V, I.

⁶⁷ Cfr. S.C.G., 3, 138.

⁶⁸ S.Th., II-II, q.186, a.1, ad 2 «Religionem pertinent non solum oblationes sacrificiorum, et alia huiusmodi quae sunt religioni propria, sed etiam actus omnium virtutum, secundum quod referuntur ad Dei servitium et honorem, efficiuntur actus religionis». Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 2 co. 4 «Sic ergo omnes actus, quibus homo se Deo subdit, sive sint mentis sive corporis, ad religionem pertinent».

⁶⁹ Super Gal., c. 1 l. 5. «Religione, et sic om-

nes Christiani qui habent unam regulam vitae».

⁷⁰ Cfr. S. Th., III, q.49, a.1, co: ad 4: q.69, a5 co.

⁷¹ Cfr. S.Th., II-II, q.10, a.4 ad 2; II-II, q.10, a.4, ad 3.

⁷² Cfr. S. Th., II-II, q.25, a. 7, co.

⁷³ S.Th., II-II q.23, a1, ad1. «Duplex est hominis vita. Una quidem exterior secundum naturam sensibilem et corporealem, et secundum hanc vitam non est nobis communicatio vel conversatio cum Deo et Angelis. Alia autem est vita hominis spiritualis secundum mentem. Et secundum hanc vitam est nobis conversatio et cum Deo et cum Angelis. In praesenti quidem statu imperfecte»

⁷⁴ Cfr. Catena in Io., c. 20, l. 3.

⁷⁵ S. Th., q. 81, a.5, ad. 3. «Superfluum autem in his quae ad divinum cultum pertinent esse potest, non secundum circumstantiam quanti, sed secundum alias circumstantias, puta quia cultus divinus exhibetur cui non debet exhiberi, vel quando non debet. vel secundum alias circumstantias prout non debet».

⁷⁶ Cfr. S. Th., II-II, 92-100.

⁷⁷ S. Th., II-II, q.19, a. 1, co. «Malum autem importat huius ordinis privationem».

⁷⁸ S. Th., I, q.75, pr. «Qui ex spirituali et corporali substantia componitur».

⁷⁹ Cfr. S. Th., I, q.75, a.2, co. «Esse quoddam principium incorporeum et subsistens».

⁸⁰ Cfr. S. Th., I, q.77, a.1, co. «Relinquitur ergo quod essentia animae non est eius potentia. Nihil enim est in potentia secundum actum, in quantum est actus».

⁸¹ Cfr. S. Th., I, q.77, a.1, co. «Unde etiam in definitione animae dicitur quod est actus corporis potentia vitam habentis, quae tamen po-

tentia non abiicit animam».

⁸² S. Th., I, q. 77, a. 1, co. «Operatio autem animae non est in genere substantiae; sed in solo Deo, cuius operatio est eius substantia».

⁸³ Cfr. S. Th., II-II, q. 121, a. 1, ad 2.

⁸⁴ Cfr. S. Th., II-II, q. 81, a. 8, co.

⁸⁵ Cfr. S. Th., II-II, q. 81, a. 5, co «

Et ideo religio non est virtus theologica, cuius obiectum est ultimus finis, sed est virtus moralis, cuius est esse circa ea quae sunt ad finem».

⁸⁶ Cfr. S. Th., I-II, q. 55, a. 1, co; I-II, q. 56, a. 1, co.

⁸⁷ La teología la denomina potencia obediencial, «para señalar que Dios no hace imposibles, es decir, que si Dios otorga una gracia a la naturaleza humana, es porque esta naturaleza puede recibirla, es decir, tiene capacidad para ser elevada mediante la gracia. A ello se llama potencia obediencial con el fin de distinguirla de toda otra potencialidad. Se define a la potencia obediencial como mero no repugnancia. Se da esta definición precisamente para evitar que si se la concibe como algo más, como una potencia positiva, el teólogo se vea forzado a admitir que esta capacidad deba ser llenada y, por tanto, para evitar que la donación gratuita de Dios no sea absolutamente gratuita» F. OCARIZ; L.F. MATEO SECO; J.A. RIESTRA, *El Misterio de Jesucristo. Lecciones de Cristología y Sotereología*. Pamplona, 1991. (nota al pie de página 123), 186.

⁸⁸ Cfr. S. Th., I-II, q. 62, a. 1, co.

⁸⁹ S. Th., I-II, q. 62, a. 1, ad 1 «Alio modo, participative, sicut lignum ignitum participat naturam ignis, et sic quodammodo fit homo particeps divinae naturae, ut dictum est. Et sic istae virtutes conveniunt homini secundum naturam participatam».

⁹⁰ Cfr. S. Th., I-II, q. 62, a. 1, co.

⁹¹ S. Th., II-II, q. 81, a. 5, ad 1. «Et ideo suo imperio causant actum religionis, quae operatur quaedam in ordine ad Deum. Et ideo Augustinus dicit quod *Deus colitur fide, spe et caritate*».

⁹² Cfr. I-II q. 65 a. 3 co. (se podría decir que son el analogado principal de la definición de virtud, aunque para conocerlas se requiera de la virtud moral).

⁹³ Cfr. S. Th., I-II, q. 65, a. 4, co.

⁹⁴ Cfr. S. Th., I-II, q. 65, a. 4, co.

⁹⁵ Cfr. S. Th., II-II, q. 1, a. 1, co.

⁹⁶ Cfr. S. Th., II-II, q. 1, a. 2, co.

⁹⁷ Cfr. S. Th., II-II, q. 1, a. 4, co.

⁹⁸ Cfr. S. Th., II-II, q. 1, a. 6.

⁹⁹ S. Th., II-II, q. 82, a. 3 co. «Causa devotio- nis extrinseca et principalis Deus est»

¹⁰⁰ Sobre la existencia humana, el don salvador (S. Th., II-II, q. 1, a. 7, co); la obra de Jesucristo (S. Th., II-II, q. 1, a. 7, ad 4); el camino del hombre a la bienaventuranza (S. Th., II-II, q. 2, a. 7, co). El misterio Trinitario. (S. Th., II-II, q. 2, a. 8, co), etc.

¹⁰¹ Cfr. S. Th., II-II, q. 82, a. 3 co.

¹⁰² Cfr. S. Th., II-II, q. 82, a. 1, co.

¹⁰³ Cfr. S. Th., II-II, q. 2, a. 2, co.

¹⁰⁴ Cfr. S. Th., II-II, q. 2, a. 3, co.

¹⁰⁵ Cfr. S. Th., II-II, q. 2, a. 3, ad 1; II-II, q. 2, a. 4, ad 1.

¹⁰⁶ Cfr. S. Th., II-II, q. 1, a. 8, ad 1.

¹⁰⁷ Cfr. S. Th., II-II, q. 1, a. 8, ad 6.

¹⁰⁸ Cfr. S. Th., II-II, q. 82, pr.

¹⁰⁹ Cfr. S. Th., II-II, q. 1, a. 10, ad 3; II-II q. 2 a. 7 co.

¹¹⁰ S.Th., II-II, q. 2, a. 5, ad 3. «Virtus obedientiae proprie in voluntate consistit. Et ideo ad actum obedientiae sufficit promptitudo voluntatis subiecta praecipienti, quae est proprium et per se obiectum obedientiae».

¹¹¹ Juan Pablo II. Encíclica Veritatis Splendor n° 66.

¹¹² Cfr. S.Th., II-II, q. 3, a.1, co.

¹¹³ S.Th., III, q. 60, a.3. «Sacramentum est et signum rememorativum eius quod praecessit, scilicet passionis Christi».

¹¹⁴ Cfr. S.Th., II-II, q. 6, a.1, co.

¹¹⁵ Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 2 co. 5. «Ex quo patet quod actus fidei pertinet quidem materialiter ad religionem, sicut et actus aliarum virtutum, et magis, in quantum actus fidei est primus motus mentis in Deum.»

¹¹⁶ Cfr. S.Th., II-II, q. 3, a. 2, ad 1.

¹¹⁷ Cfr. S.Th., II-II, q.7, a.1 co.

¹¹⁸ Cfr. S.Th., II-II, q. 2, a. 5, ad 1.

¹¹⁹ Cfr. S.Th., II-II, q. 8, a. 6, co.

¹²⁰ Cfr. S.Th., II-II, q. 9, a. 2, co.

¹²¹ S.Th., II-II q. 9 a. 1 co. «Aliud autem est ut habeat certum et rectum iudicium de eis, discernendo scilicet credenda non credendis. Et ad hoc necessarium est donum scientiae».

¹²² Cfr. S.Th., II-II, q. 8, a. 6, co.

¹²³ Cfr. S.Th., II-II, q. 8, a. 6, co.

¹²⁴ Cfr. S.Th., II-II, q. 81, a. 8, co.

¹²⁵ Cfr. S.Th., II-II, q. 7, a. 2, co. Tomás de Aquino utiliza el ejemplo de la mezcla entre los metales para ilustrar la pureza y la impureza; el mismo símil es utilizado tanto en la fe como en la religión.

¹²⁶ K. WOJTYLA. *La fe en san Juan de la*

Cruz, Madrid, 1979. 280-282.

¹²⁷ Cfr. S.Th., II-II, q. 7, a. 2, ad 1.

¹²⁸ Cfr. S.Th., II-II, q. 8, a.1, co.

¹²⁹ Cfr. S.Th., II-II, q. 8, a.1, ad. 2.

¹³⁰ Cfr. S.Th., II-II, q. 8, a.1, ad. 1; I, q. 2, a. 3, co.; I-II, q. 3, a. 8, co.

¹³¹ Cfr. S.Th., II-II, q. 8, a. 3, ad. 1; II-II, q.9, a.3, co.

¹³² Cfr. S.Th., II-II, q.8, a.4, co.; II-II, q. 8, a.4, ad 3.

¹³³ Cfr. S.Th., II-II, q. 8, a. 5, co.

¹³⁴ Cfr. S.Th., II-II, q. 8, a. 4, ad 3.

¹³⁵ Cfr. S.Th., II-II, q. 8, a. 7, co.

¹³⁶ S.Th., II-II q. 82, a.3, ad 3. «et in simplicibus et mulieribus devotio abundat, elationem comprimendo».

¹³⁷ Cfr. S.C.G., L. 1, c. 1; Super Tit., c. 1, l. 1.

¹³⁸ Cfr. S.Th., II-II, q. 9, a. 3, ad 1.

¹³⁹ Cfr. S.Th., II-II, q. 9, a. 3, ad 3.

¹⁴⁰ Cfr. S.Th., II-II, q. 9, a. 4, ad 1.

¹⁴¹ Cfr. S.Th., II-II, q. 9, a. 4, ad 3.

¹⁴² Cfr. S.Th., II-II, q. 10, a. 2, co; II-II, q. 10, a. 2, ad 2.

¹⁴³ Cfr. S.Th., II-II, q. 10, a. 3, co.

¹⁴⁴ Cfr. S.Th., II-II, q. 10, a. 3, ad 3.

¹⁴⁵ Cfr. S.Th., II-II, q. 11, a. 1, co.

¹⁴⁶ Cfr. S.Th., II-II, q. 13, a. 3, co; II-II, q. 13, a. 4, co.

¹⁴⁷ Cfr. S.Th., II-II, q. 15, a. 1, co.

¹⁴⁸ Cfr. S.Th., II-II, q. 15, a. 2, co.

¹⁴⁹ Cfr. S.Th., II-II, q. 16, a. 1, co. «per quam mens humana Deo subiiciatur, possunt dari praecepta de aliis credendis».

¹⁵⁰ S.Th., II-II, q. 16, a. 2, ad 3. «scientia legis».

¹⁵¹ Cfr. S.Th., II-II, q. 57, a. 2, ad 3.

¹⁵² Cfr. S.Th., II-II, q. 17, a. 1, co.

¹⁵³ Cfr. S.Th., II-II, q. 17, a. 1, ad 2.

¹⁵⁴ Cfr. S.Th., II-II, q. 17, a. 2, co.

¹⁵⁵ Cfr. S.Th., II-II, q. 17, a. 3, co.

¹⁵⁶ S.Th., II-II, q. 17, a. 6, co. «Caritas igitur facit hominem Deo inhaerere propter seipsum, mentem hominis uniens Deo per affectum amoris»

¹⁵⁷ Cfr. S.Th., II-II, q. 17, a. 6, ad 3.

¹⁵⁸ Cfr. S.Th., II-II, q. 17, a. 7 ad 1.

¹⁵⁹ Cfr. S.Th., II-II, q. 17, a. 8, co.

¹⁶⁰ S.Th. II-II, q. 17, a. 8, ad 2. «sperat bonum a Deo ut ab amico».

¹⁶¹ Cfr. S.Th., II-II, q. 18, a. 1, co.

¹⁶² Cfr. S.Th., II-II, q. 18, a. 3, co.

¹⁶³ Cfr. S.Th., II-II, q. 18, a. 4, ad 2.

¹⁶⁴ Cfr. S.Th., II-II, q. 19, a. 1, co. El mal aquí es definido como privación del orden. «Malum autem importat huius ordinis privationem».

¹⁶⁵ Cfr. S.Th., II-II, q. 19, a. 2, co.

¹⁶⁶ Cfr. S.Th., II-II, q. 19, a. 3, co.

¹⁶⁷ El temor servil se opone a la libertad si degenera en el servilismo, por este motivo y para no confundirlo del temor servil, que podría ser servilismo, se llama temor inicial.

¹⁶⁸ Cfr. S.Th., II-II, q. 19, a. 8, ad 1.

¹⁶⁹ Cfr. S.Th., II-II, q. 19, a. 7, co.

¹⁷⁰ Cfr. S.Th., II-II, q. 22, a. 2, co.

¹⁷¹ Cfr. S.Th., II-II, q. 22, a. 1, co.

¹⁷² Cfr. S.Th., II-II, q. 19, a. 10, co.

¹⁷³ Cfr. S.Th., II-II, q. 19, a. 9, ad 4

¹⁷⁴ Cfr. S.Th., II-II, q. 19, a. 9, co.

¹⁷⁵ S.Th., I-II, q. 68, a. 4, ad 3 «Prima autem unio hominis est per fidem, spem et caritatem. Unde istae virtutes praesupponuntur ad dona, sicut radices quaedam donorum. Unde omnia dona pertinent ad has tres virtutes, sicut quaedam derivationes praedictarum virtutum».

¹⁷⁶ Cfr. S.Th., II-II, q. 19, a. 12, co.

¹⁷⁷ Cfr. S.Th., II-II, q. 19, a. 12, ad 1.

¹⁷⁸ Cfr. S.Th., II-II, q. 20, a. 4, co.

¹⁷⁹ Cfr. S.Th., II-II, q. 19, a. 12, ad 4.

¹⁸⁰ Cfr. S.Th., II-II, q. 25, a. 7, co.

¹⁸¹ Cfr. S.Th., II-II, q. 20, a. 4, ad 2; II-II, q. 82, a. 4, co..

¹⁸² Cfr. S.Th., I-II, q. 65, a. 5, co.

¹⁸³ S.Th., I-II, q. 65, a. 5, ad 1 «Caritas non est qualiscumque amor Dei, sed amor Dei qui diligitur ut beatitudinis obiectum, ad quod ordinamur per fidem et spem».

¹⁸⁴ S.Th., I-II, q. 66 a. 6 co. «Sed amor caritatis est de eo quod iam habetur, est enim amatum quodammodo in amante, et etiam amans per affectum trahitur ad unionem amati».

¹⁸⁵ Cfr. S.Th., I-II, q. 65, a. 5, ad 3.

¹⁸⁶ Cfr. S.Th., I-II q. 114 a. 9 co. «Quia dependet solum ex motione divina, quae est principium omnis meriti».

¹⁸⁷ Cfr. S.Th., II-II, q. 82, a. 3, co.

¹⁸⁸ S. Th., II-II q. 82 a. 2 ad 2. «Pinguedo corporalis et generatur per calorem naturalem digerentem; et ipsum naturalem calorem conservat quasi eius nutrimentum. Et similiter caritas et devotionem causat, inquantum ex amore aliquis redditur promptus ad serviendum amico; et etiam per devotionem caritas nutritur, sicut et quaelibet amicitia conservatur et augetur per amicabilem operum exercitium et meditationem».

¹⁸⁹ Cfr. S.Th., II-II, q.26, a2, ad 2.

¹⁹⁰ Cfr. S. Th., II-II, q. 81, a. 5, ad 1.

¹⁹¹ Cfr. S. Th., II-II, q. 81, a. 5, ad 2. «Religio ordinat hominem in Deum non sicut in obiectum, sed sicut in finem».

¹⁹² Cfr. S. Th., II-II, q. 23, a.1, co.

¹⁹³ La comunicación con Dios no puede ser por medio de lo exterior sino por en lo espiritual, como manifiesta Tomás de Aquino en S.Th., II-II q.23 a1 ad1.

¹⁹⁴ Cfr. S. Th., II-II, q. 23, a3, co

¹⁹⁵ Cfr. S.Th., II-II, q.23, a2, co.

¹⁹⁶ Cfr. S.Th., II-II, q.23, a4, ad1.

¹⁹⁷ Cfr. S.Th., II-II, q.24, a2, co.

¹⁹⁸ Cfr. S.Th., II-II, q.24, a2, co.

¹⁹⁹ S.Th., II-II, q.24, a2, ad3. «*Un corazón limpio, conciencia pura y fe sincera*»

²⁰⁰ Cfr. S.Th., II-II, q.24, a2, ad3.

²⁰¹ Cfr. S.Th., II-II, q.25, a.4, co.

²⁰² Cfr. S.Th., II-II, q.25, a.8, co.

²⁰³ Cfr. S.Th., II-II, q.25, a.9, co.

²⁰⁴ Catena in Io., c. 20, l. 3. «Quia proximi amore discitur qualiter perveniri debeat ad amorem Dei». Versión castellana: RR. PP. Dominicos de Buenos Aires y EILHARD SCHLESIN-

GER, en *Catena Aurea Exposición de los Cuatro Evangelios*. Tomo V, Buenos Aires (1946) 1947, 439.

²⁰⁵ S. Th., II-II, q.81, a.1, ad 1. «Alios autem actus habet quos producit mediantibus virtutibus quibus imperat, ordinans eos in divinam reverentiam, quia scilicet virtus ad quam pertinet finis, imperat virtutibus ad quas pertinent ea quae sunt ad finem. Et secundum hoc actus religionis per modum imperii ponitur esse visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum, quod est actus elicitus a misericordia, immaculatum autem custodire se ab hoc saeculo imperative quidem est religionis, elicitive autem temperantiae vel alicuius huiusmodi virtutis»

²⁰⁶ Cfr. S. Th., II-II, q. 47, a.4. co

²⁰⁷ Cfr. S. Th., II-II, q. 47, a.4. ad.3

²⁰⁸ Cfr. S. Th., II-II, q. 47, a.2. ad.1.

²⁰⁹ Cfr. S. Th., II-II, q. 123, a.7, co.

²¹⁰ Cfr. S. Th., II-II, q. 47, a.2. ad.1.

²¹¹ Cfr. J. PIEPER, *Virtud* en H. FRIES (dir.) *Conceptos Fundamentales de la Teología* IV.Madrid, 1967. 466-471.

²¹² Cfr. S.Th., II-II, pr.

²¹³ S.Th., II-II, q.80, co. «Et secundum hoc adiungitur iustitiae religio, quae, ut Tullius dicit, *superioris cuiusdam naturae, quam divinam vocant, curam caeremoniamque vel cultum affert*; cfr. Super De Trinitate, pars 2 q. 3 a. 2

²¹⁴ Dentro del sistema jurídico, puede verse por ejemplo: CICERON, *Las Leyes*. Libro II. Madrid, 1989. 194-226.

²¹⁵ Los significados de religión son expuestos por San Agustín, que a su vez examina la propuesta de Varrón. (Cfr. W. JAERER, *La Teología de los Pensadores Griegos*, México, 1992. 8.)

²¹⁶ S.Th., II-II, q. 81, a1. «Religio proprie im-

portat ordinem ad Deum»

²¹⁷ S.Th., II-II, q.81, a.2, co «Ad religionem pertineat reddere honorem debitum alicui, scilicet Deo».

²¹⁸ S.Th., II-II, q.81, a.3, co. «Ad religionem autem pertinet exhibere reverentiam uni Deo secundum unam rationem inquantum scilicet est primum principium principium creatoris et gubernationis rerum»

²¹⁹ S.Th., II-II, q. 85 , pr. «offerre Deo sacrificium sit de lege naturae»; Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 1 a. 1 qc. 1 co; Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 3 a. 4 qc. 1 co.

²²⁰ Cfr. Sententia Ethic., lib.1, l.1, n. 1.

²²¹ S.Th., I, q.42, a.3, co «Ordo semper dicitur per comparationem ad aliquod principium».

²²² Cfr. S.Th., II-II, q. 10, a. 5, co; S.Th., I-II, q. 64, a.4, co.

²²³ Cfr. S.Th., I-II, q.113, a.1, co; II-II q. 58 a. 2 co.; II-II, q. 122, a.1, co.

²²⁴ S.Th., II-II, q.58, a.1, co. «iustitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit»

²²⁵ «Alteridad» y «derecho» están profundamente implicados de tal manera que se condicionan mutuamente: «una acción adecuada a otra según cierto modo de igualdad» Cfr. S.Th., II-II, q.57, a.1, co.; II-II, q.57, a.2, co.

²²⁶ S.Th., II-II, q. 80, co. «Debitum autem morale est quod aliquis debet ex honestate virtutis. Et quia debitum necessitatem importat, ideo tale debitum habet duplicem gradum. Quoddam enim est sic necessarium ut sine eo honestas morum conservari non possit, et hoc habet plus de ratione debiti».

²²⁷ S.Th., II-II, q. 80, co. «quidquid ab homine Deo redditur, debitum est, non tamen potest

esse aequale, ut scilicet tantum ei homo reddat quantum debet.»

²²⁸ Cfr. S.Th., II-II, q. 80, co

²²⁹ S.Th., II-II, q.48, co. «Partes autem potentiales alicuius virtutis dicuntur virtutes adiunctae quae ordinantur ad aliquos secundarios actus vel materias, quasi non habentes totam potentiam principalis virtutis».

²³⁰ S.Th., II-II, q.128, co «Assignantur autem ei partes quasi integrales, et potentiales, integrales quidem secundum ea quae oportet concurrere ad actum fortitudinis; potentiales autem secundum quod ea quae fortitudo observat circa difficillima, scilicet circa pericula mortis, aliquae aliae virtutes observant circa quasdam alias materias minus difficiles; quae quidem virtutes adiunguntur fortitudini sicut secundariae principali».

²³¹ S.Th., II-II, q.143, co. «Partes autem potentiales alicuius virtutis principalis dicuntur virtutes secundariae, quae modum quem principalis virtus observat circa aliquam principalem materiam, eundem observant in quibusdam aliis materiis, in quibus non est ita difficile»

²³² Cfr. J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, Madrid 1976. 162-172; G.MARCEL, *En busca de la verdad y de la justicia. Seis conferencias a estudiantes universitarios*, Barcelona, 1963. 62-63; J. MARITAIN, *Filosofía Moral (Examen Histórico Crítico de los Grandes Sistemas)*, Madrid, 1962. 119-121.

²³³ Cfr. S. Th., II-II q.123, a.1. co.

²³⁴ Cfr. S. Th., II-II q.124, a.2. co.

²³⁵ Cfr. S. Th., II-II q.123, a.1, co.

²³⁶ Cfr. S. Th., II-II q.129, a.3. co.

²³⁷ S. Th., II-II q.124, a.5, co. «ad mortem testimonium perhibent veritati, non cuicumque, sed veritati quae secundum pietatem est, quae

per Christum nobis innotuit.»; S. Th., II-II q. 124, a.5, ad.3. «Sed bonum divinum, quod est propria causa martyrii, est potius quam humanum. Quia tamen bonum humanum potest effici divinum, ut si referatur in Deum; potest esse quodcumque bonum humanum martyrii causa secundum quod in Deum refertur.»

²³⁸ Cfr. S. Th., II-II., q.141, a.1. co.

²³⁹ Cfr. S. Th., II-II, q. 7, a.2. co.

²⁴⁰ Cfr. S. Th., II-II q.161, a.1. co.

²⁴¹ Cfr. S. Th., II-II q. 161, a.5. ad.2.; Cfr. S. Th., II-II q.161, a.1. ad.1.

²⁴² S.Th., II-II, q.186, a.1, co. «Religio autem, ut supra habitum est, est quaedam virtus per quam aliquis ad Dei servitium et cultum aliquid exhibet. Et ideo antonomastice religiosi dicuntur illi qui se totaliter mancipant divino servitio, quasi holocaustum Deo offerentes».

Cfr. S.C.G., L.3, c.130.

²⁴³ Cfr. S. Th. II-II, q.189, a9. ad1.

²⁴⁴ Cfr. S. Th. II-II, q.147, a5. co.

²⁴⁵ Cfr. S. Th. II-II, q.123, a1. co.

²⁴⁶ Cfr. Catena in Io., c. 20, l. 3.

²⁴⁷ J. MARITAIN, *Filosofía Moral*.... 117-119.

²⁴⁸ MARIE DE LA TRINITÈ, *Lettes de «Consummata» à una Carmelite*, Carmel d' Avignon 1930, carta del 27 de septiembre de 1917. Citada por E. STEIN, *La oración de la Iglesia en Obras Completas*. Burgos² 1998. 409

²⁴⁹ P. WADELL, *La primacía del Amor. Una introducción a la Ética de Tomás de Aquino*. Madrid, 2002. 29.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Santo Tomás:

CORPUS THOMISTICUM. Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita. Pampilonae ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes A. D. MMIV. Textum Leoninum Romae 1888 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. www.corpusthomisticum.org.

_____, *Index Thomisticus Santi Thomae Aquinatis operum omnium indices et concordantiae* vol. 19. R. BUSA,

_____, *Summa Theologiae*, P. Caramello (ed.), Marietti, Torino 1963: BAC, Madrid 1954.

_____, *Summa Contra Gentiles*, Petri Marc (ed.), Marietti, Torino 1967: BAC, Madrid 1967.

_____, *Sententia Libri Ethicorum*, Raymundi M. Spiazzi (ed.), Marietti, Torino 1964: EUNSA, Pamplona 2000.

_____, *Super Evangelium Matthaei*, Raphaelis Cai (ed.), Marietti, Torino 1951.

_____, *Super Epistolas S. Pauli*, Raphaelis Cai (ed.), Marietti, Torino 1953: Tradición, México 1977.

Traducciones

_____, *Suma de Teológica*. Tomo IX, T. URDANOZ, P. LUMBRERAS, BAC, Madrid, 1965.

_____, *Suma de Teología*. Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España (edición). V Tomos, BAC, Madrid, 1992.

- _____, *Suma contra los Gentiles*. J. M. PLA CASTELLANO. BAC. Madrid 1953.
- _____, *Exposición sobre el libro de Boecio acerca de la Trinidad*. A. GARCÍA MARQUÉS y J. A. FERNÁNDEZ, Pamplona, EUNSA, 1989.
- _____, *Lectura a la Epístola de San Pablo a los Gálatas (Comentario a los Gálatas)* S. ABASCAL, México, Ed. Tradición, 1982.
- _____, *Lectura a la Epístola primera de San Pablo a los Tesalonicenses*, J. M. I., Editorial Tradición. S. A. México, 1977.
- _____, *Lectura a la Epístola primera de San Pablo a los Timoteo*, J. M. I., Editorial Tradición. S. A. México, 1977.
- _____, *Lectura a la Epístola primera de San Pablo a Tito*, J. M. I., Editorial Tradición. S. A. México, 1977.

_____, *Catena Aurea. Exposición de los Cuatro Evangelios*. Tomo V, RR. PP. Dominicos de Buenos Aires y EILHARD SCHLESINGER, Buenos Aires (1946) 1947.

Estudios

- CICERÓN, *Las Leyes*. Alianza, Madrid, 1989.
- J. ESPEJA PARDO, *Introducción al Tratado de Verbo Encarnado*, en *Suma de Teología* Vol V. BAC, Madrid 1994.
- P. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, *Introducción al Tratado de Religión* en *Suma de Teología* Vol. IV. BAC, Madrid 1994.
- R. FRATTALLONE, *Religione, Fede, Speranza e Carità. Virtù del cristiano*. Roma, 2003.
- E. GILSON, *Elementos de Filosofía Cristiana*, Rialp, Madrid 1969.
- M. ICETA, *La Moral Cristiana habita en la Iglesia. Perspectivas eclesiológicas*

de la Moral en Santo Tomás de Aquino, EUNSA, Pamplona 2004.

JUAN PABLO, Enc. *Veritatis Splendor*, 1-V-1993: AAS 85 (1993) 793-867.

W. JAERER, *La Teología de los Pensadores Griegos*, Fondo de Cultura Económico, México, 1992.

_____, *Semblanza de Aristóteles*, Fondo de Cultura Económico, México, 1998.

A. LOBATO, *Tomás de Aquino. Maestro de maestros*, Editorial Monte Carmelo. Burgos, 2000

O. LOTTIN, *La définition classique de la vertu de religion* Eph Th Lov 24 (1948) 349

_____, *Morale Fondamentale*, Desclée & Cie. Éditeurs, Belgium 1954.

G. MARCEL, *En busca de la verdad y de la justicia. Seis conferencias a estudiantes universitarios*, Herder, Barcelona, 1963.

J. MARITAIN, *Filosofía Moral (Examen Histórico Crítico de los Grandes Sistemas)*, Ediciones Morata, Madrid, 1962.

_____, *Humanismo Integral. Problemas temporales y espirituales de una nueva cristiandad*, Ediciones Palabra, Madrid, 1999

F. OCÁRIZ; L. F. MATEO SECO; J.A. RUESTRA, *El Misterio de Jesucristo. Lecciones de Cristología y Sotereología*, EUNSA, Pamplona, 1991.

O. PESCH. *Tomás de Aquino. Límite y grandeza de una teología medieval*. Herder, Barcelona, 1992.

J. PIEPER. *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid, 1976.

_____, *Virtud* en H. FRIES (dir.). *Conceptos Fundamentales de la Teología IV*, Madrid, 1967.

_____, *Actualidad del Tomismo*, Madrid, 1952.

D. PRUMMER, *Fontes vitae Sancti Thomae Aquinatensis*, Tolosae, 1911.

PSEUDO DIONISIO AEROPAGITA, *Obras Completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, Teodoro H. Martín (ed), BAC, Madrid, 1990..

S. PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana*, EUNSA, Pamplona 1988.

E. STEIN, *La oración de la Iglesia en Obras Completas*. Burgos², 1998.

P. WADELL, *La primacía del Amor. Una introducción a la Ética de Tomás de Aquino*. Ediciones Palabra, Madrid, 2002.

J. A.. WEISHEIPL, *Tomas de Aquino. Vida, obras y doctrina*, EUNSA, Pamplona, 1994.

K. WOJTYLA. *La fe en san Juan de la Cruz*, BAC, Madrid, 1979.