





lieu de la rattacher aux caractères sacramentels, il l'a reliée, par la médiation de la notion d'image, aux perspectives du traité de gouvernement divin et finalement aux profondeurs du traité de Dieu, Un et Trine. Pourquoi cette option? Parce que, selon saint Thomas, les structures de la vie surnaturelle sont essentiellement *déiformes* et que l'intervention de l'humanité du Christ appartient à l'ordre de la causalité instrumentale. C'est donc dans un sens tout différent que la grâce et les vertus infuses participent de la Déité et qu'elles participent de la plénitude de la grâce créée du Christ. En définitive, nous pouvons reconnaître que le Christ, dans son humanité sainte et dans les mystères de sa vie terrestre, est *partout présent dans la morale de saint Thomas* sinon toujours (*ni même souvent*), de façon explicite, du moins implicitement et virtuellement. Et l'on peut de ceci fournir trois preuves. Le Christ d'abord est cause *efficiente* instrumentale universelle des structures de la vie surnaturelle; à raison de cette causalité il produit dans ces structures une modalité *formellement* Christologique, sur laquelle, à vrai dire, saint Thomas est plutôt avare de détails, sauf dans le cas de la règle des vertus morales infuses. Enfin dans l'ordre de la causalité formelle *matérielle*, le Christ est modèle continu et universel de vie pour les chrétiens. Car le chrétien ne parvient à imiter Dieu qu'en imitant le Christ, dans et par la charité: *ut diligatis invicem, sicut diligit vos*. Ici encore, l'exemplarisme attribué à l'humanité du Christ et aux mystères de sa vie, tient un rôle en quelque manière *instrumental*, par rapport à l'imitation divine, impliquée dans l'idée d'adoption.

éternelle, ne nous est accessible que par les préceptes de la loi de nature qui est participation de la Loi éternelle. Et mi contact « personnel » avec Celui qui est notre fin ultime, ne se réalise que dans l'amour de charité, amour essentiellement surnaturel.

M. Sanchez O. P.

## ¿Dónde situar el tratado de la virtud de la religion?

Los versados en la *Sittna teológica* de Santo Tomas de Aquino saben muy bien el lugar donde el Angelico Doctor trata de la virtud de la religion. Ha incardinado este tratado en la virtud de la justicia, haciendo de la religion una de sus partes « potestates » o anejas. Allí habla por extenso de la naturaleza, actos internos y externos de la virtud de la religion y de los vicios o pecados contrarios a ella: la consagra, en total, veinte cuestiones, que comprenden ciento nueve artículos con trescientas cuarenta y cuatro objeciones y sus respuestas †. Los teólogos, en general, si bien están conformes con la amplitud dada por el Aquinate al tratado de la religion, no lo están 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 de nota han protestado contra « el rango modesto », « el lugar oscuro » que se le asigna en el cuadro sistemático de las virtudes. Es lo que nos ha movido a plantear la cuestión que encabeza el presente artículo.

### I

Los primeros en no aceptar el esquema que en la *Secunda Secundae* hace Santo Tomas de las virtudes, particularmente respecto a la religion, son aquellos que catalogan la virtud de la religion entre las virtudes teologales.

(x) S. *theol.*, II-II, q. 81-100.

lui el siglo pasado A. Martinez defendfa que la religion era i sintesis de las (res virtudes teologales, fe, espcranza y caridad, sin diferenciarse especificamente de ellas ('). Parecida idea se habian fonnado de la virtud de la religion Gilberto Porretano y su escuela. Muchos, dice, considéral! a la religion conio la primera especie del derecho natural (justitia) por el mismo titulo que la piedad filial, la gratitud, la venginza, la observancia, y la veradad. Ella tiene entonces por objeto ofrecer a Dios lo que corresponde a su excelencia singular. Mas es preciso concebirla bajo mi aspecto nuis Cristiano y nuis amplio, ya que contiene en si la fe, la esperanza y la caridad, así conio el tenior de Dios (').

Dom O. Lottin, el sabio Abad benedictino de Mont César, conocido por sus numerosos trabajos de investigaciôn sobre la Escolástica, asegura que este concepto de la virtud de la religion era bastante general entre los teologos de la Edad Media anteriores a Santo Tomas. « Una cosa que llama la atenciôn del historiador de este periodo, escribe, son las dimensiones del campo de acciôn atribuido a la virtud de la religion. Ningiñn teólogo de la Hdad

(') « Virtus religionis in se coadunat virtutes theologicas, nec ab eis specie differt » (Martinkz, *Institutionum theologicarum quarta pars seu Theologia Moralis*, Paris 1867, tom I, pag 335), citado por O. LoTTIN, *Vertu de religion et vertus théologiques en Dominican Studies*, 1948, p. 209 nota.

(') « Religio juris naturalis (justitiae) prima species a pluribus ponitur, secundam quam in humanis officiis justitiae virtus exhibet Deo quod ad ipsius singularem pertinet dignitatem: sicut in eisdem eadem (justitia) secundum caeteras ejusdem generis quae sunt, pictas, gratia, vindicatio, observantia, veritas, reddit hominibus quod ad communitatem sub ipso ordinatissimam pertinet diversitatem. In quibus tamen omnibus ipsa justitia, secundum jus religionis, causam refert ad Deum, et hic unus officiorum omnium finis quaslibet juris partis facit esse virtutes. In religione prima est fides, quae quidem generaliter est veritatis cujuslibet rei cum assensione perceptio; sed ad quorundam maxime perceptionem invisibilium hoc nomen per excellentiam usus contraxit, ut scii, fides dicatur, qua rationalis mens vere et cum assensione percipit id quod est omnium esse, et cum quo ab omnibus honorandus est cultum, et quae Graece ipsius praemia cultorum unitas sperat. Est etiam in religione metus et caritas divina, et hujusmodi alia, in quibus ipsa religio Christiana multum est reverenda ». (*In Libr. de Trinitate Gilberti Porrelae Commentaria*, P.L. 64, 1261 C).

Media se contenta cou los limites scnalados ]>or Cicéron La ñ-  
giôn comprende, no solamente todos los actos del culto, mas iam-  
bicn, en general, todo aquello que se debe a Dios (asi .-He/ardo,  
*Sententiae Parisienses, Alano de Lille*), en una palabra todas  
nuestras obligacioncs para con Dios, nuestro ultimo fin, toda nues-  
tra vida de Cristianos Y enando el teologo quiere descender a  
pormenores en el objeto de la religion, no vacila en incluir en ella  
los actos de las tres virtudes teologales, como si aquello fueran,  
no solamente imprcados por la virtud de la religion, sino que cons-  
tituyesen ellos mismos el objeto de esta virtud. Y *esta tendenxa  
es general entre los tcólogos de todas las escuelas* » (1).

^Por quo no conduit, anade O. Lottin, que la virtud de la  
religion es también una virtud teologd? ¶

Pero quien nuis abiertamente, en nuestros dias, dcfiende la  
tesis de (pie la religion no es virtud moral, sino teologal, es H.  
Hourcade. Este autor, en un articulo publicado en el *Bulletin de  
Littérature Ecclesiastique*, hacc estas dos afirmaciones « Nous  
disons tout d'abord, (pie la religion n'est pas une partie de la

(\*) « Ce qui frappe l'historien de cette période prethomiste, c'est  
l'ampleur du champ l attribue a la VCftu de reh^um Aucun théo-  
logien du moyen âge ne s'en tient aux cadres traces par Cicéron re-  
ligion embrasse, non pas seulement tous les actes du culte, mais en gé-  
néral, tout ce qui (st dû tu m >· (' Ni P  
Alain de Lille), bref, toutes nos obligations envers Dieu, notre fin dernière,  
toute notre vie de chrétien Et quand le théologien veut détailler la ma-  
tière de la religion, il ne craint pas d'y introduire les actes des trois vertus  
théologales, comme si ces actes étaient non seulement commandés par  
la vertu de religion, mais constituaient eux-mêmes l'objet de cette vertu  
*Et cette tendance est commune à tous les théologiens de toute école* » (O, Lot-  
Ti\, eu Lw·\*  
*nienscs*, 1948, p 341 s.

Del mismo parecer cran algunos autores de vida espiritual en el  
siglo XVII en Francia. \* Auctores spirituales nonnulli, praesertim scholae  
sacculi XVII in Gallia, virtutem interioris religionis accipiunt tanqu&m  
complexum virtutum theologicarum quo Deum perfecte colimus me-  
diante Christo, perfecto Patris adoratore. Ita Glier ♦ (Tanqvkrfy,  
*Synopsis Th. Mor. et Past.*, tom. II, n. 853, nota; Romae, iqai,  
P. 503).

(<sup>1</sup>) O. Lottin, l. e., p. 342.

justice » ¶. « Nous disons donc, en second lieu, que la religion est une vertu véritablement et proprement théologique » ¶.

Y, lógico consiguientemente, no duda en concluir: « así como hay cuatro virtudes cardinales, se dan también otras cuatro propias y simplemente teológicas, que son la fe, la religión, la esperanza y la caridad, teniendo todas ellas directamente por objeto a Dios, bajo distintos aspectos, es verdad, pero igualmente divinos » (b).

(¿Como conciliar esta doctrina con aquel texto de San Pablo, «nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec » (I Cor. XIII. 13) de que se hace eco el concilio Tridentino, al hablar de la justificación? (4). Mediante una simple distinción: «hay, añade H. Hourcade, es cierto, en total cuatro virtudes teológicas, pero si se trata solamente de aquellas que tienen como signo característico común ordenamos progresivamente al fin sobrenatural, no son más que tres, conviene a saber, la fe, la esperanza y la caridad. Y es precisamente desde el punto de vista de esta mutua estrecha conexión entre sí y con la bienaventuranza o con la justificación que dispone inmediatamente a esa bienaventuranza, que el Apóstol dejó escrita la célebre sentencia: " *nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec* ", frase cuyas huellas se descubren en el capítulo séptimo de sesión sexta del Tridentino » ¶.

(1) R. Hourcade, *La vertu de Religion*, en *Bulletin de Littér. Eccl.*, \*944» P. 196.

(2) Id., *ibid.*, p. 206. — Jean de la Rochelle, en el siglo XII, había ya puesto la religión entre las virtudes teológicas, « On voit Jean de la Rochelle ne répugner aucunement à mettre la vertu de religion au nombre des vertus théologiques ». (O. LOTTIN, *Psychologie et Morale aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles*, tom. III, Problèmes de Morale, 1949, p. 186).

(3) « Comme il y a quatre vertus cardinales, dites morales, que nous trouvons énumérées, par delà saint Ambroise, dans Cicéron et encore au delà dans le livre de la Sagesse, il y a aussi quatre vertus proprement et simplement théologiques, qui sont la foi, la religion, l'espérance, la charité, toutes les quatre ayant directement pour objet Dieu lui-même sous des raisons diverses, mais également divines ». (II. Hourcade, *l. cit.*, p. 217-218).

(4) « Unde in ipsa justificatione, cum remissione peccatorum, haec omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum cui inseritur, fides, spes, caritatein » (Sess. VI, c. 7. Denz. n. 800).

(4) « Il y a donc, au total, quatre vertus théologiques, et toutefois, s'il est exclusivement question de celles qui ont pour trait commun de

Durando adopta una posición media, cuando afirma que la religión no es una virtud puramente moral, ya que en su ejercicio depende de las virtudes teológicas (\*). San Buenaventura ha oído la religión, no una parte » potencial » de la justicia, sino una parte subjetiva, una « especie » de la misma ¶.

El ya mencionado O. Lottin ha consagrado varios trabajos al estudio de la virtud de la religión. En todos ellos lamenta la verla relegada a un puesto tan bajo en teología moral.

« Hay evidentemente, dice Lottin, desproporción entre la influencia de primer orden que la virtud de religión ejerce sobre nuestra vida moral y el rango modesto que se le asigna en la clasificación de las virtudes morales. . . ».

Al abrir un libro clásico de filosofía o de teología moral en el capítulo dedicado a la vida virtuosa, *extraña el lugar oscuro al que se relega la virtud de la religión*. Siguiendo sobre todo a Santo Tomás de Aquino, se la conecta con la virtud de la justicia. Y parece ser, por otra parte, con mucha razón, ya que tributando a Dios el culto que le es debido, no hace sino pagar una deuda para con Él. Mas no puede ser cuestión de una justicia estricta, pues esta supone igualdad de personas; se la hace, por tanto, una virtud aneja a la justicia, una parte potencial. Se rectificará, es verdad, proclamándola a renglón seguido muy próxima a las virtudes teológicas. Mas no es menos cierto que en el sujeto

nous ordonner progressivement à notre fin surnaturelle, il n'y en a plus que trois, savoir la foi, l'espérance et la charité, et c'est justement du point de vue de cette connexion, étroite entre elles et avec la béatitude ou avec la justification qui dispose immédiatement à cette béatitude que l'Apôtre a écrit la célèbre sentence: « mine autem manent fides spes caritas, tria haec », sentence dont nous retrouvons la trace au chapitre de la sixième session du Concile de Trente ». (Id. *ibid.*, p. 210)

(1) « Latvia est virtus moralis pertinens ad justitiam, cujus tamen actus procedunt ab imperio virtutis theologicae, et sic etiam est moralis ». (Durandus in *III Sent.*, d. IX, q. 1).

(2) « Sed religio est species justitiae, ut dicit Tullius. Rursus, quia species justitiae secundum quam ordinatur ad venerandam naturam superiorem, est ipsa religio ». (S. Bonaventura, *III Sent.*, d. IX, q. 2 q. III).

no advertido queda la impresión: « ^por qué cse puesto mas bien oscuro para una virtud de tanta influencia en nueslra vida moral! » (b).

Y en otro lugar: « Santo Tomâs de Aquino ha dividido la teologia moral segiin las très virtudes teologales y las cuatro cardinales... ;Donde colocar a la virtud de la religion en este cuadro de las siete virtudes susodichas? Implicando una actitud fundamental de la criatura para cou su Dios, parece deberia ocupar un puesto entre las virtudes que tienen por objeto a Dios. Mas no es licito adniitir una cuarta virtud teologal. San Pablo no hace mención mâs que de la fe y de la esperanza, como companeras de la caridad, y la Iglesia no conoce sino très virtudes teologales. Por consiguiente, habré que colocar a la religion entre las virtudes cardinales. Y como no se da entrada a una quinta virtud de este género, sera necesario incardinar la religion en la virtud de la justicia. Y lôgicamente, ya que aquella tiene por objeto dar a Dios el culto que se le debe. Mas la religion no cumple la nociôn estricta de justicia, la cual exige una igualdad y una independence perfectas 0 absolutas entre las personas de que se trata. He ahí a la religion postergada, a ser una parte aneja a la virtud de la justicia (S. Thom., S. theol., 2-2, q. 80, a. unie.). Los teólogos, es verdad, tienen mucho cuidado en anadir que la virtud de la religion es, entre todas las virtudes morales, la mâs proxima a las teologa-

ii) « Il existe un manque évident de proportion entre l'influence de premier plan qu'exerce la vertu de religion sur notre vie morale et le rang modeste qu'on lui assigne dans la classification des vertus morales...

Or, quand on ouvre un livre classique de philosophie ou de théologie morale au chapitre de la vie vertueuse, on est frappé de la place obscure où l'on relègue la vertu de religion. A la suite surtout de saint Thomas d'Aquin, on la rattache à la vertu de justice. A bon droit d'ailleurs, semble-t-il, car en rendant à Dieu le culte qui lui est dû, on ne fait que s'acquitter d'une dette à son égard. Mais il ne peut être question d'une justice stricte, parce que celle-ci suppose l'égalité des personnes en présence on en fait donc une vertu annexe à la vertu de justice, une « partie potentielle ». On se ressaisit sans doute en la proclamant de suite une justice éminente et en la plaçant dans le voisinage immédiat des vertus théologales... Il n'en reste pas moins que pour l'homme non averti l'impression subsiste: pourquoi assigner un rang plutôt effacé à une vertu si influente sur notre comportement moral? » (O. LoTTIN, *La définition de la vertu de religion*, en *Ephem. Theol. Lovan.*, 1948, p. 333 s.).



les. Eso no impide que el sentido cristiano exjMrrimente cierto disgusto al ver tratada de esa manera a una virtud tan fundamental en la vida cristiana, uno de cuyos actos, el sacrificio esta asociado al nias augusto sacramento del cristianismo \* †

Más adelante, en la misma obra, vuelve a insistir en idénticos conceptos: « *en teologia moral se relega a la virtud de la religion a un piano secundario. En efecto, solo las très virtudes teologales tienen a Dios por su objeto material principal y formai. Separada de las virtudes teologales, la virtud de la religion no ha podido encontrar lugar sino es entre las virtudes morales. Su objeto no es Dios, dicen los teólogos, sino el culto debido a Dios, y por ese carâcter de deuda con respecto a Dios se la anexionará a la virtud moral de la justicia. Los teólogos, sin embargo, se darân prisa a admitir que ella es, entre todas las virtudes morales, la mâs proxima a las teologales* »

(1) « Saint Thomas d'Aquin a divisé la théologie morale d'après les trois vertus théologiques et les quatre vertus cardinales. ...Où placer la vertu de religion dans cette nomenclature des sept vertus susdites-Attitude fondamentale de la créature devant son Dieu, elle semblerait devoir être rangée parmi les vertus qui ont Dieu pour objet. Mais on ne peut créer à son profit une quatrième vertu théologique: Saint Paul ne cite que la foi et l'espérance comme compagnes de la charité, et l'Église ne connaît que trois vertus théologiques. On devra donc ranger la vertu de religion parmi les vertus cardinales. On ne créera cependant pas une cinquième vertu de ce genre on rattachera donc la religion à la vertu de justice; à juste titre d'ailleurs, puisqu'elle a pour objet le culte dû à Dieu. Toutefois, la religion ne réalise pas la notion stricte de justice, laquelle exige une égalité et une indépendance parfaites entre les personnes en présence. Voilà donc la religion reléguée comme une partie annexée (partie potentielle) à la vertu de justice. Les théologiens ont sans doute soin d'ajouter que la vertu de religion est, parmi toutes les vertus morales la plus proche des vertus théologiques. N'empêche que le sens chrétien se sent mal à l'aise en voyant traiter de la sorte une vertu aussi fondamentale de toute vie chrétienne, et dont l'un des actes, l'acte du sacrifice, est, en régime chrétien, associé au plus auguste des sacraments » (O LoTTIN, *Principes de Morale*, tom I, p. 34).

(2) \* En théologie morale la vertu de religion s'est vue reléguée au second plan. Seules, en effet, les trois vertus théologiques ont Dieu pour objet matériel principal et pour objet formel. Séparée des vertus théologales, la vertu de religion n'a pu trouver place que parmi les vertus me-

El niiiSDio autor, *escribiendo* en la revista *Dominican Studies*, se expresa en los *signientes* terminos « ^Cônio es *posible* que Santo Tomas, después de haber ensalzado tanto a la virtud de la religion, *la relègue a ser sim/demente una parle une)a a una virtud moral?» †*

Mas no incurre O. bottin en los extremos de R. Hourcade Admite que la religion es una virtud moral, no teologal, aunque no «sea parte» potencial de la justicia.

Segiin él la *religion tiene* a Dios por objeto inmediato (en el orden natural, pues O. bottin niega la existencia de una virtud infusa o sobrenatural de la religion). Sin embargo, no es virtud *teologal, sino moral (a)* que esta por encima y fuera de la serie de las cuatro virtudes cardinales, prudencia, justicia, fortaleza y templanza. Por lo déncias, admite todo lo (pie Santo Tomàs ensena acerca de la naturaleza, excelencia e importanda de la religion en la vida humana. Unicamente cambia la étiqueta: en vez de consiederar a la religiôn conio parte « potencial » de la justicia, la coloca fuera y por encima de las cuatro virtudes car-

rales. Son objet ne sera donc pas Dieu, disent les théologiens, mais le culte qui est dû à Dieu, et par ce caractère de dette à l'égard de Dieu, elle se rattachera à la vertu morale de justice; les théologiens s'empresent d'ailleurs de concéder qu'elle est, parmi les vertus morales, la plus proche des vertus théologiques ». (Ibid. p. 252).

(J) « Après avoir magnifié de la sorte la vertu de religion, comment saint Thomas a-t-il pu la reléguer comme simple annexe à une vertu morale? » (O. LoTTiN, *Vertu de religion et vertus théologiques*, en *Dominican Studies*, 1948, p. 217).

(!) «Résumons: la vertu de religion relève, de soi, de l'ordre moral naturel: la vertu de religion est, non point une vertu théologale, mais une vertu morale. Ayant Dieu pour objet, elle se distingue nettement des quatre vertus cardinales qui ont pour objet des biens créés; elle leur est même logiquement antérieure, puisqu'elle est à leur source » (O. LoTTIN, l. c., p. 228). — « Nous gardons tout ce que saint Thomas a dit de la nature, de l'excellence et du rôle de la vertu de religion. Seule l'étiquette a été modifiée: au lieu de faire de la vertu de religion une partie potentielle de la vertu de justice, nous la plaçons en dehors et au-dessus des quatre vertus cardinales, pour exprimer plus clairement, et sa nature, et son excellence, et son rôle dans le comportement moral de l'homme » (O. LoTTIN, *La définition de la vertu de religion*, en *Ephetn. Theol. Lovan.*, 1948, P. 35°).

diiiales, a fin de expresar con mâs claridad, su naturatexa, su excelencia y su oficio en la vida moral del hombre.

E. Amann, profesor en la b'acultad de Tcologia Católica ô-la Universidad de Estrasburgo, y continuador del *Dici, de Thi/A. Cath*, escribe a proposito del terna que nos ocupa: · A primera vista parece que el estudio de la virtud de la religion deberia figurar a la cabeza de una moral teolôgica y espccialmente de una moral sobrenatural. En efecto, supuesto el conocimiento de un Dios, y de un Dios personal, dotado de atributos morales, y muy particularincnte de poder y de bondad, surge como espontânea-iiiente en el aima una disposition, mezcla a la vez de reverencia, de tenior filial y de amor, que no es otra cosa sino la virtud de religion en estado cinbrionario. Un anâlisis mas profundo de esta disposiciôn descubre alli un elemento intelcctual el conocimiento de la infinita superioridad de Dios, elemento que también procede de la voluntad y de la sensibilidad, y que traduce muy imperfectamente la expresiôn “temor reverencial”, y que expresaria inucho mejor, segùn H. Bremond, la palabra inglesa “awe”. Es esta la disposiciôn cuyas diversas manifestaciones integran el expansionamiento de la vida religiosa y moral. Ella infunde en el aima la resolution de aceptar con dodldidad y confianza las dosetrias que pluguiera a la majestad divina comunicar a su creatura, la firme confianza de que podrâ, a pesar de los obstâculos, aspirar hatia Dios y tender a él sobre todo. ella le pone con respecto a esta bondad patentai, en la actitud de un liijo para con su padre He aqui a la religion en el punto de partida de la fe. de la esperanza, de la caridad, de estas virtudes teologales que se ordenan directamente a Dios».

Ella es también, a lo que parece, la raiz de las virtudes que regulan la conducta moral del hombre respecto a su projimo en quien reconoce al hennano, con respecto a si mismo, en fin. va que debe respetar, tanto en si mismo, como en los demâs. la obra de esta divinidad ante la cual se inclina la religion.

De este modo el estudio del sentindento religioso y de la virtud de la religion, que es su expansion, podria muy bien concebirse como formando la introduction a una teologia moral sobrenatural. ^No es acaso el primer mandainiento de Dios A un solo

*Dios adoras y amaras perfectamente*»? La adoración, el amor, fno son precisamente los dos actos esenciales de la religion?

*De hecho en la Suma teológica, y por razones historicas que no es difícil averiguar, el tratado de la religion, lejos de venir a la cabeza de la teologia moral, aparece en un lugar, algnn tanto extraiio, por de pronto.*

En la 2-2, que trata de las virtudes en particular, Santo Tomás despues de haber dado cabida en las cuarenta y seis primeras cuestiones a las virtudes teologales, aborda en la question 47, el estudio de la prudencia, después el de la justicia, al que scguirán la fortaleza y la templanza. La *justicia* ocupa en esta division de la *Suma* la parte principal (qq. 57-122), y es entre sus « partes potenciales », como dice la Escuela, es decir, entre las virtudes anejas, donde se sitúa la virtud de la religion, a la que el Doctor Angelico reserva un espacio considerable (qq. 81-100).

Esta disposición general ha temiinado por prevalecer entre los teólogos posteriores. Suarez inismo no se atreverá a romper con este orden, *que hoy nos parece un poco artificial.*

No obstante, Suarez trata de la religion inniediatamente despúes de haber hablado de las virtudes teologales, y no como de una virtud aneja a la justicia †.

P) <Il pourrait sembler, de prime abord, que l'étude de la vertu de religion devrait venir en tête d'une morale théologique et particulièrement d'une morale surnaturelle. Posée eu effet la connaissance d'un Dieu, et d'un Dieu personnel, doué d'attributs moraux et tout particulièrement de puissance, et de bonté une disposition naît comme spontanément dans l'âme, faite à la fois de révérence, de crainte filiale et d'amour, qui n'est pas autre chose que la vertu de religion à l'état d'ébauche. Une analyse plus poussée de cette disposition y découvre un élément intellectuel: la connaissance de l'infinie supériorité de Dieu, un élément aussi qui relève de la volonté et de la sensibilité, que rend assez mal le mot de crainte révérentielle et qu'exprimerait au mieux, au dire de H. Bremond, le mot anglais *awe*. C'est cette disposition, dont les manifestations diverses constituent l'épanouissement de la vie religieuse et morale. Elle met en l'âme la résolution d'accepter avec docilité et confiance les enseignements qu'il plaira à la divine majesté de communiquer à sa créature, la certitude confiante qu'elle pourra, malgré les difficultés, aspirer vers ce Dieu et aller à lui; surtout elle lui donne à "droit de cette bonté paternelle l'attitude d'un enfant à l'égard de père. Et voici donc la religion au point de départ de la foi, de l'espé-

«Dônde situar el tratado de la virtud de la reHgion'

Nb convencen a E. Amann las razones que Santo Tomas aduce para probar que la religion no es virtud teologal, sino moral. Ve cierta sutileza en la argumentaciôn dei articulo 5, cuestiôn Si, de la *Secunda Secundae*, en donde el Angélico Doctor dice que la virtud de la religion no tiene por objeto inmediato a Dios, sino a *los actos dei culto*, mediante los cuales « attingit Deum ».

Mas, pio podria decirse otro tanto, pregunta él, de las très virtudes teologales? En efecto, estas también alcanzan a Dios, por mediaciôn de los actos que *elicitan*.

rance, de la charité, de ces vertus dites théologiques qui s'adressent directement a Dieu

Elle est aussi, semble-t-il, à la racine des vertus qui règlent l'attitude morale de l'homme à l'égard de son prochain en qui il reconnaît un frère; à l'égard de lui-même enfin, puisqu'il doit respecter, soit en lui-même, soit dans les autres, l'œuvre de cette divinité devant laquelle la religion l'incline

Ainsi l'étude du sentiment religieux et de la vertu de religion, qui en est l'épanouissement, pourrait très bien se concevoir comme formant l'introduction à une théologie morale surnaturelle. Le premier commandement de Dieu n'est-il pas: « Un seul Dieu tu adoreras et aimeras parfaitement»? L'adoration, l'amour ne sont-ils pas précisément les deux actes essentiels de la religion?

« En fait dans la *Somme IhJologique*, et pour des raisons historiques qu'il n'est pas très difficile de déduire, le traité de la religion, loin d'apparaître en tête de la théologie morale, intervient à une place qui ne laisse pas de surprendre d'abord

«C'est de la sorte que la II-II, traité des vertus particulières, après avoir fait une place dans les 46 premières questions aux vertus théologiques, aborde avec la q XLVII, l'étude de la prudence, puis celle de la justice, que suivra celle de la force et de la tempérance. La justice a dans cette division de la *Somme* la part du lion, q. LVII-CXXXII, c'est parmi ses « parties potentielles », comme dit l'École, c'est-à-dire parmi les vertus annexes, que figure la vertu de religion, à qui le Docteur angelique réserve une place considérable, q. LXXXI-C.

Cette disposition générale a fini par s'imposer aux théologiens postérieurs. Suarez lui-même n'osera pas rompre cet équilibre qui ne laisse pas de nous apparaître aujourd'hui comme un peu artificiel.

On remarquera néanmoins que cet auteur parle de la religion aussitôt après avoir traité des vertus théologiques, et non point comme d'une vertu annexe de la justice». (Amann, *Religion*, vertu, eu Dîri. *Je l'kèoi* XIII, col. 2306-8).

De todos modos reconoce que Santo Tomàs, «en dépit de sa classification quelque peu laïque des vertus, n'hésite pas à déclarer que la religion est préférable aux autres vertus » §.

Uno de los defectos de orden Jógico que el P. G. Creusen, S. I. descubre en la sistematización de las virtudes, en la clasificación es el de que su división no corresponde a su importancia. Por ejemplo, la virtud de la religión es muy superior a la justicia, toniada cásicamente. Sin embargo, viene tratada después de la justicia, de la que es una parte potencial. «AU'ordine délia Summa theologica si può anche far il rimprovero di non dare allo studente una vera idea della morale cristiana. Iza divisione logica dello virtù non risponde alla loro importanza. P. es. *la virtù della religione è molto superiore alla virtù della giustizia, specificatamente intesa Ora viene trattata dopo la giustizia della quale è una parte potenziale* » (·).

R. Egenter escribe a este propósito un examen de lo que constituye la substancia del acto religioso demuestra la imposibilidad de clasificar y subordinar este a la justicia. No fué solamente la insuficiencia del sistema aristotélico de la clasificación de las virtudes lo que influyó para que Santo Tomàs incardinase la religión en la justicia. Fué, además, el significado un tanto ambiguo del verbo latino « attingere » (·).

En el mismo sentido se expresa otro autor alemán. No cabe duda, Santo Tomàs ha experimentado la influencia de la antigua

(\*) Amann, l. c., col. 230«).

(2) Creusen, *Dello spirit*

Γμ \* I

logia Morale, en *Questioni atluah di Teol Mor*, Tn giorni, 1948, p. s

(1) «EinBlickauf den Wesenskern des religiöse u Aktcs lelurt ja die Unmöglichkeit, diesen der Gerechtigkeit ein-und unterzuordnen

Nicht nur die Unzulänglichkeit des aristotelischen Tugendschemas verührt den Aquinaten zu dieser Vermengung der beiden Unterschiedungsmerkmale, sondern auch die etwns schillernde Bedeutung der hier verwandten termini. Die religio berührt, erreicht (atingit) Gott nicht selbst, wie der Glaube tut. Dieses « attingere » verblasst in der Unterscheidung der theologischen und sittlichen Tugenden einfach zum « als Gegenstand Intendieren ». (R. Egenter, *Das Wesen der religio und ihre Stellung im Tugendsystem nach dem heiligen Thomas von Aq̄uifi, eu Dtt Mensch vor Gott* (Beiträge zum Verständnis der menschlichen Gottesbegegnung) Düsseldorf, 1948, p. 58-59).

^Dôndc nituar cl tratado de la virtud d\*- U

explicadôii que daban lo romanow, opecüdmentr ~~ca~~, de la religion, cuando vincula tan cistrchanu-nt/ ~~U~~ virtud a U justicia ■ (').

Aim entre lo mismos tcólogos que Mguen a xanto Tomia en li sistcniazaciôn de las virtudes, y. jmjî lo tanto, considerari a la virtud de la religion coino parte potncial de la justicia, existe discouiormidnd respecto al lugar en que tratan de csa virtud en sus manuales de Tcologia moral.

Suarez introduce su célèbre y vastiaino tratado †De religione · a continuaciôn de! tratado « De virtutibus theologicis ». Lo mismo haeen Gabriel Antoine (·), Haine, Tanquercy. Xokiin, A. Ijoiano, Lanza-Palazzini. SUusch-Enneckc. ^nto Schilling etc.

Lehmkulil es un poco mis comphcado liespués de habrr hablado de la virtud de la religion, inmediatameute a continuadôn de las virtudes teologales, vuelw a ocuparse de la caridad, individual, social, etc.

Vermersch, por otra parte, ofrce la particulandad de paner el tratado de la religion inmedûtamcncdc después de estudiar la virtud cardinal de la prudnci. Y da ta razôn †r que signe este orden: « Distributioni logicae S Thomas absolutis articulis de prudentia, statim justitiam aggreditur, virtutem cardinalem, cujus religio est pars jxitentiali^ PleriqiK autem moderni quibus xrti-

(') · Thomas 1st xweifcHoa von der anlikronuschen Erkiaruoc der religio Besonder bci Cicero beeiiniasrt, wtnn er dicae Tugendhaltung ia so enger Zuordnung tur Gercchtigkat crklart » (Rvdolf Hofmsx, Gollr»vcrArMwg ah Wcra/IA/idty» wdUi ProWem, lor ct/, p. 413)

(·) « Petes cui Vuctor jjeculiarem instituat tractatum it ÂCrJqr?» antequam ordiatur alterum de Virtutibus Moralibus, deinceps sequentem? — Rtf Religio utique non est Theologica virtus, quia noa habet immediate pro objecto Deum, sed solum cultum Deo exhibendum nec est virtus cardinalis, cum sub justitia contineatur tanquam pars pñtialis: nihilominus ratione mdicati sui objecti, ipsa maxime praestat inter morales omnes virtutes Quare nihil nurum, quod pnme staUm loco expendatur ab auctore» (Gabriel Antoine, S I, *Universa*, notis amplificata a P Philippo Barbpneano, p 332

praeferunt, ita ut prius de religione quam de iustitia agant » †.

Los teólogos moralistas que, a ejemplo de S. Alfonso Ma. de Ligorio, organizan la moral especial a base de los preceptos del decálogo y de la Iglesia, suelen incluir todo lo conceniente a la virtud de la religion en el primero, segundo y tercer precepto de la ley de Dios. Asi el P. Earraga, Marc-Gestermann, Aertnis-Damen, Sebastian!, Ferreres (a) M. Zalba, etc. etc.

El P. Royo Marin, O. P. en su redoute obra *Teologia Moral para seglares*, signe en la parte primera de la teologia moral, o sea, la .Moral fundamental o general, el esquema de Santo Tomas de Aquino en su *Simia Theologica*, salvo algiiiii pequena variation. Pero en la segunda parte, o sea, la *moral especial*, se aparta del Doctor Angelico y de sus mas célebres comentadores y seguidores, por parecerle dicho orden « demasiado científico y ajcno a la mentalidad del público seglar » (3). Tanipoco signe a San Alfonso Ma. de Ligorio y débias moralistas que « organizan esta segunda parte de la moral a base del estudio de las virtudes teologales y de los preceptos dei decalogo y de la Iglesia, para evitar en los posible los inconvenientes que resultan de agruparlo todo en torno a los preceptos dei decalogo y de la Iglesia » (4). Propone un esquema,

(1) VERMEERSCii, *Th. Mor.*, tom II, lib. II, tract. II.

† †Praecipua humanae vitae officia moralia de quibus in Theologia Morali agi debet, ad has praecise virtutes (morales) pertinent. Hinc est quod nonnulli auctores moderni, ut Prümmer, Merkelbach, Vermeersch vestigia prementes S. Thomae in sua praeclarissima Summa, modo fortasse magis scientific©, haec officia et vitia opposita exponunt fusius et penitius de singulis virtutibus agentes. At multi alii, modo fortasse magis practico (quod in materia ordinis practici valde attendendum est) viam sequuntur S. Alphonso aliorumque antiquorum, deque iis officiis sub ordine Praeceptorum Decalogi tractant. In iis enim vel formaliter omnes illae virtutes morales praecipuntur et vitia illis opposita prohibentur. Nam in praeceptis 1º, 2º, el 3º, tractantur quae spectant ad virtutem religionis ». (FERRERES, S. I., *Compendium Theologiae Moralís*, tom. I, No. 350, Edit. i7a).

(3) A. Royo Marin, O. P., *Teologia Moral para seglares*, I, «Moral Fundamental y Especial», Introduction General, p. 12. — B. A. C. Madrid, 1957).

(4) Id. *ibid.*, p. 11.



que le parece « fâcilmente asimilable por cualquier persona culta, aunque carezca entcramente de formaciôn escolâstica, y, a lavez, perfectamente lógico y adecuado para recoger sin violenôa alguna todo el panorama de la moral especial. Consiste en establecer una triple rclaciôn de deberes: para con Dios, para consigo mismo y para con el prôjimo, subdividido este ùltimo en el triple aspecto individual, familiar y social » (1).

Parecida organizaciôn de las virtudes sugiere O. Lottin: « ^no sería mâs logico, dice, clasificar las virtudes segùn que ellas rgulan nuestra conducta respecto a nosotros mismos (templanza y fortaleza), respecto a nucstros semejantes (benevolenâa y justicia), respecto a las enaturas superiores a nosotros, padres, amos, patria (sumisiôn a la autoridad) y finalmente, iuera de serie, con respecto a Dios (virtud de la religion), todo ello, por otra parte, dirigido por la sana razôn (la prudenda)? » †.

(1) Id. ibid., p. 12. He aqui el esquema:

I. Deberes para con Dios		Virtudes teologales		Mandamientos de la Iglesia
II. Deberes para consigo mismo		Caridad, Prudencia, Fortaleza, Templanza		
III. Deberes para con el projimo		Individual» ) Caridad		
		Familiares		Caridad
		Sociales		Justicia (piedad)
			(	Justicia perfecta
			'	Justicia imperfecta.

(\*) « Ne serait-il pas plus logique de classer les vertus selon qu'elles rglent notre comportement à l'égard de nous-mêmes (tempérance et force), à l'égard de nos semblables (bienveillance et justice), à l'égard des créatures qui nous sont supérieures, parents, maîtres, patrie (soumission à l'autorité) et enfin, hors série, à l'égard de Dieu (vertu de religion), le tout étant d'ailleurs dirigé par la saine raison (prudence'»: (O. LoTTIN, *La définition de la vertu de religion*, en *Ephewt Tl. Lo ijk.*, 1948, p. 35°).

*Ya el Cardenal Cayetano, en sus comentarios a la Secunda Secundae, apunta una semejante division, paralela a aquella otra que hace Santo Tomas de los pecados « in Deum, seipsum et proximum »: «Nota, escribe Cayetano, quod quemadmodum in praecedenti Libro (I-II, q. 72, a. 4) didicimus, peccatorum distinctio penes hoc quod sunt in Deum, seipsum vel proximum, reliquis distinctionibus anteponitur. Attendit enim non ad rationes, sed ad personas ipsas, in quas solas peccare contingit: nullum nani- que peccatum est si contra personam nullam est, cum solius intellectualis naturae subsistentes res, quas personas dicimus, of- fendi possint. Ita inter virtutes quaedam hominem perficiunt ad seipsum, ut temperantia; quaedam ad proximum, ut iustitia; quaedam ad Deum, ut religio: quot modis enim dicitur unum op- positorum, tot dicitur et reliquum » †.*

De todo lo hasta aquí expuesto se inhere, que hay gran varie- dad de criterio en torno al lugar en que debe situarse el tratado de la virtud de la religion en Teologia moral. Como la solution de este problema esta intinianiente ligada a la cuestiôn de la lla- turaleza de la religion, trataremos en primer lugar de esta materia.

## II

A) *La religion no es una sintesis de las très virtudes teologales, fe, esperanza y caridad.*

Hay, es verdad, estrecha relaciôn entre la virtud de la reli- giôn y las virtudes teologales. Iya religion es una especie de virtud de confines. De alu que sus actos se entrelazen continuamente con los de las virtudes teologales (2). San Agustin dejô escrito: «Fide, spe et caritate colendum Deum » (3). De las cuales palabras dedujeron algunos que la religion se identiâcaba con las virtudes

(1) Caietanus, *Comm. in S. Theol.*, II-II, q. 81, art. 1.

† « Sicut in universo, naturae rerum sic sunt comixtae et ordinatae ut inferior in sui supremo attingat naturae superioris conditionem..., ita in virtutibus moralibus suprema earum, quae est religio, participat naturam theologalium virtutum » (Caietanus, in II-IIte S. 77/.q. 81, a. 5).

(2) *Enchir.* lib. I, c. 3, ML, 40, 232.

teologales. Santo Tomâs interpreta las palabras del obispo de Hipona, no en el sentido de que los actos del culto sean actos elicitos o propios de las tres virtudes teologales, sino en cuanto que estas virtudes despiertan la actividad religiosa, o en cuanto que sus actos (los de las virtudes teologales) redundan materialmente en el culto » (1). También dice que la religion es « *quaedam protestatio fidei, spei et caritatis* » †, y que « *fides est religionis causa et principium* » así como la caridad (').

La virtud de la religion emana, en derto sentido, o presupone las virtudes teologales. Desdc luego se préctica la fe. « Para practicar la virtud de la religion, dice el P. A. Weiss, O. P., se necesita ante todo la fe. Sin fe en un mundo sobrenatural o, como dice el pueblo, en el otro mundo, no hay religion. La religion se encuentra alii donde el hombre créé en lo sobrenatural » †.

(1) « *Dicitur Deus coli fide, spe et caritate, non quasi cultus his virtutibus eliciatur, sed quia dictae virtutes ordinant ad cultum, vel quia actus dictarum virtutum materialiter cedunt in cultum* ». (3 *Sent.*, d. 9, q. i, art 1, q1a 3a, im). — « *Suo imperio (virtutes theologicae) causant actum religionis* » (II-II, q 81, a 5, im).

† II-II, q. 101, a. 3, im).

(') « *Fides est religionis causa et principium Non enim aliquis eligeret cultum Deo exhibere, nisi fide teneret Deum esse creatorem gubernatorem, et remuneratorem humanorum actuum Ipsa tamen religio non est virtus theologica habet enim pro materia quasi omnes actus, ut fidei, vel virtutis alterius, quos Deo tanquain debitos offert, sed Deum habet pro fine* » (S Thomas, in Boethium *de Trinitate*, q 3, art 2). « *Quod homo tradat seipsum Deo ad aliqua opera divini cultus, hoc immediate pertinet ad religionem, mediate autem ad caritatem, quae est religionis principium* » (II-II, q 82, a 2, im).

(4) A. Weiss, O P, *Apologia del Cristianismo*, V. « *Naturaleza y sobrenaturaleza* » Barcelona, 1906, No 6, p 343.

« Alors que la religion a un aspect servile (au sens étymologique du mot qui n'a rien de péjoratif), la foi, l'espérance et la charité ont un aspect amical, spousal, filial Ce sont les vertus de l'ami, ou de l'épouse ou de l'enfant Les vertus théologales pourtant ne suppriment pas la vertu de religion; le caractère d'épouse de la créature à laquelle Dieu s'unit par le don de la grâce n'abolit pas sa dette de servante. Si unis que nous soyons intérieurement à Dieu, nous avons toujours à lui faire l'hommage de nos gestes, de nos paroles, de nos biens et de tout ce que nous sommes. Et même, plus nous sommes unis à Dieu, plus cette dette d'hommage et de révérence nous est sensible et plus elle se présente avec urgence.

Lo que ocasiona a veces confusion en este respecto es el considerar los actos de religion, no formalmente en cuanto actos de sola la religion, sino en cuanto revestidos de alguna otra virtud. Como cuando la oración pide a Dios por Dios, y cosas soniejantes, esto lo hace por el imperio de la caridad; cuando se apoya en el auxilio divino, es que está iniperada por la esperanza; cuando vaca a la divina contemplación, lo hace a impulsos de la fe y de los dones de entendimiento y de sabiduria (l).

B) *La religion no es una cuarta virtud teologal.*

Lo prueba el Angélico Doctor en la *Suniu*, 2-2, q. (Si, a. 5, donde pregunta «Utrum religio sit virtus theologica ». He aquí la respuesta: «La religion, como dijimos, es la que presta a Dios el culto debido. Dos aspectos cabe distinguir en la religion. 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 fe, pues creyendo




La foi, si vivante soit-elle, et davantage même si clic est vivante, nous entraîne donc en des gestes et en des paroles qui du nu me coup relèvent également de la vertu de prudence et de la vertu de religion. La foi tend normalement à s'exprimer en des prières et en des comportements «religieux». Et d'un autre côté, au fur et à mesure que l'âme, éprise de Dieu par l'activité des vertus théologiques, se dépense en exercices de religion (prières, gestes, offrandes, adorations, etc.), la foi, l'espérance et la charité trouvent en ces exercices religieux eux-mêmes, un regain de ferveur et de vie. Il y a interaction des actes de l'ami (actes des vertus théologiques) sur les actes du serviteur (actes religieux), et des actes du serviteur sur ceux de l'ami. Il est évident cependant que ceux-ci sont, absolument parlant, premiers par rapport à ceux-là ». (P -A LiÉg é, O P , *Initiation Théologique*, t. III, (2<sup>e</sup> edit.) chap. VIII, La foi Réflexions et Perspectives, p. 515).

P) «Obscuritatem in hac re facit quia considerantur actus religionis non formaliter, quatenus religionis solius sunt, sed quasi vestiti ab aliqua alia virtute. Sicut cum oratio petit Deum propter Deum, et hujusmodi, imperata a caritate hoc facit; cum innititur divino auxilio, imperata a spe hoc habet; cum contemplationi divinae insistit, a fide et donis intellectus ac sapientiae movetur ». (Caietanus, *Comtn. in II-II*?, q 81, a. 5).

en Dios llegamos a El — por esto es por lo que dijimo que Di/a es el objeto de la fe, no solo por creer en El, bino también *γ/τ* creerle a El. — Asi, rendir a Dios el culto debido es tan *v'Ao* 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 religion, se habla de Dios, no como materia y objeto, âno como fin. Por lo tanto, la religion no es virtud teologal, que tient por objeto el ùltimo fin, sino moral, que versa sobre los medios *¶*. En otros terminos: la religiôn no es virtud teologal, porque su objeto material y formai inmediato, no es Dios, sino los actos culturales. Dios es solamente el finis *cui* de la virtud. de la religion propicdad insuficiente para que una virtud pueda llamarse teologal.

Va dijimos mäs arriba que el argumento de Santo Tomäs no convence al autor dei articulo « Religion » (vertu de) en el *Did. de Theol. Catholique ¶*. Pero quién mäs tenazmente impugna a Santo Tomäs en esta cuestiôn es R. Hourcade. No solamente estima como desprovisto de valor demostrativo el radocinio del Angelico, sino que ademäs se sirve de él para probar que las três virtudes tradicionalmente teologales, fe, esperanza y caridad, no deberian contarse en el número de las virtudes teologales, por la misma razôn (pie alcga Santo Tomäs para afirmar que la religion no es una virtud teologal.

« Notemos, en primer lugar, que si, como dice Santo Tomäs,  del heclio de que la religion es una virtud que da a Dios — “af-fert” — el culto que le debemos, préctica conduir que este culto constituye su materia o su objeto y Dios su fin, se podrá, se deberá usar de parecido razonamiento al tratar de la fe que da a Dios la plena sumisiôn del espiritu, de la esperanza que le ofrece los sentimientos de un corazôn confiado y deseoso de poseerie y de la caridad que le ofrece el don perfecto de un amor de benevolencia: cosas todas, por otra parte, que se le deben igualmente: ya que, por este culto tributado a Dios, Santo Tomäs entiende, ante todo y necesariamente, los actos internos de la religion que él considera como los mäs principales y que son todos tan intimos como los actos de fe, de esperanza y de caridad. De esta manera

(1) Traducciôn de la *Suma Teologica*, Edicion BAC, Madrid  
*¶* Tom, XIII, col 2308.

de presentar las cosas resultará que el objeto material (*objectum quod*) de estas virtudes no es Dios, sino la cosa que constituye la aportación de cada una de ellas, al paso que se comparan a Dios, únicamente como a fin de ellas: desde ese momento, la fe, la esperanza y la caridad dejan de ser virtudes teologales y se convierten en morales » (1).

A esto se responde que, afin cuando la religion no sea una virtud teologal, puede tomar actos teologales como materia de homenaje o culto. Y asi puede ofrecer a Dios la adhesion de fe del entendimiento y hacer de ella un acto de religion; puede hacer suyo un acto de esperanza y transformarlo en auténtica oración, puede convertir el acto de la caridad, el amor de Dios por si mismo y sobre todas las cosas, en el homenaje mas desinteresado y mas perfecto que pudiera imaginarse.

Prosigue diciendo R. Hourcade que todo el raciocinio de Santo Tomás se funda en un artificio de lenguaje, esto es, en una perifrasis ingeniosamente adaptada a la conclusion preconcebida. « Castigar a un culpable e infligir un castigo a un culpable, dice él, son dos formulas equivalentes, y que, sin embargo, se diferencian entre *si*, porque en la una, la acción se nos presenta como alcanzando directamente al delincente, mientras que en la otra cual si se ejerdiera directamente sobre el castigo. Sin embargo

(1) « Observons, en premier lieu, que si, comme le dit saint Thomas, de ce que la religion est une vertu qui apporte-affert-à Dieu le culte dont nous lui sommes redevables, on doit inférer que ce culte constitue sa matière ou son objet et Dieu sa fin, on pourra, on devra user d'un raisonnement semblable au sujet de la foi, qui apporte à Dieu la pleine soumission de l'esprit, de l'espérance qui lui apporte les sentiments d'un cœur confiant et avide de le posséder, et de la charité que lui apporte le don parfait d'un amour de bienveillance: toutes choses, d'ailleurs, qui lui sont également dues; d'autant que, par ce culte rendu à Dieu, saint Thomas entend, avant tout et nécessairement, les actes intérieurs de religion qu'il considère comme les principaux et qui sont tout aussi intimes que les actes de foi, d'espérance et de charité. Il résultera de cette manière de présenter les choses que l'objet matériel (*objectum quod*) de ces vertus n'est pas Dieu, mais la chose qui constitue l'apport de chacune d'elles, tandis qu'elles se comparent à Dieu seulement comme à leur fin: du même coup, la foi, l'espérance et la charité cessent d'être des vertus théologales pour devenir des vertus morales ». (R. Hourcade, l. c., p. 206-207).

no hay más que una acción única, que tiene un término único, y que por consiguiente, como toda realidad una y distinta, no puede expresarse exactamente sino es de una misma manera, o, si se quiere, con palabras tales como punición y castigo-verdaderamente sinónimas, aunque también esto se preste a circunlocuciones que dan a la expresión un giro menos riguroso, sin cambiar en realidad el sentido. Así, pues, como una disposición de la construcción gramatical podría llevar a la conclusión de que el objeto de las tres virtudes teológicas no es Dios, sino aquello que ellas hacen por Dios como debiéndole ser agradable, mientras que si se aplican al acto de cada una de ellas términos exactamente apropiados y de una tal precisión que no deje nada que desear, todo se reduce a estas simples palabras: por la fe se cree la verdad primera que es Dios, por la esperanza se espera el bien soberano que es Dios, por la caridad se ama el ser infinitamente perfecto que es Dios, evitando de ese modo el enredo de las circunlocuciones » (l)

A este razonamiento de R. Hourcade puede muy bien oponerse el siguiente texto de Santo Tomás: « Cum dicitur colo vel adoro Deum, quamvis actus videatur transire in Deum sicut in

fl) « Châtier un coupable et infliger un châtement à un coupable sont deux formules équivalentes, et qui, néanmoins, diffèrent en ce que, dans l'une, l'action nous est représentée comme atteignant directement le délinquant, dans l'autre comme directement exercée sur la pénalité. Il n'y a cependant qu'une action unique, qui a un terme unique, et qui, par conséquent, comme toute réalité une et distincte, ne peut s'exprimer très exactement que d'une seule manière, ou, facultativement, par des mots — tels que punition et châtement — vraiment synonymes, bien, qu'elle se prête aussi à des circunlocutions qui donnent à l'expression de la pensée un tour moins rigoureux, sans en altérer réellement le sens. C'est donc de la sorte que l'on pourra être amené par un certain agencement de la construction grammaticale, à déduire que l'objet des trois vertus théologiques n'est pas Dieu, mais ce qu'elles font pour Dieu comme devant lui être agréable, alors que, si l'on applique à l'acte de chacune d'elles des termes exactement appropriés et d'une précision qui ne laisse rien à désirer, tout se ramène à ces simples mots: par la foi on croit la vérité première qui est Dieu, par l'espérance on espère le souverain bien qui est Dieu, par la charité on aime l'être infiniment parfait qui est Dieu, et l'on se tient de la sorte en garde contre l'embûche des circunlocutions » (R. Hourcade, l. c., p. 206-207).

*objectum, transit tamen in rem aliam sicut in objectum, et in Deum sicut in finem; quia colere Deum est aliquid exhibere Deo in protestationem servitutis* » (1).

Como dice muy acertadamente el P. Todoli, O. P., « los actos de las virtudes teologales terminai! directamente en Dios: *virtud-acto-Dios, mientras que la virtud de la religiôn termina directamente en el culto, y por el culto se dirige a Dios, como fin: virtud-acto-culto-Dios* » †. O bien, en frase de un autor moderno de Teología moral, « religio attingit Deum, non quasi objectum, sed co modo quo edens signum attingit rem signatam, v. gr. eo modo quo celebrans ludos scemcos in honorem regis, attingit regem » (‡).

Cayetano admite que « quod Deus non attingatur actibus quibus colitur, non ita liquet » (4). Es preciso considerar los actos propios de la virtud de la *religion* « *formaliter et nudos* », y enfonces aparecerâ claro cómo ellos no alcanzan directamente a Dios. « Actus namque interiores, quibus solis possumus Deum attingere, ut sunt actus voluntatis et intellectus (nam materiales actus *ad Deum* terminari nequeunt), quatenus religionis sunt, debitum Deo cultum reddunt: hoc est, offerunt Deo vel mentem ipsam, ut devotio, oratio; vel exteriora. Ac per hoc, colendo Deum, non Deum secundum rem attingimus actibus illis quibus illum colere dicimur, sed attingimus nos ipsos aut res extra: *quamvis grammaticaliter colere Deum attingere Deum significet, pro quanto ly colere significat terminari ad Deum. Secundum tamen rei veritatem, actus colendi ad nos aut nostra attingit, offerendo illa Deo* » (5).

Algunos emplean este argumento para probar que la religiôn es una virtud teologal: «Ea excelencia divina es el objeto de la virtud de la religion, del mismo modo que la bondad divina lo es de la caridad. Euego si ésta es virtud teologal, aquella también lo es».

Es esta una razon especiosa, pero que no concluye. Ea bondad divina es el objeto y la razon formal del acto de la caridad, inien-

(1) S. Thom. 3 Sent. d. 9, q. 1, art. 1, q1a, 3, 2m.

(2) P. JOSÉ Todolij, O. P., *Filosofia de la Religiôn*, p. 432.

(3) A. PiscETTA-Gennaro, S. D. B., *Elementa Theol. Moralis*, vol. II, ll. 278, p. 195. Edición Torino (Italia), 1950.

(4) Cayetano, *Comm. in II-IIac*, q. 81, a. 5

(5) Id. *ibid.*, II-IIac, q. 81, a. 5.



i Dónde situar el tratado de la virtud de la Religión.

tras que la excelencia divina es sólomente el fundamento o motive de honrar a Dios, no la razón formal *quae*, o *sub qua* Dios es alcanzado por la religión.

En resumen: Dios es el *objectum cui* de la virtud de la religión en cuanto ella ve en El al acreedor de nuestra deuda, y a la excelencia suprema respecto de la cual se mide nuestro homenaje. Por consiguiente, no hay que hacer de la virtud de la religión una virtud teológica, pues ni su materia, ni su motive inmediato de acción es Dios. Nosotros tributamos 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 nos pone en comunicación directa con Dios. Su beneficencia suprema es la fuente inmediata de nuestras obligaciones para con El; su majestad soberana, el termino de nuestro homenaje. Parentesco teológico, expresado lógicamente por la noción de objeto *cui*. La religión es la virtud que más nos acerca a Dios, después de las virtudes teológicas.

C) *La religión no es una mezcla de virtud teológica y de virtud moral.*

La expresión de Durando « *religio non est pure moralis* », es admisible en el sentido de que los actos de la virtud de la religión se entrelazan con los actos de las virtudes teológicas, que vienen a ser, como ya dijimos, el fundamento o la raíz de la religión, o también que los actos de esta son una manifestación de la fe, esperanza y caridad. Mas, si con la frase « *non est pure moralis* » se intenta crear una virtud mixta, o mestiza, de teológica y moral, no tiene cabida en sana teología. Las virtudes se especifican por sus objetos formales. Ahora bien, el objeto formal de las virtudes teológicas es Dios mismo, el de las morales las cosas creadas; aquellas miran directamente a Dios, nuestro último fin, estas a los medios ordenados a conseguir ese último fin. Por lo tanto, hay una línea divisoria entre las virtudes teológicas y las virtudes morales. Eso no impide el que alguna virtud moral, en concreto la religión, esté lindando con las virtudes teológicas, por aquello de que « *supremum infimi attingit infimum supremi* ».

Durando alega en confirmación de su aserto el hecho de que tanto la virtud de la religión, como de la penitencia, « *non possunt*

exire *in actus suos*, nisi *praevis actibus virtutum theologicarum* » †. Aías esta razón carece de valor probatorio, ya que la religion es capaz de ejercer o poner sus actos *ex proprio motivo*, sin el imperio de la caridad o de la esperanza, necesitando solamente de la dirección inmediata de la prudencia infusa, como dice Suarez †. Y, aunque la virtud de la religion presuponga el fundamento de la fe, no por eso pierde su carácter de virtud moral, pues esa condición es común a todas las virtudes infusas.

Podría objetarse, anade el mismo Suarez (3) que toda virtud moral consiste « *in niedio* », mientras que a la religion 110 la conviene esta propiedad, pues nunca podremos dar a Bios todo cuanto le debemos.

A esto se responde, como afirma Santo Tomas en la 2-2, q. 81, a. 5, ad 3m., y el propio Durando en el 5 *Sent.*, d. 9, q. 1, ad 2m., que el medio de la virtud de la religion imita el medio de la justicia, que es establecer la igualdad. Mas como esto sea imposible, la observa como puede, guardando la proporción entre Dios y el hombre, de tal manera que no desdiga de Dios, y 110 exceda la condition del hombre (4).

(\*) Durando, *in IV Sent.*, d. 14, q. 2: « *quod etiam dictum est quod latria et poenitentia non sunt virtutes pure morales pro hoc solummodo dictum est, quia non possunt exire in actus suos, nisi praevis actibus virtutum theologicanim* ».

(!) « *Neque ratio Durandi est alicujus momenti, quia religio operari potest ex proprio motivo sine imperio charitatis, vel spei, et religio infusa solum indiget proxima directione prudentiae infusae. Quod autem supponat fidei fundamentum, non est contra rationem virtutis moralis, sed commune est omnibus infusis* ». (Suarez, *De Religione*, Tract. Primus, De natura et essentia virtutis religionis», Lib. III, c. 3, ed. Vives, tom. XIII, p. 45).

(3) « *Sed objici potest, quia virtus moralis consistit in medio, religio autem minime, quia numquam potest homo tantum reddere Deo, quin plus debeat* » (Id. *ibid.*).

(4) « *Respondetur ex D. Thoma, dicta quaest. 81, art. 5, ad 3m, et Durando, 3, dist. 9, q. 1, ad 2m, medium religionis imitari medium justitiae, quod est aequalitatem constituere. Quia tamen non potest illam attingere, servat eam prout potest, servata proportione ad conditionem hominis et Dei, ita ut Deum deceat, et hominis conditionem non excedat*» (Id. l. c., p. 46).

D) *La religion cabe dentro del marco de las virtudes cardinales.*

Dont O. Lottin se pregunta: « ¿Cómo es posible que Santo Tomás, después de haber ensalzado tanto a la virtud de la religion, la haya relegado a ser simplemente aneja a una virtud moral? Es que el santo Doctor es de su tiempo. <Qué teólogo se hubiera atrevido, en pleno siglo XIII, proponer una cuarta virtud teologal, cuando el número ternario pertenecía tan manifiestamente al dato revelado? Mas, por otra parte, quién pensaba en presentar una quinta virtud cardinal? Porque la division cuaternaria también estaba consagrada por un texto biblico (*Sap. VIII, 7*), alabada por los Padres de la Iglesia y los filósofos dâsicos en la persona de San Ambrosio y de Cicéron, canonizada por una tradiciôn escolar unanime » (1).

Créé el autor que 110 es necesario limitar a solo cuatro el número de las virtudes cardinales. « La Etica de Nicômaco, signe diciendo O. Lottin, no se ha contentado con ese número. Indudablemente, Aristoteles trata de las cuatro virtudes bien conoddas; pero añade otras que coloca en el mismo rango: la liberalidad, la magnificencia, la magnanimidad, la veraddad, sin olvidar la amistad, canalizaciôn radonal del amor. Por otra parte, el libro de la Sabiduria, al dtar ocasionalmente las cuatro virtudes cardinales, ha querido danios una nomina completa? Nada hay en el contexto que lo insinûe ¶. Por tanto, no habrà dificultad en

(\*) « Après avoir magnifié de la sorte la vertu de religion, comment saint Thomas a-t-il pu la reléguer comme simple annexe à une vertu morale? C'est que le saint docteur est de son temps. Quel théologien eût osé, en plein XIIIe siècle, proposer une quatrième vertu théologale, alors que le nombre ternaire appartenait si visiblement au donné révélé? Mais, d'autre part, qui se serait avisé à présenter une cinquième vertu cardinale? Car la division quaternaire était, elle aussi, consacrée par un texte biblique (*Sap. 8,7*), prônée par les Pères de l'Eglise et les philosophes classiques en la personne de saint Ambroise et de Cicéron, canonisée par une tradition scolaire unanime » (O. Lottin, *Vertu de religion et vertus théologiques*, en *Dominican Studies*, Julio (1948) p. 217).

(a) « L'Ethique à Nicomaque ne s'en est pas contentée. Sans doute. Aristote traite des quatre vertus bien commes; mais il en ajoute d'autres

admitir alguna otra virtud moral, que esté fuera del marco de las cuatro virtudes cardinales tradicionales. Es lo que hace Lottin. Sin excluirla del gremio de las virtudes morales, coloca 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 (1).

Y, por qué la religión no cabe dentro de las virtudes cardinales, no obstante de ser una virtud moral? Es que, añade nuestro autor, 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 afín lógicamente anterior, pues es el origen de las mismas » (a).

Lottin había, como es de suponer, de la virtud de la religión en el orden natural, ya que, según él, no hay virtud infusa o sobrenatural de la religión. A esta la suplen las virtudes de fe y caridad, actuando sobre la virtud *natural* de religión. Por lo tanto, al afinar que la religión tiene por su objeto inmediato a Dios, se ha de entender, Dios en 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. « Ideo autem a theologis quaedam virtutes proponuntur circa finem ipsum, non autem a philosophis, escribe el Santo Doctor, quia finis humanae vitae quam philosophii considerant,

qu'il met sur le même rang: la libéralité, la magnificence, la magnanimité, la véracité, sans oublier l'amitié, canalisation rationnelle de l'amour. De son côté, le livre de la Sagesse, citant occasionnellement les quatre vertus cardinales, a-t-il voulu donner une nomenclature exhaustive? Rien dans le contexte ne l'insinue». (Ibid. p. 218).

P) « Maintenir la vertu de religion parmi les vertus morales, mais en faire une autre vertu distincte des quatre vertus cardinales » (ibid, p. 209). En otra parte había dicho: « Nous la plaçons en dehors et au-dessus des quatre vertus cardinales». [*La définition de la vertu de religion*, en *Ephem. Th. Lovan.*, 1948, p. 350).

(2) « La vertu de religion est, non point une vertu théologique, mais une vertu morale. Ayant Dieu pour objet, elle se distingue nettement des quatre vertus cardinales qui ont pour objet des biens créés; elle leur est même logiquement antérieure puisqu'elle est à leur source » (en el art. dt. de *Dominican Studies* p. 228).

non excedit facultatem naturae: unde ex naturali inclinatione homo tendit in ipsum; et sic non oportet quod habitu elevetur in illuni finem, sicut oportet quod elevetur in finem qui facultatem naturae excedit, quem theologî considerant » †.

Ni vale responder con la distinción de que Santo Tomas habia de la necesidad de un habito que eleve la facultad natural del hombre y le *capacité* para poner actos sobrenaturales, mientras que Lottin afirma la existencia de un hâbito que *facilite* el ejercicio de esos actos respecto al ultimo fin. El Angélico Doctor no distingue, y asi dice en otro lugar: « naturalis inclinatio voluntatis sufficit ad ejus rectitudinem. Nam finem *naturaliter desideramus; unde non requiritur quod rectificetur per habitum virtutis superad-ditum* » †. En la *Suma* teológica, a la cuestiôn de si la voluntad puede ser sujeto de virtud, responde, cum per habitum perficiatur potentia ad agendum, ibi indiget potentia habitu perficiente ad bene agendum (qui quidem habitus est virtus), ubi ad hoc non sufficit propria ratio potentiae. Omnis autem potentiae propria ratio attenditur in ordine ad objectum. Unde cum, sicut dictum est (quaest. i, art. 2 ad 3m, et qu. 13, art. 5 ad 2m), objectum voluntatis sit bonum rationis voluntati proportionatum (*como lo es el fin ultimo natural*), quantum ad hoc non indiget voluntas virtute **perficiente** » (').

Adcmâs, **dato et non concesso** que la religion tuviera por objeto inmediato a Dios, **no se ve** la razon por que habria que clasificarla entre las virtudes **morales**. El argumento que emplea O. Lottin, apoyandose en el inismo Santo Tomâs, no convence. He aqui sus palabras: « La vertu, écrit le saint Docteur, est une disposition habituelle à faire des actes bons, *habitus bonus et boni operations* (I-II, 55-3). Tout acte moralement bon est donc l'objet d'une vertu morale (II-II, 81.2). Or, s'attacher librement à la fin dernière est sans contredit moralement bon, et dès lors relève d'une vertu morale » †.

(x) *QQ- DD. de ventate*, q. 14, a. 3 ad 9m

(') *Q. D. de virtutibus in communi*, a. 5, arç 2.

(') **MI**, 56, a. 6.

(4) En el art. cit. de *Dominican Studies*, p. 210.

■ *I*

*Santo Tomàs no dice, en el lugar citado por O. Lottin, que todo acto bueno es el objeto de una virtud « moral », sino que todo acto bueno pertenece (pertinet), o hay que adjudicarlo, a alguna virtud: « virtus est quae bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit; et ideo necesse est dicere omnem actum bonum ad virtutem pertinere » (1).*

*i*

El calificativo « moral » lo ha anadido el ilustre escritor sin motivo justificante y, además, cambiando el sentido del texto de la *Suma*. El Angélico Doctor pregunta « utrum religio sit virtus », y responde afirmativamente, sentando conio verdad inconcusa el que todo acto bueno pertenece a alguna virtud. Eso le basta por ahora. Después, en los artículos siguientes, ya especificará qué clase de virtud es la religion.

Si el argumento de Eottù fuera concluyente, tendríamos que decir que los actos de fe, esperanza y caridad son actos de una virtud moral, puesto que creer, esperar y aniar a Dios son acciones muy buenas, muy conformes a razón y « tout acte moralement bon est l'objet d'une vertu morale ». ¿Quién no ve lo absurdo de este razonamiento? De ser verdad que la religion tuviera por objeto inmediato a Dios, aun cuando solo fuera en el orden natural, como afirma nuestro autor, la cuadraría mejor el nombre de virtud teologica o teologal, si no estrictamente (pues no se verificarían en ella las condiciones exigidas por Santo Tomàs (2)), por lo menos en sentido lato, y enonces sí que podría Lottin justificar su empeño de colocar a la religion « fuera y por encima de las virtudes cardinales ».

Mas no hay necesidad de eso, porque la religion cabe dentro del marco de las virtudes cardinales, como vamos a tratar de demostrarlo en el apartado siguiente, afirmando con Santo Tomàs y la mayor parte de los teólogos:

(1) II-II, 81, 2.

(2) «Virtutes dicuntur *theologicae*, tum quia habent Deum proobъекto, in quantum per eas recte ordinamur in Deum; tum quia a solo Deo nobis infunduntur, tum quia sola revelatione in S. Scriptura hujusmodi virtutes traduntur» (I-II, q. 62, a. 1).

J?) *La religion es una parte « potential » de la virtud cardinal de la justicia.*

Partes « potenciales » de las virtudes cardinales se llaman aquellas virtudes que « particulariter participant et deficienter medium quod principaliter et perfectius convenit virtuti cardinali » † « Medium justitiae accipitur secundum adaequationem rei ad rem in proportionalitate aliqua » †. Ahora bien, el hombre es impotente de tributar a Dios todo el honor y reverenda que le debe, por la infinita distancia que media entre la creatura y Dios; por tanto, la religion no realiza una de las tres condicones exigidas por la justicia estricta (lo debido estrictamente a otro *can plena igualdad*).

Ademâs, todo cuanto tiene y puede el hombre ofrecer a Dios, no es propiamente suyo, sino de aquel que en cada momento se lo esta otorgando. Por eso la virtud de la justida, que realiza plenamente esas condiciones, es virtud cardinal (que admite virtudes derivadas o anejas que las realizan solo en parte), y no lo es la virtud de la religion, a pesar de ser intrinsecamente mâs excelente y perfecta que la justicia. V ¿por que hacer a la religion ima virtud aneja a la justicia, mas bien que a cualquiera otra de las virtudes cardinales? Iya respuesta a esta pregunta nos la da Santo Tomâs: « quia vero justitia ad alterum est, omnes virtutes, quae ad alterum sunt, possunt ratione convenientiae justitiae annecti » (?).

El Angelico Doctor alega una razon de conveniendâ, afinidad, semejanza entre la religion via virtud cardinal de la justida, conveniendâ, afinidad, semejanza que no existen entre la religion y cualquiera otra de las trës virtudes cardinales. Esta, pues, plenamente justificado el hacer de la religion una parte potendal o aneja de la justicia. Y esto no implica inferioridad de naturaleza o de perfeccion intrinseca por parte de la religion, como algunos teólogos piensan. Estos autores se han formado una idea muy pobre de las partes « potenciales » de una virtud. Para ellos parte

(\*) *Q. D. de virtutibus in communi*, a. 12, 27m.

(\*) *II Sent.* d. 15; q. 1, art 1, ad 2 quaest

(3) *IIa-IIac*, q So, art unie.

« potential » significa parte inferior, imperfecta, de poca importancia, de rango o dignidad modesta. V no os así, del mismo modo que ser virtud «cardinal» tampoco implica mayor perfección superioridad o excelencia intrínsecas. La principalidad de la virtud cardinal sobre sus subordinadas no se refiere a su perfección intrínseca. En nuestro caso, la inferioridad de la religión comparada con la justicia está en que aquella no realiza la estricta igualdad, que es característica de esta, porque es imposible, porque la materia no lo permite. «La religión, como dice muy bien el Cardenal Mercier, es la manifestación más urgente de la justicia. La justicia que consiste en dar a cada uno lo que le corresponde, es la ley soberana de los individuos y de las sociedades; ella asegura el respeto del derecho, produce el orden y es garantía indispensable de la paz. La justicia hacia Dios (ella no es por otra parte totalmente realizable, puesto que, ante Dios, nosotros somos irremediablemente insolventes) se llama religión. La virtud de religión es la justicia primera, es el colino de la justicia».

«Huic virtuti (religionis) peculiare est, dice el Doctor Eximio, ut debitum ejus nunquam possit impleri solutione, tum quia debitum quodammodo infinitum est tum etiam quia ipsa solutio, crescit, nam per eam novum beneficium homini confertur. Puede, por lo tanto, ser la religión una parte potencial de la justicia y, sin embargo, ser superior a ella. La imposibilidad en que se encuentra el hombre de solventar plenamente su deuda con Dios, no se opone a esta superioridad. Aliud est, continet, el mismo Suarez (*Z. c.*), considerare rigorem et proprietatem justitiae, aliud excellentiam virtutis; nam religio, et ideo pars potentialis justitiae dicitur ut ubi explatum est. Nihilominus tamen hoc non impedit quominus in per

ii) « Virtutes cardinales dicuntur principaliores omnibus aliis, non quia sunt omnibus aliis perfectiores, sed quia in eis principaliter versatur humana vita» (*Q. D. de virt. card.*, a i, 1211).

(2) Mercier, *La Vida Interior*. Sexta conferencia Edit. Poliglota. Barcelona (1930) p. 411.

(3) M.-J. Geraard, O. P., *Initiation théologique*, tom III. Théologie Morale. Paris, 1955, p. 917

(4) Suarez, *De Religione*, lib. I, cap. 9 Edit. Vives, tom XIII, No 7, p. 22



fectione virtutis simpliciter su-jx-ret, propter excrfWUs. ½///  
et affectus voluntatis »,

La Me.tafisica no puede alcanzar tan pertatemeste vi  
como la cicncia de la naturaleza el suyo propio; tz. essb^rgv  
iquién se atreveria a poner en duda que aque&a ĩ t)ña  
que la cicncia?

De spues de las virtudes teologales, la religion oespa el pr~x  
lugar en el cuadro sistematico de las virtudes, delineado yr -< Λ  
Tornas, Ella es la mâs exedente de todas las virtod» atoutet  
por la razón de que « ea quae sunt ad finem sortiuntur Drât?y-r.  
ex ordine in finem, et ideo, quanto sunt fini propinquiora tazfU>  
sunt meliora. Virtutes autem morales sunt circa ea quae  
tur in l)eum sicut in finem. Religio autem magjs dt propcnqal.  
accedit ad Deum quam aliae virtutes morales, inquaztum ope-  
ratur ea quae directe et immediate ordinantur in honorem di-  
vinum. Et ideo religio praeeminet inter alias virtutes Mifun

Para mejor apreciar lo acertado que estuvo d Doctor Angdxn  
en la situacion de la virtud de la religion, es preôso amtezpiirii  
en el conjunto. Unicamente en el todo encuentran las partes sc  
razôn de ser u orden en que estân colocadas. Consideradas aislada-  
mente no ĩmiten ver su mutua trabazôn o enlace. Esto saobÛe  
en la Son a teoh'gica de Santo Tomâs de Aquino que es uni mi-  
ravillosa construcciôn architectônica intelectual sobre todo et  
la parte moral †.

Santo Ton as no escribiô una ( teologia moral ) sêparais tpe-  
te de la Dogmatica, y muchas interpretadones o -tvbgciCis  
erroneas nacen de no centrar el estudio que él ha beebo de †  
problemas morales en el cuadro mismo de su smtesis tedagxx  
lui conlirmaciôn de nuestro aserto dtemos dos eempke.

Muchos modernos, quizâs movidos por nxones metaid  
extrinsecus, situan el tratado de la gracia como un ( apenôct '  
al De Verbo Incarnato, ya que nuestra gracia es u;:a :\r^cr.vci'-  
de la gracia capital de Cristo. El Angelico Doctor confiera a  
la gracia como el principio raiz de los actus her

(1) II-II, q 8, a o.

(\*) Cf nuestro art , fia SMi Γμ β4\$ b» sàb #.  
o )h) en MotiiP, en AV; t;:, .. ' , -x;...

rales o sobrenaturalizados, y por eso trata de ella en la moral, «consequenter, escribe, considerandum est de principiis exterioribus actuum. Principium autem exterius movens ad bonum est Deus, qui et nos instruit per legem et juvat per gratiam» (-). Gracia y moral estrechan sus vínculos, supuesto que esta considera los actos humanos en orden al fin sobrenatural y aquella es el principio raíz de esos mismos actos sobrenaturales. Iza situación dei tratado de la divina gracia en los modernos manuales es un tanto forzada.

Otro ejemplio. Comünmente los teólogos estudian la blasfemia en el tratado de la virtud de la religion, y como uno de los pecados directamente contrarios a la misma, porque ven en ella, ante todo y sobre todo, un agravio inferido al honor y reverenda debidos a Dios, objeto propio de la religion. Santo Tomas estudia la blasfemia entre los pecados que se oponen a la confesión externa de la fe, porque es «locutio contra fidem, negatio externa fidei, protestatio infidelitatis, enundatio qua Deo aut falso attribuitur disconveniens aut falso negatur quod convenit» (').

Usando de este mismo criterio en la cuestión que nos ocupa, teólogos ilustres, lejos de parecerles descentrada la religion en el lugar que Santo Tomas la coloca en su *Suma*, esto es, dentro del tratado de la virtud cardinal de la justicia y encabezando la sección de las partes Hamadas «potenciales», hacen resaltar la pertinencia de esa situación, y hasta ven en ello cierta originalidad. Asi el P. M. Iyabourdette, por ej. dice: «Peut-on donner une idée plus haute que d'en (de la religion) faire la première et la plus éminente des "vertus de vénération", de ces formes supérieures de la justice? Nous croyons qu'on ne peut mieux faire comprendre la vraie nature de cette vertu qu'en l'étudiant comme une forme de justice» (8).

Y el P. Chenu: «Les étudiants s'attacheront à observer l'originalité et la portée des articulations de la *Somme*, dans la pers-

fl) I-II, qu. 90, *prolog.*

(2) P. Lu mbre ras, O. P., *Proprius blasphemiae locus, eu Angelicum*, 1937» p. 159.

‡ M Labourdette, en *Pevue Thomiste*, 1947» P. 568.

i Dônde situar el tratado de la virtud de la religiôn'

pective dont nous avons fixé les grandes lignes. Quelques cas: la collocation du traité de la religion sous la catégorie morale de justice, ce qui décide d'une certaine forme de spiritualité » †.

A. Gardeil: « Il y a, dans la vertu de justice, une partie principale, la religion, par laquelle nous rendons justice, autant que nous pouvons, à Dieu lui-même. De nos jours, on croit être juste sans rendre justice à Dieu. Erreur. *La vertu de religion est la justice première* » (').

A la cuestión, pues, ¿dônde situar el tratado de la virtud de la religion?, respondemos: en el lugar en que la sitúa Santo Tomàs en la *Suma*', 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. La persona verdaderamente honrada tiene que ser religiosa, porque nadie puede llamarse persona honrada sino es justa, y la primera justicia es la justicia para con Dios. la religion. Enhorabuena que se dé a esta virtud una mayor amplitud o extension en los manuales de teología moral, e incluso que se haga de ella tratado aparte, con tal de no perder de vista su entronque con la virtud de la justicia.

Santo Tomàs, en la *Suma*, consagra solamente seis cuestiones al estudio de la gracia divina (I-II, qq. 109-114) y, sin embargo, sus más fieles discipulos han escrito volúmenes enteros, comentando y explicando al Doctor Angélico. ¿Por que no hacer otro tanto con la virtud de la religion? En realidad de verdad ya existen ejemplos. Allí están los volúmenes XIII y XIV de *Opera omnia* de Suarez, edición Vives, que suman en total unas dos mil trescientas páginas, a dos columnas y un espacio. consagrados exclu-

(1) M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de St. Thomas d'Aquin*. Paris 1954, p. 275.

† A. Gardeil, O. P., *Le Saint-Esprit dans la Vie Chrétienne*, p. 5.

*sivamente al estudio de la religion. Adcinâs, el Doctor Eximio aun sosteniendo con Santo Tomâs que la religion es una parte potencial de la justicia, trata de ella inniediamente después de las virtudes teologales, con lo cual da a entender que, en orden de perfecciôn, es la primera de todas las virtudes morales, como insistentemente repite Santo Tomas.*

*(¿Es ese un « lugar oscuro », « modesto », « inferior » al que se merece la virtud de la religion? Creemos que no.*

J.-D. Robert O. P.

## Perspectives métaphysiques de l'interprétation ontologique de la connaissance humaine chez Saint Thomas

Nous voudrions, dans cet article, esquisser les grandes perspectives métaphysiques de la pensée de saint Thomas, dans la mesure où elles ont commandé son interprétation ontologique de la connaissance humaine.

Aux yeux de saint Thomas, être et penser, dans leur réalisation absolue et parfaite, s'identifient. L'Être infini est Pensée subsistante. Dieu est à la fois: « *Esse per se* » et « *Intelligere per se subsistens* ». En lui, pensée et existence ne sont donc susceptibles que d'une distinction de raison, fondée sur le créé. Dans ce dernier, en effet, jamais pensée et substance ne peuvent coïncider. Le lien entre être et connaître peut même se détendre au point que, chez certains êtres, la connaissance, comme telle, soit absente. Il serait faux, cependant, de nier tout rapport entre eux-ci et l'esprit. N'ont-ils pas en effet une nature essentiellement susceptible d'être pensée, sinon par eux, du moins par d'autres? D'ailleurs, ne sont-ils pas aussi — et c'est là l'essentiel — l'effet d'une Pensée?

Pour saint Thomas, en effet, le monde est intelligible. Le réel, en son fond, est idée, idée a réalisée ». Il y a de l'intelligible dans tout ce qui est créé, même dans les choses matérielles. Et la source de cette intelligibilité est un Dieu créateur, agissant par une pensée et une volonté libre, qui ne sont rien d'autre que son exister même. Si le réel *est*, s'il *existe*, c'est parce que Dieu l'a voulu. Mais s'il est *tel*, c'est-à-dire, si les natures sont *ce* qu'elles sont, c'est parce que l'intelligence divine les a conçues telles. Faisons