

LA "RELIGION" EN EL PENSAMIENTO FILOSOFICO DE LA EDAD MEDIA

CUADRO AMBIENTAL DE LA DOCTRINA DE SANTO TOMAS

Falsearía bastante la doctrina tomista sobre la "religión" (*) quien pretendiese desconectarla de la tensión constante entre fe y razón, historia sagrada y dialéctica, dato revelado y organización racional del espíritu que se extiende por toda ella y que la estrecha y la comprime dentro de un sistema perfectamente unitario. Según los medievalistas, esta tensión es una de las notas características de la teología de los siglos XII y XIII y uno de los factores positivos de su inteligibilidad (1). Las listas de virtudes citadas por Santo Tomás en la parte moral de su teología y los análisis minuciosos que hace de sus definiciones serían un ejemplo de esto mismo (2).

(*) A fin de facilitar la lectura de estas páginas, "religión" va siempre escrito entre comillas. Es como una señal de alerta. En los medievales, como en el lenguaje moderno, "religión" puede significar muchas cosas: desde el carácter sagrado general a todo un sistema de pensamiento o de vida, hasta el principio moral que dirige y ordena el culto religioso del hombre. En la mayoría de los casos, "religión" designa la "realidad objetiva", el "valor" o el simple "hecho religioso". Cuando va escrito con mayúscula, "Religión", se refiere generalmente a las instituciones llamadas "Religiones", ya se refiera a la "Religión cristiana", ya a las otras "Religiones". El significado particular de "religión-virtud moral" suele ir por lo general indicado expresamente. Téngase presente todo esto para la recta interpretación de nuestras afirmaciones.

(1) Cfr. CHENU, M.-D.: *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, París, 1950, pp. 126 ss.; 258 ss.; G. PARE-A. BRUNET-P. TREMBLAY: *La renaissance du XII siècle. Les écoles et l'enseignement*, Paris-Ottawa, 1933, pp. 296 ss.

(2) Cfr. LOTTIN, O.: *Les vertus cardinales et leurs ramifications chez les théologiens de 1230-1250*, en "Psychologie et Morale aux XII et XIII siècles", vol. II, 2 part. I, pp. 153-194.

En cuanto a la incorporación de las definiciones de los filósofos dentro del pensamiento de la tradición cristiana un buen ejemplo lo tenemos en II-II, 81,1, en donde la definición de Cicerón sobre la "religión" es comentada e interpretada dentro de un contexto bíblico patristico.

Este aprecio por la dialéctica se había manifestado ya desde los comienzos de la Edad Media en la escuela de teología. Alcuino, Berengario, Anselmo de Laón, Abelardo y Gilberto Porreta son tal vez los personajes más representativos de esta corriente (3). De ellos, Abelardo es sin duda el "dialéctico" por antonomasia y el "peripaticus palatinus", según le llama Juan de Salisbury (4). El extraordinario éxito de sus lecciones y de sus escritos fraguó muy pronto en una escuela de teología que, juntamente con el nombre del maestro, recibió su misma orientación de pensamiento (5).

En el campo de la moral, sin embargo, esta corriente chocó enseguida con una dificultad especial. La moral evangélica y la moral de los filósofos paganos se habían presentado siempre como dos sistemas ideológicamente irreductibles (6). San Ambrosio y San Agustín que, durante la época patristica, fueron quienes más utilizaran los escritos morales de algunos filósofos antiguos (7), se abstuvieron por completo de introducir sus principios puramente naturales dentro de la moral evangélica. Para ellos, la lógica de las virtudes cristianas pertenece a otro orden y, a menos de profanarlas, no cabe hacer de ellas un sistema o estructuración racional. Durante siglos, los moralistas se mantendrán al margen de toda sistematización científica de la moral evangélica (8).

(3) Cfr. G. PARE: *La renaissance...*, pp. 281 ss.; DE GHELLINCK, J.: *Le mouvement théologique du XII siècle*, Bruselas, 1948, pp. 14, 49, 66, 149-180; Id.: *L'essor de la littérature latine au XII siècle*, 2 ed. Louvain, 1955, pp. 41-50, 60-70; LANDGRAF, A. M.: *Introducción a la historia de la literatura teológica de la Escolástica incipiente*, Barcelona, 1956, pp. 103-120, 133-160; GILSON, E.: *La philosophie au Moyen Age*, Paris, 1944, cap. V: *La philosophie au XII siècle*, pp. 259-343.

(4) *Metalogicus*, II, 17 (PL 199, 874). En su *Historia calamitatum* escribe Abelardo lo siguiente: "Accidit mihi ut ad ipsam fidei nostrae fundamentum humanae rationis similitudinibus disserendum primo me applicarem, et quendam theologiae tractatum *De Unitate et Trinitate divina* scholaribus nostri componerem, qui humanas et philosophicas rationes requirebant, et plus quae intelligi quam quae dici possent efflagitabant..." C. 9 (PL 178, 140-141). Véase un contexto similar en *Introductio in theologiam*, Prolog. (PL 178, 979). Más tarde, en su famoso escrito *Sic et non* se aplicó a la coordinación detallada de las sentencias de los SS. Padres, de los Concilios y de otras "autoridades" que pudieran parecer contradictorias con las exigencias de la razón (PL 178, 1339-1349).

(5) Cfr. DE GHELLINCK, J.: *Le mouvement théologique*, pp. 175 ss.; WULF, M.: *Histoire de la philosophie médiévale*, Vol. I, Paris, 1934, 6 ed., pp. 211 ss.; FRAILE, G.: *Historia de la filosofía*, vol. II, Madrid, 1960, pp. 434-435.

(6) Cfr. DEMAN, Th.: *Aux origines de la théologie morale*, Paris-Montréal, 1951; TONNEAU, J.: *Au seuil de la "secunda pars"*. *Morale et Théologie*, en "Initiation Théologique" vol. II, Paris, pp. 13-16.

(7) Cfr. DEMAN, Th.: o. c., pp. 21-30; 30-42.

(8) Cfr. id. *ibid.*

La escuela de Abelardo advirtió muy pronto la dificultad, mas no cejó por ello en su empeño de coordinar también las enseñanzas morales de la revelación con las exigencias éticas de la razón. Y así, durante el siglo XII aparecen diversos opúsculos de moral —como la *Theologia scholarium* de Abelardo, las *Sententiae Hermanni*, la *Ysagoge in theologiam*, el *Moralium dogma philosophorum*, el *Tractatus de virtutibus et vitiis* de Alano de Lille, etc. (9)— que preparan poco a poco el ambiente para la entrada definitiva de la Ética de Aristóteles —y la de algunos otros pocos filósofos— en la escuela teológica del siglo XIII (10).

Por lo que se refiere al tratado de la "religión", en su historia interviene además otra circunstancia. No es sólo el deseo de competir con los tratados de Cicerón, de Varrón, etc. lo que impulsa a los teólogos del Medio Evo a escribir sus propios tratados (11). Ocurre asimismo que la exposición completa de esta doctrina les exigía además una reflexión a fondo y una crítica de las prácticas y de la espiritualidad puesta en juego en la celebración de los cultos paganos. San Agustín había empleado ya este método en sus libros *De Civitate Dei*. Era evidente que sólo una presentación de la doctrina cristiana sobre la "religión" hecha en estas condiciones podía competir en el plano científico con los tratados sobre la "religión" de la filosofía clásica. Los medievales al menos así lo comprendieron y bajo la letra de sus escritos se adivina esta preocupación (12).

En suma: para reconstruir el pensamiento filosófico que enmarca y condiciona la doctrina tomista sobre la "religión" es necesario practicar una doble encuesta. Primeramente, una encuesta entre los principales escritos de la escuela abelardo-porretana. Son los textos que habían corrido de una a otra parte dejando en los espíritus la inquietud por esa armonía entre razón y fe, dialéctica e historia santa, de la que antes hablábamos. En segundo lugar, una encuesta en-

(9) Cfr. *ibid.* pp. 49 ss.

(10) Cfr. VAN STEENBERGHEN, F.: *La philosophie au XIII siècle*, Louvain-Paris, 1966, cc. 4 y 8.

(11) Dom Lottin presenta la elaboración medieval de este tratado bajo este punto de vista. Véase su estudio *La vertu de la religion chez saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, en "Psychologie et Morale", vol. III, 2 part. I, pp. 314 ss. (es una reproducción parcial de un trabajo anterior: *La définition classique de la vertu de religion* en *ETHL* 24 (1948) 333-353).

(12) En Santo Tomás este aspecto del problema se siente especialmente cuando trata de la idolatría. Véase, por ejemplo, II-II, 94 1; III *Contra Gentiles*, 120.

tre los viejos filósofos de la época clásica consultados —directa o indirectamente— por Santo Tomás al redactar su tratado sobre la "religión". De estos últimos estudiaremos en concreto a: *Cicerón* citado indefectiblemente por todos los tratadistas medievales; *Varrón* cuya doctrina sobre el culto de los dioses es mencionada varias veces por Santo Tomás (13); *Pseudo-Andrónico de Rodas*, de quien la segunda parte de su obra *De passionibus* corría durante el siglo XIII bajo el título *De laudabilibus bonis* (14); y a *Macrobio* cuyo comentario *In somnum Scipionis* era conocidísimo durante los siglos XII y XIII (15). Por último, puesto que la moral del Angélico está profundamente marcada por el pensamiento de Aristóteles, investigaremos si también éste aportó positivamente algo a la doctrina tomista sobre la "religión".

I.—DOCTRINA SOBRE LA "RELIGION" DE LA ESCUELA ABELARDO-PORRETANA (16).

a) *Pedro Abelardo*

Varias veces intentó Abelardo escribir un tratado completo de moral cristiana (17), pero solamente en el *Dialogus inter philoso-*

(13) Cfr. I, 90 l. c.; II-II 94 l. c.; 122, 2 ad 2; III *Contra Gentes* 120, etc.; Ad Rom. c. 1, lect. 7, ed. R. Cai, nn. 143 y 145, Torino, 1953.

(14) Cfr. MANSION, A.: *Une erreur de Mgr. A. Pelzer à propos du "De laudabilibus bonis"*, en BPhM (1964) 90-91. Según R. A. GAUTHIER, Santo Tomás sabe que esa obra pertenece a Andrónico de Rodas a partir de la II-II 49. Véase su estudio: *La date du commentaire de saint Thomas sur l'Éthique à Nicomaque*, en RTAM 18 (1951) 95-98.

(15) Cfr. JEAUNEAU, E.: *Macrobe, source du platonisme chartrain* SM 3 série, I (1960) 3-24; id.: *Glosses de Guillaume de Conches sur Macrobe* en AHDLMA 27 (1960) 17.

Sobre la cultura clásica de los teólogos de los siglos XII y XIII, además de las obras generales ya citadas, puede verse el excelente estudio de ULLMAN, B. L.: *Classical authors in medieval florilegia* en "Classical Philology" XXIII-XXVII (1928-1932). Una bibliografía bastante extensa sobre el particular, aunque por completarla se enouentra en DE GHELLINCK, J.: *L'essor*, pp. 393-395.

(16) Nos serviremos de los datos facilitados por Dom Lottin en *La vertu de religion chez saint Thomas...*, l. c. pp. 314-317, completándolos con los textos de Gilberto Porreta, del Pseudo Thierry de Chartres y de Clarembaldo de Arras.

(17) Escribió una Ética titulada *Scito teipsum*, que no pasa de ser un tratado sobre el pecado (ed. Victor Cousin, vol. II pp. 592-642). La división tripartita en "fides, caritas, sacramentum" con que comienza su *Introductio in theologiam* podía hacer esperar un tratado moral más completo, pero el desarrollo de la obra, tal como ha llegado hasta nosotros, no corresponde luego a este propósito inicial (cfr. ed. Cousin, II, pp. 1-149). Cfr. DEMAN, Th.: o. c. pp. 49-52.

phum, iudaicum et christianum consiguió en parte su propósito (18). En esta obra es también en donde nos habla de la "religión" como virtud (19). Situemos esta doctrina en su contexto literario.

Al comenzar el *Diálogo*, Abelardo pone en boca del filósofo unas palabras que son en realidad una declaración de su propio intento :

"Mea opera hoc est inceptum, quoniam id summum est philosophorum, *rationibus* veritatem investigare et in omnibus non opinionem hominum, sed *rationis* sequi ducatum.

Nostrorum itaque scholis corde intentus et tam ipsorum *rationibus* quam auctoritatibus eruditus, ad *moralement* tandem me contuli *philosophiam*, quae *omnium finis* est disciplinarum, et propter quam caetera omnia praelibanda iudicavi. Hic de summo bono et de his quae vel beatum hominem vel miserum faciunt" (20).

Sobre la base, pues, de una búsqueda en común de la felicidad y de los medios que a ella conducen se entabla y se desarrolla este "Diálogo".

Comienza el judío haciendo una apología de la doctrina y de la "religión" mosaica, a la que contesta el filósofo con un largo discurso en donde señala, entre otras cosas, la inutilidad de los sacrificios y de los ritos externos de la Ley Antigua (21). El cristiano entra luego en escena y, después de recalcar que la conversación ha de desarrollarse en el terreno de los problemas morales (22), cuyo tema fundamental es el de la felicidad y el de los medios conducentes a ella (23), deja que el filósofo exponga sus opiniones acerca del último fin del hombre y de las virtudes morales (24). Entonces es cuando Abelardo escribe lo siguiente :

(18) Por su carácter tan singular y parcial no puede decirse que sea esta obra un tratado científico de moral (ed. Cousin, II, pp. 643-718).

(19) Cfr. 1. c. pp. 687-688.

(20) 1. c. pp. 644-645.

(21) Cfr. 1. c. p. 665.

(22) "Nunc profecto, quantum percipio, ad omnium disciplinarum finem et consummationem proficiscimur. Quam quidem vos *ethicam*, id est *moralement*, nos *divinitatem* nominare consuevimus. Nos illam videlicet ex eo, ad quod comprehendendum tenditur, id est, Deum, nuncupantes, vos ex illis, per quae illud, pervenitur, hoc est, moribus bonis quas virtutes vocatis" 1. c. p. 669.

(23) "Huius disciplinae in hoc tota colligitur summa, ut quo summum bonum sit et qua illuc via nobis sit perveniendum, aperiatur". 1. c. 669.

(24) Cfr. 1. c. 670 ss.

"Constat igitur in his tribus quas diximus, virtutibus—sc. iustitia, fortitudine et temperantia—, quibus prudentia deesse non potest, *hominem consummari* et *bonis* perfici.

Nunc vero ipsarum species seu partes super est distinguere, quo diligentius eas agnoscamus et eorum doctrinam per singula prosequendo verius iudicemus...

Ad iustitiam itaque, quod suum est et unicuique servantem, ut succincte dicam, pertinent *reverentia*, *beneficentia*, *veracitas*, *vindicatio*.

Quid sit reverentia: Reverentia eam partem iustitiae dicimus per quam omnibus debitam venerationem exhibere spontanei sumus, tam videlicet Deo, *quae religio dicitur*, quam et hominibus potestate vel aliquo merito dignis, quae observantia vocatur.

Hic igitur *obedientiae* virtutem constat *includi*, qua videlicet praeceptis superiorum obtemperando, hinc quoque illis honorem deferimus, quod rationabilia eorum instituta nequaquam contemnimus" (25).

Más adelante distingue entre un culto divino perteneciente a la "justicia natural" y otro derivado de la "justicia positivo-divina" por la cual en el Judaísmo y en el Cristianismo el hombre está obligado a la práctica de unos ritos especiales establecidos por Dios (26).

Además de esta distinción, los otros puntos que nos interesa retener del texto citado, son, por una parte, el haber incluido la "religión" dentro de las partes de la justicia, y especialmente dentro de la "reverencia" (27); y, por otra parte, el haber reducido la obediencia debida a Dios y a los superiores a la "religión" y a la observancia, respectivamente.

El *Diálogo* continúa luego tratando sucesivamente de las restantes partes de la justicia, de la virtud de fortaleza y de la templanza. Ninguna otra referencia al tema de la "religión".

Fuera de esta obra, Abelardo ya no estudia nunca, al menos directamente, esta clase de problemas. Conoce y emplea varias veces la fórmula "Religio christiana" (28); y siguiendo a los Santos Pa-

(25) l. c. pp. 678-688.

(26) Cfr. l. c. pp. 689-690.

(27) En los tratados sobre la "religión" de algunos teólogos posteriores se encuentra el interrogante siguiente: "utrum latria idem sit quod reverentia". Por otra parte, el concepto de "reverentia" jugará un papel definitivo en la doctrina de Santo Tomás sobre la "religión". Cfr. MENESSIER, A. I.: *La religion*, 2 vol. en "Somme Théologique de la Rev. de Jeunes", Paris, 1932-34.

dres trata en el *Sic et non* del culto debido a la humanidad de Cristo (29) y a las imágenes de los santos (30). A esto se reduce toda su doctrina sobre la "religión".

b) *Sententiae Hermanni*

Entre las obras de Abelardo se incluía hasta hace algunos años un pequeño compendio de teología titulado *Epitome theologiae christianae*. Hoy día los especialistas se muestran unánimes en la atribución de esta obra a uno de sus discípulos llamado Herman. Los argumentos en favor de esta atribución sin embargo, no son, al parecer del todo definitivos (31).

Después de un brevísimo tratado de Cristología (32) y de otro sobre los sacramentos (33), el autor de este *Epitome* introduce el estudio de la parte moral con las palabras siguientes:

"Diximus superius summam salutis in his tribus, scilicet fide et sacramento et caritate constare. Nunc de duobus, fide et sacramentis, sufficienter expedito, de tertio, caritate amodo disseramus" (34).

En el capítulo siguiente bajo el título de "quibus modis nos diligat Deus et quibus modis nos Deum et proximum diligere debeamus" (35), estudia la naturaleza de la caridad y la de las otras virtudes morales como efectos inmediatos de ella (36). En este punto sigue a San Agustín a quien cita y comenta de un modo algo original (37). Luego escribe:

(28) "Tenet ergo Christianae fidei religio unum solum Deum esse..." *Introductio in theologiam*, ed. Cousin, II, p. 10; "...Religionis Christianae doctores", en *Theologia christiana*, II, ed. Cousin, II, p. 445. Posiblemente podrían encontrarse otros ejemplos.

(29) Cfr. *Sic et non*, c. 45 (PL 178, 1408-1412).

(30) Ibid. c. 89 (PL 178, 1474-1476).

(31) Cfr. DE GHELLINCK, J.: *L'essor*, pp. 48-49; id. *Le mouvement théologique*, pp. 158-160 (nota). Sobre la personalidad de este discípulo de Abelardo se conocen muy pocas cosas. Cfr. LANDGRAF, A. M.: o. c. pp. 108 ss.

(32) *Epitome theol. christianae*, cc. 23-27, ed. Cousin, II, pp. 569-576.

(33) Ibid. c. 28-31, pp. 576-583.

(34) Ibid. p. 583. Sabido es que los 20 primeros capítulos del *Epitome* son al pie de la letra los mismos que los de la *Introductio in theologiam* de Abelardo (cfr. V. Cousin, II, pp. 567).

(35) Ibid.

(36) Cap. 32, pp. 583-587.

(37) Cfr. AUGUSTINUS: *De moribus Ecclesiae catholicae*, I, c. 15 (PL 32,

"Diximus tres esse species virtutis, iustitiam scilicet, fortitudinem et temperantiam. Nunc inquirendum est quomodo omnes virtutes ad istas tres, et quae ad quas reducantur.

Primum igitur videamus quae ad iustitiam reducantur. Omnes illae virtutes quae pertinent ad reddendum unicuique quod suum est, ad iustitiam spectant. Virtus illa, quae pertinet ad reddendum Deo quod suum est, id est, *religio, ad iustitiam pertinet...* et pietas... Haec omnia ad iustitiam tamquam *partes integrales* referuntur... Neque *species iustitiae* dici possunt" (38).

La doctrina expresada en estos términos nos parece clara. Con su maestro Abelardo y con los filósofos de la antigüedad —poco antes había citado a Sócrates, a Aristóteles y el Derecho Romano de Justiniano (39)— defiende que la "religión" está emparentada con la justicia, por retribuir a Dios "quod suum est". Herman precisa que se trata de una *parte integral* y no de una *especie* de la justicia, pues —añade— la "religión" no hace por sí sola al hombre "justo" (40). Queda en pie, sin embargo, que la "religión", como parte de la justicia, es efecto de la caridad y, de alguna manera, parte de esta misma virtud (41).

c) *Sententiae Parisienses*

Otra de las obras de la escuela de Abelardo y cuyo autor no ha sido identificado todavía es la llamada en los manuscritos *Sententiae Parisienses* (42). Fue escrita hacia la misma época que la anterior y presenta bastantes puntos de contacto con ella.

Acerca de la "religión", en concreto, el autor copia casi al pie de la letra lo escrito en el *Epitome theologiae christianae*. He aquí el texto :

1322). La interpretación de Hermann véase 1. c. p. 586.

(38) Ibid. p. 586.

(39) Ibid. p. 585.

(40) Ibid.

(41) Entiéndase lo que decimos dentro del contexto agustiniano en que Herman trata de las virtudes cardinales, *ibid.*, pp. 584-586.

(42) Cfr. LANDGRAF, A. M.: *Ecrits théologiques de l'école d'Abelard*, Louvain, 1934. *Introduction: Les Sententiae Parisienses*, pp. XIII-XXXIX. En las últimas páginas estudia la cuestión del autor y de la fecha de composición.

"Diximus esse tres species virtutis: iustitia, fortitudo, temperantia. Nunc videndum quomodo omnes virtutes ad istas tres possint reduci.

Et primum videamus quae reducuntur ad iustitiam. Omnes illae virtutes, quae pertinent ad reddendum alicui quod suum est ad iustitiam pertinent.

Virtus quae pertinet ad reddendum Deo, quod Dei est, id est religio, ad iustitiam pertinet. Similiter pietas...

Istae non sunt species iustitiae, quia nulla illarum per se facit iustum... sed omnes simul" (43).

Tampoco falta aquí el contexto agustiniano que mencionábamos antes con la particularidad de que, por una parte, el pensamiento de San Agustín está expresado en forma condensada y no con frases literales, y de que, por otra parte, a la justicia se le reconoce una relación más estrecha con la caridad que con las otras virtudes cardinales (44). De este modo, también este autor viene a afirmar implícitamente una conexión más estrecha entre "religión" y caridad.

d) *Ysagoge in theologiam*

Otra de las obras que en la historia de la Escolástica incipiente tiene un interés especial por su extensión, organización y conocimiento de los filósofos antiguos es la llamada *Ysagoge in theologiam* (45). Como las anteriores, pertenece a la escuela de Abelardo y su autor es también desconocido. Según Landgraf fue escrita con toda probabilidad entre 1141 y 1150 (46).

Uno de sus valores más peculiares —hemos dicho— es su ordenación y distribución de materias. Primero se estudia la naturaleza humana; luego la naturaleza angélica; y finalmente la naturaleza divina (47). Este es el orden más adecuado, declara su autor, al pro-

(43) *Ibid.* p. 53.

(44) "Notandum quod omnis virtus caritas dicitur, sed proprie iustitia caritas appellatur, quia caritas est bona voluntas, similiter et iustitia. Aeternae vero virtutes non proprie caritas, sed effecta caritatis dicuntur" p. 53.

(45) La edición y un estudio de la misma puede verse en LANDGRAF, A. M.: *Ecrits théologiques*, t. 1. c. pp. XL-LIV, 63-285.

(46) Cfr. LANDGRAF, A. M.: *Introducción a la historia de la literatura teológica*, pp. 109-110. Corrige la fecha que había fijado en otros escritos suyos anteriores.

(47) *Ysagoge in theologiam*, ed. Landgraf, p. 64. La obra está dividida en tres libros. Al principio de cada libro hay un "index capitulorum".

ceso de nuestro conocimiento que comienza siempre por lo más fácil y asequible, para llegar a lo más recóndito (48).

El tratado sobre el hombre lo subdivide en tres partes : primero estudia su creación ; luego, su caída ; y finalmente su restauración (49). En la primera parte incluye el tratado sobre las virtudes, entre las cuales, como parte de la justicia y con una relación especialísima con la caridad, menciona a la "religión" (50). En la tercera parte, a propósito de los preceptos del Decálogo, precisa cuál es la originalidad del culto divino en comparación con el culto profesado a las personas constituídas en dignidad (51).

El tratado sobre las virtudes presenta muchos puntos de coincidencia con el de las *Sententiae Parisienses*. Existen sin embargo algunas diferencias que para nosotros tienen un interés especial. En primer lugar, el autor de la *Ysagoge* tiene un conocimiento más preciso de la ética de los filósofos antiguos : recoge en su obra la definición dada por ellos de cada una de las virtudes. En segundo lugar, el contexto agustiniano de "virtud-caridad" con que en las *Sententiae Parisienses* y en el *Épitome* de Herman era estudiado el concepto de virtud, en general, y el de las cuatro virtudes cardinales, en particular, no existe aquí. Sin embargo, como enseguida vamos a ver, de la "religión" dirá que en el fondo se *reduce* al amor de Dios (52).

Después de haber explicado en qué consiste la justicia, la fortaleza y la templanza, el autor de la *Ysagoge* procede a la clasificación y definición de las demás virtudes. Comienza por la justicia :

"Omnes illae —virtutes— quae pertinent ad reddendum cuique ius suum, iustitiae partes sunt.

Quaedam enim reddit Deo ius suum, quae est religio ; quaedam parentibus, quae est pietas...

Religio ergo est, quae superioris naturae, quam divinam vocant, curam caerimoniamque affert" (53).

Unas páginas después, al terminar el estudio de la caridad, escribe :

(48) Ibid. p. 63-64.

(49) Ibid. p. 64.

(50) Ibid. pp. 73-76.

(51) Ibid. p. 134.

(52) Ibid. p. 91.

(53) Ibid. p. 76.

"Dicit Augustinus omnem virtutem esse caritatem... Sed dicendum est, Augustinum nomen caritatis *largius sumere* quam superius diffinitum est. Non enim omnis virtus voluntas, ut superius monstratum est. *Maxime ad iustitiam redudenda est caritas. Dilectio enim Dei ad religionem, dilectio proximi ad misericordiam*" (54).

Al comenzar estas páginas hablábamos de una tensión entre la moral cristiana y la moral de los filósofos. Creo que estamos en presencia de uno de los ejemplos más claros. Por un lado, la definición filosófica de Cicerón y su clasificación de la "religión" entre las partes de la justicia. Por otro lado, el sentimiento y la tradición cristianas para las cuales la "religión" es uno de los oficios principales de la caridad para con Dios. El autor de la *Ysagoge* mezcla una y otra idea, sin que sepamos en definitiva por cuál de ellas se inclina.

Al comentar en el libro II el primer precepto del Decálogo, se hace eco de la tradición cristiana y precisa la distinción entre "culto de latría" y "culto de dulía":

Notandum est aliam esse servitutem quae soli Deo debet exhiberi, aliam quae hominibus. Hominibus enim reverentiam debemus, quae graece dicitur *dulia*. Deo vero debemus *totam mentem* humiliter et devote substernere et eundem *totius boni inilium et finem* credere. Haec soli Deo servitus debetur... Haec servitus graece dicitur *latría*. Unde idolatra dicitur, qui cultum soli Creatori debitum creaturae exhibet" (55).

Resulta sumamente interesante comprobarr cómo el autor recoge aquí tan pronto el sentir de la Filosofía clásica, como el pensamiento bíblico y el de la tradición cristiana (56).

e) *Moralium Dogma Philosophorum*

Entre las obras de carácter filosófico escritas a mediados del siglo XII (57), este pequeño tratado de Ética tiene un interés particu-

(54) *Ibid.* pp. 90-91.

(55) *Ibid.* p. 134.

(56) Otro testimonio lo constituyen las últimas palabras del tratado sobre los preceptos de la Primera Tabla: "Horum trium praeceptorum primum ad Patrem, secundum ad Filium, tertium ad Spiritum Sanctum manifeste respicit" p. 135.

lar por ser uno de los primeros opúsculos morales estrictamente filosóficos (58) que circularon en la escuela teológica del siglo XIII, y por la circunstancia especial de que, según parece, Santo Tomás tuvo conocimiento directo de él (59).

La virtud de la justicia se divide en "severidad" y "liberalidad"; y ésta, a su vez, en "liberalidad de donación" y "liberalidad de retribución" (60). Estas últimas consisten, una, en hacer el bien a todos y en todas partes; la otra, en retribuir a cada cual lo que se le debe en razón de los beneficios recibidos (61). Entre las partes de la "liberalidad de retribución" figura la *religión*, la piedad, la inocencia, la amistad, la *reverencia*, la concordia y la misericordia (62).

Al tratar de la "religión" en particular, primero la define con Cicerón: "Virtus divinitatis curam cerimoniamque afferens" (63). A continuación desentraña su naturaleza moral explicando los oficios que le corresponden. Dice así:

"Huius —religionis— officium primum est perpetrati sceleris penitere...

Ideoque religionis officium secundum est temporalium mutabilitatem parvipendere...

(57) Desde hace algunos años esta obra ha suscitado diversas polémicas entre los especialistas a propósito del nombre del autor y de la fecha de composición. Cfr. GAUTHIER, R. A.: *Les deux révisions du Moraliū Dogma Philosophorum* en "Rev. Moy. Ag. Lat." IX (1953) 171-260, una relación bastante completa de la historia de esta polémica. Según parece, en el momento actual, los especialistas piensan que esta obra habría que situarla entre la *Ysagoge in theologiam* y el tratado *De virtutibus et vitiis* de Alain de Lille, véase ALVERNY, M. T.: *Alain de Lille. Textes inédits avec une introduction de sa vie et ses oeuvres*. París, 1965, pp. 65. Hemos consultado la edición de HOLBERG, J.: *Das Moraliū Dogma Philosophorum des Guillaumes de Conches*, Upsala, 1929.

(58) En el proemio, el autor simula haber tenido un sueño en el que vió a Cicerón y a Séneca, juntamente con otros filósofos, conversando sobre temas morales. El dice que trató simplemente de pasar por escrito lo que de ellos oyó. Cfr. ed. Holmberg, p. 5.

(59) Según el P. Gauthier, los "quibusdam" y los "quidam" citados por Santo Tomás respectivamente en III Sent. d. 33, q. 3, a. 1, q. 2 y a. 4, q. 4 son la opinión del *Moraliū Dogma Philosophorum*, ed. Holmberg pp. 8 y 12-27, respectivamente. Cfr. GAUTHIER, R. A.: *La date du commentaire de saint Thomas sur l'Éthique à Nicomaque*, RTAM 18 (1951) p. 96, nota 74.

(60) Cfr. *Moraliū Dogma Philosophorum*, ed. Holmberg, pp. 12 y 13.

(61) *Ibid.* pp. 14 y 18.

(62) "Quaecumque enim virtutes bonis reddunt debitum eius sunt partes. Reddit enim Deo ius suum religio, pietas parentibus, innocentia minoribus, amicitia aequalibus, reverentia maioribus, concordia concivibus, misericordia egenis". *Ibid.* p. 23.

(63) *Ibid.*

Ideo *tertium* sit huius virtutis officium *vitam* nostram
ex *toto* Deo committere...

Quartum religionis officium *veritatem* servare..." (64).

En favor de cada uno de estos oficios menciona seguidamente el testimonio de un filósofo o de un poeta de la época clásica (65).

Lo más interesante de esta descripción es, a nuestro entender, el concepto de "religión" que juega en el fondo, o si se quiere, el modo de entender la definición ciceroniana.

Para el autor del *Moralium Dogma Philosophorum* la "religión" es, en resumidas cuentas, una *elevación del hombre hacia Dios en la verdad*. La "penitencia" es el primer peldaño de esta ascensión: la "religión" debe purificar al hombre de toda mancha. El segundo grado lo constituye el desprendimiento o desapego de las cosas temporales. El autor las considera como inestables y movedizas, y cita a este propósito la sentencia de Horacio: "Debemur morti nos nostraque" (66). En el tercer grado propone la *entrega total* de la vida a los dioses, pues ya los filósofos decían que "carior est illis —diis— homo quam sibi" (67). Pero enseñada aclara que esta entrega debe hacerse mediante una conducta intachable:

"Non tamen votis auxilia deorum parantur, sed vigilando, agendo, bene consulendo... Tu sic vive cum hominibus, tanquam Deus videat, sic loquere cum Deo, tanquam homines audiant" (68).

El cuarto oficio que le confía a la "religión" es como una condición preliminar de los otros tres: todo cuanto hagas, dice, hazlo con verdad y en la verdad. Esta sería en definitiva la razón por la que en la opinión de muchos "religión" y "fe" andan siempre juntas, como si aquella buscara en ésta la autenticidad y la veracidad

(64) *Ibid.* pp. 23-24.

(65) Las referencias exactas se encuentran a pie de página en el aparato de la edición Holmberg. Al parecer en los manuscritos esas referencias iban dadas ad marginem. Cfr. GAUTHIER, R. A.: *Les deux révisions du Moralium...*, 1. c. p. 173 nota 8.

(66) HORACIO: *Ars poetica*, 63, ed. Teubner, 1950.

(67) JUVENAL: *Satira X*, 350 ed. Teubner, 1914.

(68) *Moralium dogma philosophorum*, ed. Holmberg, p. 24.

de sus expresiones rituales (69). Por esto precisamente, añade, cuando los votos y las promesas han sido hechas a los dioses de cosas inútiles, contraproducentes o nocivas no deben cumplirse ni observarse (70).

En síntesis: Junto a una definición de la virtud de "religión" como virtud especial, el autor del *Moralium Dogma* propone una concepción de la vida del hombre impregnada y regida por dicha virtud.

f) Gilberto Porreta

Dentro de una línea muy similar a la de la escuela de Abelardo, en lo que se refiere al acercamiento entre Filosofía y Teología, la escuela de Chartres produjo a mediados del siglo XII (71) una serie de escritos en los que el tema de la "religión" es abordado desde el punto de vista del binomio "fe-religión".

El tema lo sugería Boecio en el capítulo primero de su libro sobre la Trinidad (72); y los comentaristas de esta escuela aprovecharon la ocasión para precisar las funciones de la fe y de las verdades de fe dentro de la "Religión Cristiana" (73). Para nosotros sus escritos son de un interés particular pues nos dan la pista de otro de los aspectos de la doctrina de Santo Tomás sobre la "religión" (74).

(69) "Quantum religionis officium veritatem servare. Nam liberi et servi personam veritas separat, mendacium iungit. Ideo hanc virtutem putant "fidem" appellatam, eo quod per eam "fiat" dictum". *ibid.* p. 24. La última frase está tomada de Cicerón: *De officiis* I, 7, 23.

(70) *Ibid.* p. 24-25.

(71) Sobre las características y representantes principales de esta escuela, cfr. DE GHELLINCK, J.: *L'essor*, pp. 60-70; LANDGRAF, A. M.: *Introducción*, 1. c. pp. 133-160.

(72) Cfr. *Quomodo Trinitas unus Deus et non tres dii*, c. 1 (PL 64, 1249).

(73) Una de las características de esta escuela es precisamente estudiar el tratado de la Trinidad sobre el texto de Boecio. Véase DE GHELLINCK, J.: o. c. p. 60. Nuestra encuesta la haremos sobre los Comentarios de GILBERTO PORRETA (ed. Häring: *The Commentaries on Boethius by Gilbert Poitiers*, Toronto, 1966), de los tres anónimos atribuidos a THIERRY DE CHARTRES (ed. Häring, en *AHDLMA* 23 (1956) 266-325; 25 (1958) 124-226; 27 (1960) 80-136), y de CLAREMBALDO DE ARRAS (ed. Häring, Toronto 1965).

(74) Tengamos desde ahora presente que Santo Tomás escribió al principio de su carrera literaria un Comentario al libro de Boecio sobre la Trinidad en donde dedica un artículo al tema "fe-religión". *Expositio super librum Boethii de Trinitate*, t. 3, a. 2 ed. Decker pp. 115-119.

Comenzaremos la encuesta por el Comentario de Gilberto Porreta (75).

Según algunos historiadores, los escritos de Gilberto "se cuentan entre las obras más célebres del siglo XII... por la aplicación de las categorías de la Lógica a los misterios de fe" (76). Su Comentario al libro de Boecio sobre la Trinidad alude concretamente a las discusiones sostenidas sobre la simplicidad de la esencia divina y sobre la distinción entre las propiedades personales (77). Gilberto, como Boecio, intenta en sus obras penetrar "via rationis" dentro de los misterio de fe, y presentarlos así, "via rationis" también, a sus alumnos (78).

Las frases de Boecio que motivan el comentario de Gilberto sobre el tema "fe-religión", son las siguientes :

"Christianae Religionis reverentiam plures usurpant, sed ea fides pollet maxime ac solitarie quae, cum propter universalium praecepta regularum quibus eiusdem religionis intelligatur auctoritas, tum propterea quod eius cultus per omnes pene mundi terminos emanavit, catholica vel universalis vocatur" (79).

Con este elogio, recomendación al mismo tiempo de la "Religión Cristiana", comienza Boecio su estudio de la *doctrina católica* acerca de la Trinidad. No perdamos de vista este contexto literario —"doctrina de fe" acerca de los misterios de Dios enseñada o profesada en la "Religión Cristiana"— para poder captar el sentido exacto que los teólogos de la escuela de Chartres darán a la palabra "religión".

Gilberto divide su comentario a estas palabras en dos partes. En la primera, precisa el concepto de "religión". En la segunda, explica detalladamente el sentido de las frases de Boecio. He aquí su pensamiento acerca de la naturaleza de la "religión" :

(75) PELSTER, F. ha probado, sin duda, definitivamente que el nombre es "Gilbertus Porreta" y no "Gilbert de la Porrée" en : *Gilbert de la Porrée, Gilbertus Porretanus oder Gilbertus Porreta* en "Scholastik" XX-XXIV (1949) 401-403.

(76) SILVAIN, R. : *Le texte des Commentaires sus Boèce de Gilbert de la Porrée*, en *AHDLMIA* 15 (1946) 175 ; LANDGRAF, A. M. : o. c. p. 134.

(77) DE GHELLINCK, J. : o. c. pp. 68-69.

(78) *Quomodo Trinitas unus Deus*, proemio (PL 64, 1249).

(79) *Ibid.* c. 1 (PL 64, 1249).

"*Religio iuris naturalis prima species a pluribus ponitur, secundum quam in humanis officiis iustitiae virtus exhibet Deo quod ad ipsius singularem pertinet dignitatem...*" (80).

Ahora bien, añade Gilberto, la "religión" no es *solamente* la "primera especie" entre las "partes de la justicia" (81). En cuanto encargada de dirigir y de orientar a Dios todos nuestros actos, ella es también la que de alguna manera da "el ser de virtud" a todas las demás (82). A continuación escribe :

"*In religione prima est fides... Est etiam in religione metus et caritas divina, et huiusmodi alia, in quibus ipsa religio christiana multum est reverenda*" (83).

De esta forma pasa insensiblemente de la "religión-virtud" a la "religión-institución".

Al glosar en la segunda parte el texto de Boecio, Gilberto expone más claramente su pensamiento: la "Religión Cristiana" consiste en la recta profesión de fe de los misterios revelados por Dios, en el amor a su bondad infinita y en el poder o respeto a su poder soberano (84). A todo lo cual hay que añadir, dice, el cumplimiento de sus leyes —"católicas y universales"— y la práctica unánime del "culto" establecido (85).

(80) *In librum de Trinitate* ed. Häring, c. 1, 1, p. 70.

(81) Las otras "especies" —también las llama "partes"— de la justicia citadas por él, son: "pietas, gratia, vindicatio, observantia, veritas". *ibid.*

(82) "In quibus tamen omnibus —virtutibus— ipsa iustitia secundum ius religionis, causam refeert ad Deum, et hic unus officiorum omnium finis quaslibet iuris partes facit esse virtutes". *ibid.*

(83) *Ibid.*, p. 71.

(84) Para mayor claridad subrayo las palabras de Boecio: "Sed eius reverentiam plures usurpant, dicentes se Christianam Religionem habere, non modo timentes divinam super se potestatem, aut non amantes divinam erga se bonitatem, verum etiam de hiis quae ad fidem pertinent non recte credentes", *ibid.*

(85) "Sed ut de caeteris taceamus, ea fides maxime ac solitarie pollet, id est, singulari ac summa dignitate est reverenda, quae vel graece καθολική vel latine universalis vocatur. Et hac duabus de causis, tum scilicet propter praecipua universalium regularum, id est propter universales regulas praecceptorum (quae hoc loco dicuntur universales, quia non uni populo, sicut lex filiis Israel; nec uni sexui, sicut circumcisio masculis; sed omni populo, omni sexui, aetate denique aetati, atque conditioni indiuntur: una enim fides, unum baptisma, unus sacrificii ritus, una caritas, una spes omnibus praedicatur: quibus regulis praecceptorum eiusdem Christianae Religionis intelligatur, id est, intelligi potest, auctoritas, id est, principalitas); tum praeterea quod eius fidei cultus, quo scilicet fideles illud esse ex quo est venerantur, per omnes pene mundi terminos emanavit, id est, usque ad fines orbis pervenit". *ibid.*

En resumen: además del testimonio que Gilberto nos aporta en favor de la "religión-virtud" como parte de la justicia y de la novedad que representa el definir su naturaleza a base de la trilogía "fe-caridad-temor", lo que a nuestro juicio tiene mayor valor en esta breve exposición es la *primacía que le asigna a la fe en la actividad religiosa*, y ese tránsito insensible que hace de la "religión-virtud" a la "religión-institución" dotada de unos preceptos, de unos ritos y de unas costumbres propias (86). En nuestra opinión, Gilberto ha querido indicar con ello que lo principal de la "Religión Cristiana" —como institución— son las verdades de fe que en ella se profesan y que la virtud de "religión" traduce en actos de homenaje a Dios. Dicho en otros términos, para Gilberto el culto religioso no es más que la traducción sensible, en manifestaciones de homenaje y de respeto, de la fe que el Cristianismo enseña y profesa acerca de Dios.

g) ¿Thierry de Chartres?

Hace aún muy pocos años, Nikolaus M. Häring publicaba tres comentarios al libro de Boecio sobre la Trinidad, atribuyéndolos a Thierry de Chartres y datándolos entre el 1135 y el 1150 aproximadamente (87). Aunque las razones que aducía en favor de esta atribución no hayan convencido a algunos especialistas (88), parece cierto, sin embargo, que los tres escritos pertenecen al segundo tercio del siglo XII y a la línea de pensamiento de la escuela de Chartres (89). En cuanto tal los estudiaremos aquí. Primeramente el texto del

(86) Es evidente que una es la "religión" de la que habla al principio del texto —"religio iuris naturalis prima species a pluribus ponitur"—, y otra la "religión" de la que luego dice "singulari ac summa dignitate est reverendum propter praecepta universalium regularum... tum propterea quod eius fidei cultus...".

(87) Cfr. HARING, N. M.: *Two Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres* en AHDLM 27 (1960) 65-136; id.: *The lectures of Thierry of Chartres on Boethius' de Trinitate* en AHDLM 25 (1958) 113-226; id.: *A commentary on Boethius' de Trinitate* Thierry of Chartres (anonymus Berolinensis) en AHDLM 23 (1956) 257-325. Suele designarseles por las palabras del comienzo: "Librum hunc", "Quae sit" y "Aggreditur".

(88) Cfr. JEAUNEAU, E.: *Note sur l'école de Chartres* SM V, 2 (1964) 1-45; BATALLON, L. L.: *Bulletin d'histoire des doctrines médiévales* en RSPT 43 (1959) 692-693; 46 (1962) 508.

(89) Ibid.

Comentario *Quae sit* y *Aggreditur*, juntos; y luego el texto del *Librum hunc* (90).

a') Comentarios "*Quae sit*" y "*aggreditur*" "*In Boethium de Trinitate*" (91).

Como Gilberto Porreta, el autor de estos Comentarios divide su exposición de las palabras de Boecio "*Religionis Christianae reverentiam...*", en dos partes: en la primera examina qué se entiende aquí por "religión"; en la segunda analiza detalladamente el texto mismo de Boecio (92).

¿En qué consiste la "Religión Cristiana"? La respuesta del Pseudo-Thierry procede escalonadamente. "*Religio dicitur a religando*" (93); pero es una "religación" que deja a salvo la libertad del hombre (94) y lo aparta del camino del mal (95). En esto precisamente radica una de las diferencias entre la "Religión judía" y la "Religión Cristiana": aquélla esclavizaba al hombre, ésta en cambio le hace libre (96); aquélla se cifraba en la ley escrita, en las prescripciones legales, ésta en cambio consiste en la fe y en los senti-

(90) Según la cronología establecida por Häring, el Comentario "*Librum hunc*" debe colocarse el primero. Cfr. 1. c. 27 (1960) 75. Pero si, ciéndonos al fragmento que aquí nos interesa —c. 1 del libro de Boecio—, comparamos los tres documentos entre sí y en relación al "*Tractatus*" de Clarembaldo de Arras —un poco posterior— (ed. Häring, Toronto, 1965), inmediatamente se advierte que el texto "*Quae sit*" y el "*Aggreditur*" van juntos, y que el "*Tractatus*" de Clarembaldo está más cerca del texto "*Librum hunc*" que de los otros. Prescindiendo, pues, de la cuestión cronológica, por motivos de carácter doctrinal, los estudiaremos según el orden indicado.

(91) Por razones de orden práctico más que de contenido interno, Häring distingue estos dos Comentarios como si el primero fuera una "lectio" y el segundo una "glossa". Como ya hemos indicado, aquí los estudiaremos conjuntamente, ya que sus variantes desde el punto de vista doctrinal son mínimas. Para las citas, sin embargo, adoptaremos la terminología de "lectio" y "glossa". La primera corresponde al texto "*Quae sit*"; la segunda al texto "*Aggreditur*".

(92) En el n. 10 de la "*Lectio*" se lee: "*His de religione decursis, littera inspicienda est*". ed. Häring *AHDLMA* 25 (1958) 134.

(93) Cfr. "*Lectio*", I, 2, p. 131; "*Glossa*" I, 2, p. 266.

(94) Cfr. "*Glossa*" I, 9, p. 268.

(95) "...religat homines, scilicet retrahit a transgressionibus". "*Lectio*" I, 2, p. 131. "...religat hominem et constringit, ne transgrediat quod prohibitum est". "*Glossa*" I, 2, p. 266.

(96) "*Iudaea vero religio cum idem sit quod eorum lex, quasi ipsos sub iugo tenet. Nos vero nostra spontaneos sibi subiicit*". "*Glossa*" I, 9, p. 268; cfr. "*Lectio*" I, 8, p. 133.

mientos filiales de los hijos de Dios (97). "*Religio Christiana ipsa fides est!*". Y precisa inmediatamente: "fides scilicet virtus, non fides credulitas" (98). Con San Pablo define la fe como "*substantia rerum sperandarum argumentum non apparentium*" (99), que él traduce por esta otra fórmula: "Fides autem, quae est virtus, est prima unio mentis humanae cum Spiritu Dei" (100). Y como quiera que es imposible unirse a Dios sin unirse al mismo tiempo a los demás hombres, "fides unit Deo homines et intra se" (101). Ahora bien, la unión con Dios se cifra en el amor por el cual el hombre hace siempre lo que a Dios agrada (102); y la unión de los hombres entre sí consiste en la comunión de fe, de caridad y de culto que los mantiene unidos para alcanzar la salvación (103). Por eso concluye:

"Haec unio mentis humanae, qua homines Deo et intra se uniuntur, RELIGIO CHRISTIANA EST" (104).

El autor pasa luego a explicar por qué esta "Religión Cristiana" es calificada de *católica y universal*. Según él, estos adjetivos significan que la "Religión Cristiana" tiene una *virtud unitiva* sin límites, ni fronteras (105), con la particularidad de no cambiar la condición, ni la raza de las personas: el scita continua siendo scita, el pobre sigue siendo pobre, y el siervo sigue siendo siervo, sin que por ello se le impida pertenecer a ella: "quivis manens in sua conditione... potest habere Christianam Religionem" (106). No así en la

(97) "*Religio Iudaeorum est lex eorum, id est, praecepta data in lege scripta in tabulis lapideis... Religio vero christianorum non est scripta neque in tabulis lapideis, neque alibi nisi in corde fixa. Immo ipsa fides est*". "Lectio" I, 2, p. 131; "Glossa" I, 9, p. 268.

(98) Cfr. "Lectio" I, 2, p. 131; "Glossa" I, 2, p. 266.

(99) Cfr. "Lectio" I, 3, p. 132; "Glossa" I, 2, p. 266.

(100) Cfr. "Lectio" I, 4, p. 132; "Glossa" I, 2, p. 266.

(101) "Lectio" I, 5, p. 132; "Glossa" I, 4-5, p. 267.

(102) "Lectio" I, 4, p. 132; "Glossa" I, 2 y 4, pp. 266-267.

(103) "Uniuntur enim inter se homines in fide et voluntate mutuae dilectionis iuxta illud quod in *Act. Apost.* legitur quod "multitudinis credentium unum cor et anima una erat". Haec autem religio maxime auctoritatis est. Unde maximam reverentiam ei debemus". "Glossa" I, 5, p. 267. Luego ambos textos hablan de la comunidad de culto extendida sobre toda la tierra. "Lectio" I, 14, p. 135; "Glossa" I, 10, p. 269.

(104) "Lectio" I, 5, p. 132.

(105) "Et dicitur *catholica* a *catholicon* quod interpretatur universale. Dicitur inquam, *catholica* i. e. *universalis scilicet uniens*". "Lectio" I, 6, 7, 9, pp. 132-133.

(106) "Lectio" I, 7, p. 133. En la "Glossa" se dice: "Nostra autem religio homines cuiuscumque fortunae, cuiuscumque nationis atque cuiuscumque con-

"Religión judía" (107). Por eso aquélla es católica o universal, y ésta no (108).

Las pruebas de esta universalidad —continúa el Pseudo-Thierry— son, por una parte, el hecho de su extensión por todo el mundo (109); y, por otra, la adaptabilidad de sus preceptos a la condición de todos los hombres (110) y la catolicidad de su culto (111).

Concebida así la "religión" y la "Religión Cristiana", nada extraña el que al comentar las palabras de Boecio "*plures usurpant christianae religionis reverentiam...*", el autor piense inmediatamente en los herejes:

"Haeretici usurpant Christianam Religionem quia simulant se esse christianos, cum non sint. Usurpant autem... qui iniuste utitur. Haeticus vero iniuste utitur Christiana Religione quia se dividit ab unitate et tamen simulat se esse unitum cum Deo" (112).

Curiosa semejanza la de este texto con lo que San Isidoro en el libro VIII de las *Etimologías* (113).

Sus afirmaciones más importantes podríamos resumirlas de la manera siguiente; 1) La "religión", en cuanto "religación" del hombre con Dios, se identifica con la fe, por la cual los hombres se unen con el Espíritu de Dios y forman una comunidad entre sí; 2) esta comunidad posee una virtualidad católica o universal para llegar y acoger bajo sí a todos los hombres y ordenar y dirigir sus vidas; 3) todos los hombres congregados por una misma fe, por unos mismos preceptos y por la práctica de un mismo culto constituyen la "Religión Cristiana".

ditionis ita recipit (scilicet quod eiusmodi remanent cuius prius erant) ut divites et pauperes, principes atque impotentes, Romanos, Scytas atque barbaros, liberos et mancipatos". I, 9, p. 268. La idea de que al pertenecer a la "Religión Cristiana" "manent in eadem conditione" se repite muchas veces: cfr. "Lectio" I, 7 (bis), 8, 9, 12, 13, 15, pp. 133-135; "Glossa" I, 9, 10 (bis), pp. 268-269.

(107) "Lectio" I, 7 y 8, p. 133; "Glossa" I, 8, 9, 11, 12, pp. 268-269.

(108) Ibid.

(109) Cfr. "Lectio" I, 9, 12, pp. 133-134; "Glossa" I, 10, pp. 268-269.

(110) Cfr. "Lectio" I, 9, 13, 15, pp. 133-135; "Glossa" I, 10, 11, 12, p. 269.

(111) Cfr. "Lectio" I, 14, p. 135; "Glossa" I, 10, p. 269.

(112) "Lectio" I, 10, p. 134; cfr. "Glossa" I, 6, pp. 267-268.

(113) Cfr. *Etymologiarum sive originum libri XX* ed. W. M. Lindsay. Oxonii, 1910 (no existe numeración de páginas).

b) *Comentario "Librum hunc" "In Boethium de Trinitate"*

El autor del "Quae sit" comenzaba su comentario al texto de Boecio "christianas religionis reverentiam plures usurpant", con estas palabras: "Primo commendat Boethius christianam religionem" (114). El autor del "Librum hunc", en cambio, comienza de esta otra forma:

"Intendit auctor operis in una Dei substantia tres personas ostendere. Tractatum ergo ingreditur. Sed antequam accedat ad propositum *fidem catholicam commendat*" (115).

La afirmación no es arbitraria, porque inmediatamente después añade:

"*Et merito. Quoniam enim totum opus hoc ad instructionem fidei tendit catholicae, et fidem auctor operis debuit commendare.*

Ait ergo: *christianae religionis, etc. Quasi dicat: fides catholica admodum quidem reverenda est*" (116).

Esta identificación entre "Religión Cristiana" y "doctrina de la Fe Católica" no recibe corrección alguna en los números sucesivos. Mientras el autor de los Comentarios "Quae sit" y "Aggreditur" se mostraba sumamente solícito de precisar la noción de "religión" y las relaciones entre ésta y la Fe, el autor del "Librum hunc" resuelve el asunto de un solo plumazo diciendo que Boecio habla aquí de la *doctrina de fe* sin más. De hecho, el resto del Comentario es una simple recomendación de la fe y de las verdades creídas en el Cristianismo (117). Su pensamiento, pues, se reduce a: RELIGION CRISTIANA=DOCTRINA DE LA FE CATOLICA.

h) *Clarembaldo de Arras*

En estrecha dependencia literaria con los Comentarios que acabamos de examinar y con una voluntad declarada de corregir a Gil-

(114) "Lectio" I, 1, p. 131; cfr. "Glossa" I, 1, p. 266.

(115) "Commentum" I, 1, ed. Häring en AHDLMMA 27 (1960) 85.

(116) *Ibid.*

(117) "Fides etiam dicitur *doctrina fidei catholicae*. Accipitur autem hic in huiusmodi significatione". "Commentum" I, 3, p. 85. Los "preceptos de la Religión Cristiana" son llamados aquí "regulae fidei catholicae". I, 6, p. 86.

berto de Poitiers y de combatir a Abelardo, encontramos dentro de la misma escuela de Chartres otro *Tractatus super Boethium de Trinitate*, recientemente editado y atribuido a Clarembaldo de Arras. Su fecha de composición parece deba fijarse entre 1157 y 1160 (118). El propio autor confiesa en el prólogo que tuvo por maestros a Hugo de San Víctor y a Thierry de Chartres —"doctores mei venerabiles" (119)—, de quienes es deudor en su obra. De hecho, en más de una ocasión refiere sus opiniones (120).

Al comentar el capítulo primero de Boecio, Clarembaldo declara que el concepto de "religión" entre los "filósofos" y entre los "cristianos" es distinto (121).

"In libro Ciceronis qui *De deorum natura* inscribitur *repperi* eos "superstitiosos" primitus fuisse vocatos qui sacrificia et oblationes ea intentione vel potius devotione diis exhibebant, ut eorum heredes divina miseratione ad vitam servaverunt superstites... *Religionem* autem sapientissimi antiquorum non a *religando*, ut quidam coniectant, sed potius a *relegendo* Tullius Cicero dicit voluit eo quod per lectionem assidua in mente esse debet.

Caput autem religionis CHRISTIANI in fide catholica ponunt quia ipsa est principium et fundamentum earum virtutum sine quibus cum ea christianis aeterna vita non speratur" (122).

Unas líneas más abajo, como queriendo integrar en un solo concepto el sentir de los filósofos y el de los cristianos, añade :

"Unde quia haec *fidei religio* per lectionem in mente debet esse assidua, beati Athanasii psalmum quotidie canere sacrasancta consuevit ecclesia. Cum ergo —Boethius— dicit: Christianae religionis reverentiam multi usurpant,

(118) HAERING, N. M.: *Life and Works of Clarembald of Arras*. Toronto-Canada 1965. Véase en la introducción histórica pp. 3-53, un estudio sobre la vida de Clarembaldo, y sobre las fuentes, lugar y fecha de composición del "*Tractatus super Boethii de Trinitate*".

(119) Ed. Häring, Prol. n. 10, p. 69.

(120) Un ejemplo en el fragmento del "*Tractatus*" que trata sobre la "religión". Ed. Häring I, 6, p. 88.

(121) En la división y puntuación del texto, tal como las ha hecho Häring, resulta un poco difícil apreciar esta distinción de Clarembaldo. A nuestro juicio, la lectura del texto sería más fácil si el n. 2 —p. 86— en lugar de comenzar en "*religionem autem*", comenzase tres líneas después "*caput autem*", y las tres primeras líneas se uniesen al texto del n. 1.

(122) Ibid. ed. Häring I, 1-2, pp. 85-86.

nomine *reverendae religionis fidem debemus intelligere*
a qua qui deviare non veretur salvus esse non poterit" (123).

Todo el resto del Comentario se refiere ya a la fe y a la doctrina de fe. Hacia el final, vuelve a decir :

"Ubi meis doctoribus visum est mihi que post eos quod
Christianae Religionis reverentia doctrina fidei quae sal-
vat hoc loco accipiat" (124).

Al hacer esta declaración, Clarembaldo sigue la opinión del autor de *Commentum Librum hunc* (125).

En resumen: Para Clarembaldo, como para los otros maestros de la escuela de Chartres, la "Religión" mencionada aquí por Boecio equivale al conjunto de verdades profesadas por la Fe Católica, que congrega a los hombres en una comunidad universal de fe y de culto y bajo unos mismos preceptos. La única nota que tal vez le distingue más de sus predecesores es ese deseo, explícitamente manifestado —"in libro Ciceronis... repperi"—, de contrastar e integrar el pensamiento cristiano con el sentir de los filósofos.

i) Alano de Lille

Otra de las primeras figuras de la escuela porretana es sin duda Alano de Lille (126). De sus muchos escritos, el opúsculo que nos interesa aquí estudiar especialmente es el *Tractatus de virtutibus et vitiis, et de donis Spiritus Sancti* (127), en donde Alano hace un estudio detallado de la virtud de la "religión" (128). Según Dom Lottin, su fecha de composición habría que fijarla hacia el año 1160, o un

(123) Ibid. n. 3.

(124) Ibid. n. 6, p. 88.

(125) Allí se decía: "Fides etiam dicitur doctrina fidei catholicae. Accipitur autem hic in huiusmodi significatione". ed. Häring, I, 3, p. 85.

(126) Cfr. ALVERNY, M. T.: *Alain de Lille*, Paris, 1965, pp. 60-61.

(127) Dom Lottin fue el primero en identificarlo y en publicarlo. Cfr. *Un traité sur les vertus, les vices et les dons restitués à Alain de Lille* en RTAM 16 (1949) 161-164; id.: *Les traités d'Alain de Lille sur les vertus, les vices et les dons du saint Esprit* en "Mediaeval Studies" 12 (1950) 20-56. La edición definitiva la ha publicado en "Psychologie et Morale" vol. VI Louvain, 1960, pp. 27-92. Las citas las daremos por esta edición. En cuanto al carácter "porretano" del "Tractatus" véase lo que dice Dom Lottin l. c. p. 42 nota 2.

(128) Ed. Lottin pp. 53-54, 49-50.

poco más tarde (129), teniendo siempre presente que la obra más parece una "reportatio scholaris" que un "tractatus" redactado por el propio maestro (130). Sea como fuere, lo cierto es que al escribir o dictar la obra Alano tiene ante sus ojos la *Ysagoge in theologiam* y el *Moralium Dogma Philosophorum* (131), y como los autores de estos escritos también él intenta el acercamiento de la moral cristiana a la ética de los filósofos (132).

La primera parte del "Tractatus" está dedicada al estudio de las virtudes. De ellas considera, entre otros puntos: su naturaleza, su división en "políticas" y "teológicas o católicas", y su clasificación en torno a las cuatro cardinales (133). De la "religión" trata en el segundo y en el tercer apartados.

Acerca de ésta, lo primero que interesa resaltar es la función que Alano le asigna en la realización de un acto virtuoso perfecto (134). Véase lo que escribe a este propósito al definir la naturaleza de la virtud, en general, y de las virtudes "católicas o teológicas", en particular:

"*Virtus in duobus consistit: in officio et fine; ut scilicet quis utatur illa potentia quae est virtus secundum debitum finem et secundum debitum officium... Cum enim officium sit congruus actus uniuscuiusque personae secundum mores et instituta patriae, officium Christianae Religionis est congruus actus uniuscuiusque personae secundum mores et instituta Ecclesiae...*" (135).

"*Illae virtutes ubi nec officium nec finis deest dicuntur catholicae, quia universales, vel quia universaliter ab hominibus appellantur, vel quia fides catholica eas approbat. Unde Boethius in libro de Trinitate ait: "Christianae Religionis reverentiam usurpant plures, sed catholica fides maximes pollet quae propter universarum praecepta*

(129) Ibid. pp. 38-40. Cfr. D'ALVERNY, M. T.: o. c. p. 64.

(130) Cfr. Lottin, o. c. p. 40.

(131) Ibid.; ALVERNY, M. T.: o. c. p. 63.

(132) Cfr. DEMAN, Th.: *Aux sources de la théologie morale*, pp. 59-62; LOTTIN, O.: 1. c. pp. 41-42 y nota 2.

(133) Ed. Lottin, pp. 47-68. Señalo solamente los temas más relacionados con nuestro asunto.

(134) La teoría de las virtudes en Alain de Lille ha sido estudiada detenidamente por Lottin: *Les premières définitions et classifications des vertus au moyen âge* en "Psychologie et Morale" vol. III, pp. 99-150. DELHAYE, F.: *La vertu et les vertus dans l'oeuvre d'Alain de Lille* en "Cahiers de civ. médiévale" VI, 1 (1963) 13-25.

(135) Ed. Lottin p. 49.

regularum quibus eiusdem fidei roboratur auctoritas catholica sive universalis vocatur" (136).

No pudiendo detenernos ahora en el examen de lo que Alano entiende aquí por "usus", "officium" et "finis" del acto virtuoso (137), lo único que quisiéramos destacar es el hecho de emplear la fórmula "Religión Cristiana" y las palabras de Boecio que ya conocemos al interior del concepto mismo de virtud. Evidentemente que "Religión Cristiana" no designa aquí la virtud moral de la que más abajo hablará, "Officium Christianae Religionis" —como él muy bien dice— es el acto del cristiano de acuerdo con la Fe Católica y con las instituciones y costumbres de la Iglesia. "Religión Cristiana", por consiguiente, designa aquí al Cristianismo como la institución fundada por Jesucristo, unida por la fe y la caridad, y regida por unas mismas leyes y costumbres.

Al tratar de la justicia, Alano vuelve a mencionar la "religión cristiana". Esta "religión", sin embargo, tiene ya otro sentido. Trátase de la virtud moral de "religión". Reconstruyamos brevemente su contexto literario a fin de captar mejor el pensamiento del autor.

Como definición de la justicia, Alano reproduce la dada por Cicerón y generalizada en la escuela: "virtus ius suum cuique tribuens, communi utilitate servata" (138). Su actividad consiste en dar a cada uno lo que le es propio: primero a Dios; luego, al prójimo (139). Esta división tan general le permite a continuación clasificar todas las demás virtudes en dos grandes grupos: por una parte, las que se ordenan a dar a Dios lo que le es debido; por otra, las que impulsan al hombre a dar a su prójimo lo que le pertenece (140). En cierto sentido, sin embargo —añade Alano—, todas las virtudes pertenecen al primer grupo, pues "in omni virtute redditur Deo quod suum est" (141). La observación es interesante para comprender su concepto de "religión".

(136) Ibid. p. 50.

(137) Cfr. nota 140.

(138) Ed. Lottin, p. 52. La misma definición se encontraba ya en la *Ysagoge in theologiam*, ed. Ladgraf, pp. 74-75 y en *Moralium Dogma Philosophorum*, ed. Holmberg p. 12.

(139) "In his autem duobus consistit iustitia: in hoc quod redditur Deo quod suum est, et proximo quod suum est" Ed. Lottin, p. 53.

(140) "Unde omnes virtutes ad iustitiam quodammodo referuntur; quia in omni virtute aut redditur Deo quod suum est, aut proximo", Ibid. p. 53.

(141) Ibid.

Esta, según él, es la primera *especie* entre las virtudes pertenecientes a la justicia (142), y fue definida por los filósofos como "virtus quaedam superioris naturae quam divinam vocant philosophi curam caerimoniamque affert" (143). La "religión" *religa* al hombre con Dios (144), y su actividad consiste en *amarle, darle gracias y presentarle el culto* que le es debido (145). Por eso, añade, la "religión" se subdivide a su vez en tres *especies*: *Fe, esperanza y caridad* (146) las cuales vendrían a ser la expresión máxima de la "religión cristiana". Por eso, concluye el autor, la "religión" es en cierto sentido una virtud general y superior a todas las demás.

"Haec tres virtutes —fides, spes, caritas— *specialiter* pertinent *ad religionem*. In his enim *maxime* consistit *religio christiana*; quamvis et aliae —virtutes— possint *ad religionem* referri. *In omnibus enim consideratur religio*; unde et ipsa posset constitui *quasi genus*; quare et Tullius in *Rhetorica Inventionum* eam ponit primam speciem naturalis iuris tanquam *principalem virtutem* et *generalioiorem*. Unde quamvis sub iustitia collocetur quodam respectu, tamen alio respectu potest constitui superior" (147).

Dijimos al comenzar que todo este "Tractatus" había que situarlo dentro de la tensión entre filosofía y teología característica de la escuela porretana. En el caso concreto de la "religión", acabamos de ver cómo Alano combina los materiales filosóficos y teológicos de tal forma que de ellos resulta un concepto único de "religión", en el que la idea de la "religación" del hombre con Dios es la pieza clave. Por un lado, la "religión" es virtud especie de la justicia; por otro, fe, esperanza y caridad. Bajo un aspecto, puede llamársele virtud especial; bajo otro, en cambio, virtud general y superior a las demás. En última instancia, sin embargo, uno es el concepto de "religión"—virtud moral; y otro el de "Religión Cris-

(142) "Haec sunt species iustitiae: religio, pietas, severitas, vindicta, innocentia, gratia, reverentia, misericordia". *Ibid.* Cfr. *Ysagoge in theologiam*, ed. Landgraf, p. 76; *Moralium Dogma Phil.* ed. Hömberg, p. 23.

(143) *Ibid.* p. 53.

(144) "Religio dicitur a *religo*, religas, quia hac virtute *religamur divino cultui*" *ibid.*

(145) "Consistit autem religio in hiis: in diligendo Deum et reddendo gratias Deo, in exhibendo debitum cultum". *Ibid.*

(146) "Dividitur autem religio in has *species*: in fidem, in spem, in caritatem". *Ibid.*

(147) *Ibid.* p. 54.

tiana", como sinónimo de Cristianismo. Con todo, si se miran bien los textos, probablemente se llegará a la conclusión de que en la mente de nuestro autor ambos conceptos se postulan mutuamente y se complementan entre sí.

j) *Simón de Tournai*

Por la afinidad de su pensamiento con el de los grandes maestros de la escuela porretana pertenece también a esta escuela el gran maestro Simón de Tournai (148). Con él cerraremos nuestra primera encuesta acerca de la "religión" en los escritos filosófico-teológicos del siglo XII.

Simón de Tournai no aborda —que sepamos— el tema de la "religión" en ninguna de sus obras editadas (149). Solamente en su *Summa Theologica* trata de ella a propósito de la justicia (150). He aquí sus palabras :

"Sunt autem quaedam virtutes cardinalibus laterales, ut iustitiae religio.

Est religio consistens in dilectione et metu, et debito ritu unius Dei.

Vere enim religisus est qui unum Deum diligit, et timet offendere, et eum colit debito ritu vel debitis caerimoniis. Sic enim quod suum est Deo reddit ; ergo iustitiae, tanquam lateralis adnexa est religio.

Pietas quoque adnexa est iustitiae tanquam lateralis. Sed pietas duplex est : una quae est erga Deum, et dicitur Dei cultus, quae graece dicitur theosebia. Est autem alia pietas quae, ut ait Tullius in Rhetor. erga patriam et parentes aut alios sanguine iunctos officium conservare moneat" (151).

En esta breve exposición se siente, más que en las obras anteriores, un predominio del pensamiento teológico. De la Filosofía

(148) Cfr. LANDGRAF, A. M.: *Introducción*, pp. 140 ss.

(149) Dom Lottin no cita ninguna en su estudio sobr "*La vertu de religion dans l'école abéliardo-porretaine*, en "Psychologie et Morale" vol. III, 2 part. I, pp. 314-317. Por nuestra parte hemos examinado el índice de las *Disputationes*, editadas por J. WARICHEZ en "Spicilegium sacrum Lov." fasc. 12, Louvain 1932, y tampoco hemos encontrado nada.

(150) Seguimos en este punto las notas de Dom Lottin, a. c. pp. 315-316.

(151) Paris Nat. Lat. 14886 fol. 34 va, citado por Dom Lottin o. c. p. 316 nota 1.

toma únicamente la clasificación de la "religión" entre las partes de la justicia; pero omite la definición de Cicerón y la etimología latina "religio" que podían sugerir la idea de una "religión" demasiado natural. Simón de Tournai se muestra más inclinado hacia la tradición estrictamente teológica. Por eso identifica la "religión" con la "piedad" y con la "theosebia" —tema de San Agustín y de la "Glossa ordinaria"— que aluden a una "religión" fundada en las relaciones filiales del hombre con Dios (152). Con Gilberto Porreta, el Pseudo-Thierry, Clarembaldo y Alano de Lille, Simón de Tournai ve que en la "Religión Cristiana" juega un papel muy importante el *amor a Dios*. Con Gilberto menciona además el *temor* como actividad religiosa. Pero, apartándose de todos ellos, silencia la "fe" como oficio de la "religión".

RESUMEN GENERAL

Al término de esta encuesta podemos resumir la tensión entre razón y fe, filosofía y teología, dialéctica y dato revelado, dentro del concepto de "religión", en los puntos siguientes:

1) Dos mundos literarios se mezclan en la redacción de esta doctrina. Por una parte el mundo de las "autoridades-filósofos": Cicerón, Séneca, Sócrates, Aristóteles. Por otra parte, el mundo de las "autoridades-cristianas": San Agustín y Boecio principalmente.

2) Dos acepciones del término "religión" tratan de perfilarse. Por un lado el concepto de "religión" como conjunto de elementos constitutivos del Cristianismo, en tanto que institución religiosa. Por otro lado, la "religión" como actividad moral del cristiano.

3) Dos aspectos de la conducta religiosa tratan de definirse. Por una parte, su aspecto "individual", como "religión" de la persona. Por otra parte, su aspecto "comunitario", como "religión" de la sociedad y de la humanidad en general.

4) Dos niveles religiosos de la vida del cristiano se disputan sus derechos. Por un lado, las exigencias del hombre para con Dios en razón de la "religación natural". Por otro lado, las exigencias del amor y de la fe sobrenaturales que revelan al cristiano un mundo

(152) Véase nuestro estudio sobre "La "religión" en la concepción medieval del mensaje revelado", que será publicado próximamente.

de deberes reverenciales para con Dios-Padre, muy superior al del orden natural.

5) Dos preocupaciones fundamentales presiden esta lenta elaboración de la teoría sobre la "religión". Por una parte, el cuidado de no quitarle a la "religiosidad" cristiana ninguno de los valores que posee en la vida concreta. Por otra parte, el interés por definir con la mayor precisión posible lo que es esencial y lo que es accidental en la "religión", lo que es primario y lo que es secundario, lo que es la virtud y lo que son sus manifestaciones, lo que es *estrictamente* "religión" en la vida cristiana, y lo que hace de toda ella una "religión".

6) Dos escuelas rivales, con sus disputas, se perciben tras de los textos: Abelardo y Gilberto Porreta, por un lado; y Hugo de San Víctor y Pedro Lombardo por otro.

7) Los temas principales estudiados por esta escuela podríamos enumerarlos de la manera siguiente:

- a) Definición usual y esencial de "religión".
- b) La "religión" como parte de la justicia.
- c) Actos, oficios y manifestaciones de la "religión".
- d) Relación entre "fe" y "religión".
- e) Relación entre "religión" y virtudes teologales.
- f) Relación entre "religión" y el resto de la vida moral del cristiano.
- g) Elementos constitutivos del Cristianismo como "Religión Cristiana".
- h) Aspecto individual y comunitario de la "religión".

II.—APORTACIONES DE LA FILOSOFIA ANTIGUA A LA DOCTRINA MEDIEVAL SOBRE LA "RELIGION".

"La Escolástica nace —ha escrito el P. Chenu— en el centro de un auténtico "renacimiento", cuyo primer esfuerzo lo representa el renacimiento carolingio, y cuya etapa final sería el Renacimiento del siglo XVI" (153). Efectivamente, la organización de la escuela

(153) Cfr. CHENU: *Introduction*, p. 22. Además de estas notas rápidas del P. Chenu, escritas más que nada para ambientar a Santo Tomás, puede verse un estudio más detenido sobre el tema en GILSON, E.: *Le Moyen Age et le natu-*

palatina —en los albores de la Edad Media— con la enseñanza del "Trivium" y el "Quadrivium", el cultivo progresivo de las artes y de la cultura clásica, así como las reformas escolares introducidas en el siglo XII, las colecciones de "autoridades" cada vez más extensas y divulgadas, y su natural contraposición y enfrentamiento, fueron las causas —entre otras muchas— de un auténtico movimiento renacentista en el cual el siglo XIII se encuentra envuelto y absorbido. Durante este siglo se incrementa la lectura de los "clásicos" en sus originales; se traducen del griego y del árabe los escritos más inaccesibles, se comentan en la Facultad de Artes y en los Estudios Generales las obras de los filósofos antiguos más dispares... Toda Europa se erige en escenario de un continuo ir y venir de maestros, de estudiantes, de manuscritos, de pensamiento y de cultura. Y en el centro de ese enorme escenario, la Universidad de París, verdadera encrucijada de las corrientes del pensamiento europeo (154).

Pues bien, en ese ambiente, sobre ese escenario, dentro de ese afán renacentista se elaboró también la doctrina tomista sobre la "religión". Para completar, por tanto, nuestra ambientación histórica de esa doctrina es necesario dar ahora un vistazo a las principales obras de la Filosofía clásica que hablan de la "religión" y que de una u otra forma fueron leídas por los teólogos en este "carrfour" del siglo XIII. Seguiremos el orden establecido al principio.

a) *La "religión" en Cicerón*

Delimitemos primeramente el campo de nuestra investigación. La obra literaria de Cicerón nos interesa aquí únicamente como fuente del pensamiento medieval y, más particularmente, del tratado tomista sobre la "religión". Quedan de lado, por consiguiente, todos aquellos escritos del retórico latino que los medievales no cono-

ralisme antique en *AHDLMMA* 7 (1932) 5-37; id.: *Les idées et les lettres*, Paris, 1932 pp. 171-196; id.: *La Philosophie au Moyen Age*, 2 ed. cc. 7 y 8, Paris, 1944, pp. 377 ss. Sobre el siglo XII en particular, véase: DE GHELLINCK, J.: *L'essor* c. 6, pp. 423 ss.; G. PARE: *La renaissance*, c. 4, pp. 138 ss.

(154) Sobre la función que la Universidad desempeñaba en estas corrientes del pensamiento medieval véase la excelente obra de DALY, L. J.: *The Mediaeval University* 1200-1400, New York, 1961; GILSON, E.: *La Philosophie au Moyen Age* c. 7, 2, pp. 391-400.

cieron, o no utilizaron (155), así como los problemas que plantea la armonización y la interpretación de los diferentes usos que hace Cicerón del término "religio" (156). Nos circunscribiremos, por tanto, a las obras en las que directamente se informaron los teólogos del Medio Evo.

Así delimitado el tema, dos escritos de Cicerón nos interesan particularmente: su *De natura Deorum*, citado alguna vez por los tratadistas de la "religión" (157); y su *De inventione Rhetorica* que los medievales se lo sabían casi de memoria (158), y que Santo Tomás utilizará muchísimas veces en la Suma de Teología (159). Esta doble encuesta nos permitirá recoger los elementos principales que los medievales tomaron de Cicerón para su tratado sobre la "religión".

De natura Deorum (160).

El contenido y la estructura de esta obra son muy sencillos. Después de un largo proemio de Cicerón dirigido a su amigo M.

(155) Sobre el conocimiento y la influencia de los escritos de Cicerón a lo largo de la historia véase la clásica obra de ZIELINSKY, Th.: *Ciceron im Wandel der Jahrhunderte* 3 ed. Leipzig, 1912. Sobre el conocimiento de Cicerón en la Edad Media: GWYNN, A.: *Roman Education from Cicero to Quintilian*, Oxford, 1926; TAYLOR, H. O.: *The Classical Heritage of the Middle Ages*, New York, 1901; G. PARE: o. c. p. 111, 155-157; GILSON, E.: *La Philosophie au Moyen Age*, p. 173 ss.

(156) Para una primera constatación del problema basta referirse al artículo "Religio" del "*Totius latinitatis lexicon Aegidii Forcellini*", vol. V, pp. 153-154 (la mayoría de las citas están tomadas de Cicerón). Este punto ha sido siempre un tema muy estudiado por los especialistas de la literatura clásica. Algunas referencias: KOBBERT: *De verborum "religio" et "religiosus" usu apud Romanos, quaestiones selectae*, Königsburg, 1910; REXINE, J. E.: *Religion in Plato and Cicero*, New York, 1959; WOLFSON, H. A.: *Religions philosophy. A group of essays*, Cambridge, 1961. etc. Para una información más completa véase MAROUZEAU, J.: *L'année philologique*, Paris, 1928-1966.

(157) Cfr. CLAREMBALDO DE ARRAS: *Tractatus super librum Boethii de Trinitate*, ed. Häring, I, 1, p. 85; Santo Tomás de Aquino II-II, 81 1 c.

(158) En las clases de retórica —"Trivium"— se utilizaba como libro de texto. Cfr. G. PARE: *La renaissance*, p. 111; BOUGEROL, J. G.: *Introduction a l'étude de saint Bonaventurer*, Paris, 1961, p. 101.

(159) Cfr. *Indices auctoritatum et rerum occurrentium in Summa Theologiae et Summa Contra Gentiles*, en "*Opera Omnia*" Sti. Thomae Aquinatis, ed. Leonina, vol. XVI, Roma 1948, p. 207. Santo Tomás conoce también bastante las *Tusculanae disputationes* y el *De Officiis*, pero ninguno de estos escritos los cita en el tratado de la "religión", cfr. *ibid.*; VANSTEENKISTE, C.: *Cicerone nell'opera di S. Tommaso*, en "Angelicum" 36 (1959) 343-382.

(160) Ed. O. Plasberg, Leipzig 1917. Un estudio de la "religión" en esta obra puede verse en LAGRANGE, J.: *La religion de Ciceron d'après le De natura deo-*

Brutus (161), comienza la obra en la forma de un diálogo entre C. Velleius, L. Balbus, C. Cotta y el propio Cicerón (162). Cada uno, representante de una escuela filosófica, expone a lo largo del diálogo su opinión acerca de los dioses, opinión que recibe a continuación la réplica y la crítica por parte de los otros. C. Velleius defiende el epicureísmo (163); L. Balbus el estoicismo (164); C. Cotta la doctrina de la Academia (165); y Cicerón, aunque simpatizante con el pensamiento de Balbus, prefiere permanecer en la actitud escéptica del mero espectador (166).

Lo que en esta obra tenía más interés para los tratadistas medievales de la "religión" era la afirmación y la demostración clara que en ella se hace de una dependencia estrecha entre la "religión" y el concepto que se tiene acerca de los dioses. Las primeras frases del libro I indican ya esta intención particular de Cicerón:

"Cum multae res in philosophia nequaquam satis adhuc explicatae sint, tum perdifficilis, Brute, quod tu minime ignoras, et perobscura *quaestio est de natura deorum*, quae et ad cognitionem animi pulcherrima est et ad *moderandam religionem necessaria*" (167).

Y unas líneas más abajo, añade:

"Sunt enim philosophi et fuerunt qui omnino nullam habere censerent *rerum humanarum procurationem* deos. Quorum si *vera* sit sententia, quae potest esse *pietas*, quae *sanctitas*, quae *religio*? Haec enim omnia pure atque caste tribuenda deorum numini ita sunt, si animadvertuntur ab is et si est aliquid a deis immortalibus hominum generi tributum; sin autem dei *neque possunt nos iuvare* nec *volunt* nec *omnino curant* nec *quid agamus animadvertunt* nec est quod ab is *hominum vitam permanere* possit, quid est quod

rum, en ETL 5 (1928) 413-425; FESTUGIERE, A. J.: *L'ideal religieux des grecs et l'Évangile* 2 part.: *La religion*, c. 1: *L'échec des philosophes*, Paris, 1932, pp. 87-100.

(161) I, 1-6, 1-14.

(162) I, 6, 15.

(163) I, 8-20, 18-56.

(164) II, 2-67, 4-168.

(165) II, 1, 2; 67, 168; III, 1, hasta el fin.

(166) Después que los tres primeros han expuesto su pensamiento, Cicerón escribe: "Haec cum essent dicta ita discessimus ut Velleio Cottae disputatio verior, mihi Balbi ad veritatis similitudinem videretur esse propensior". III, 40, 95. Y así termina la obra.

(167) I, 1, 1.

illos deis immortalibus *cultus, honores preces* adhibeamus? In specie autem fictae simulationis sicut reliquae virtutes item pietas inesse non potest; cum qua simul sanctitatem et *religionem* tolli necesse est" (168).

Cicerón vuelve luego sobre la misma idea cuando Cotta hace la crítica del epicureísmo y del estoicismo. Si se niega la Providencia, es decir, la relación de Dios con el hombre, se niega simultáneamente la "santidad" y la "religión", es decir, las relaciones del hombre con Dios (169).

La obra se cierra sin que Cicerón de una solución al problema. La única idea que se queda clara en el aire es que la concepción de la Divinidad y de la Providencia condiciona necesariamente la existencia y la naturaleza de la "religión" (170).

Al estudiar la etimología de "religio", algunos teólogos medievales citan, bien directamente, bien a través de San Isidoro (171), un texto que Cicerón pone en boca de L. Balbus mientras hace éste la crítica del epicureísmo y de sus supersticiones. Después de ridiculizarlos y de alabar la verdadera piedad y el honesto culto a los dioses, Cicerón escribe:

"Non enim philosophi solum verum etiam maiores nostri *superstitionem a religione* separaverunt. Nam qui totos dies precabantur et immolabant, ut sui sibi liberi superstitites essent, superstitiosi sunt appellati, quod nomen patuit postea latius; qui autem *omnia quae ad cultum deorum pertinent* diligenter retractarent et tanquam *relegerent* i sunt dicti *religiosi ex relegendo*, tanquam elegantes ex eligendo, tanquam ex diligendo diligentes, ex intelligendo intellegentes; his enim in verbis omnibus inest vis legendi eadem quae in religioso" (172).

(168) I, 2, 3.

(169) Cfr. I, 2, 3-4.

(170) El P. Festugière comenta: "Si la Providence est mensonge, si les dieux du Portique sont donc inoccupés, les voici frères des fantômes d'Epicure. Velleius s'en amuse. Les autres disputants et Cicéron n'en semblent guère souffrir. Tout s'achève comme un chapitre de Montaigne, sur un sourire". *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris 1932, p. 99; DUMEZIL, G.: lo critica aún más duramente en *La religion romaine archaïque*, Paris, 1966, pp. 526-527.

(171) Clarembaldo de Arras parece haberlo leído directamente: "in libro Ciceronis qui *De deorum natura* inscribitur *reperi...*". *Tractatus super librum Boethii de Trinitate* ed. Häring, n. I, 1, p. 85. Santo Tomás, en cambio, lo cita a través de San Isidoro: cfr. II-III, 81, 1 c.

(172) II, 28, 71-72.

Santo Tomás tomará de este texto la idea de que "la "religión" presupone la meditación y la contemplación asidua de Dios (173).

De Inventione Rhetorica

El tema de la "religión" se presenta en esta obra dentro de un contexto muy diferente. Cicerón hace aquí una exposición del arte retórica, de sus leyes y de los métodos que el orador debe utilizar en el desempeño de su cargo (174).

Uno de los puntos que, según Cicerón, debe esclarecerse en las causas judiciales es el derecho —"ius"— que cada una de las partes contendientes posee sobre el asunto en litigio (175). Pues, añade, hay un derecho que brota de la misma naturaleza ; hay otro que solo la costumbre lo ha establecido ; y, otro en fin, que se apoya únicamente en las determinaciones de la ley positiva (176). La "religión" se encuentra en el primer grupo :

"Naturae quidem ius esse, quod nobis non opinio, sed quaedam *innata vis* adferat, ut *religionem*, pietatem, gratiam, vindicationem, observantiam, veritatem.
Religionem eam, quae *in metu* et *caerimonia* deorum sit, appellant. Pietatem, quae erga patriam..." (177).

Más adelante, al hablar de las leyes vigentes en las "causas deliberativas y demostrativas, cuyo objetivo es determinar lo "honesto" (178), Cicerón estudia el concepto de virtud y su división en prudencia, justicia, fortaleza y templanza (179). De la justicia, escribe :

"Iustitia est habitus animi communi utilitate conservata suam cuique tribuens dignitatem.
Eius initium est ab natura profectum ; deinde quaedam in consuetudinem ex utilitatis ratione venerunt ; postea res et ab natura profectas et ab consuetudine probatas legum metus et *religio* sanxit.

(173) Cfr. II-II 81, 1 c.

(174) *De inventione Rhetorica*, I, 4, 5 ; II, 3, 11 ed. Teubner, Leipzig, 1915.

(175) II, 22, 65.

(176) *Ibid.*

(177) II, 22, 65-66.

(178) II, 51, 155-156.

(179) II, 53, 159.

Naturae ius est, quod non opinio genuit, sed quaedam in natura vis insevit, ut religionem, pietatem, gratiam, vindicationem, obervantiam, veritatem.

Religio est quae superioris cuiusdam naturae, quam divinam vocant, curam caerimoniamque affert" (180).

Los medievales no vieron simplemente en estos textos una clasificación material de la "religión" entre las partes de la justicia y una definición que pudiera responder mejor o peor al concepto que ya tenían de la "religión". Los espíritus más finos, al menos, vieron también aquí una afirmación del sentimiento religioso del hombre como algo natural, y una presentación de la "religión" —virtud y actividad cultural— como algo originado y alimentado por la misma naturaleza humana, tal cual es. Ambas observaciones son importantes porque marcan la diferencia entre la "religión" que brota de dentro, que sale de nosotros hacia Dios; y la "religión" establecida y organizada desde arriba por los dioses. La "religión" es aquí algo *debido*, no porque los dioses la impongan, sino porque la naturaleza humana la exige.

Los espíritus más avisados del Medio Evo se percatarán de que esta definición corresponde más a la "religión", según los filósofos, que a la "Religión Cristiana" establecida por Dios y fundada por Jesucristo (181). De ahí el temor con que citan y usan los textos de Cicerón y el heoho, bastante significativo, de que centren sus tratados sobre el estudio DE L^ATRIA y no DE R^ELIGIONE (182).

Para terminar esta rápida presentación del concepto ciceroniano de "religión" utilizado por los medievales, quisiéramos llamar la atención sobre la dimensión social que implica este concepto y que, por otros escritos del mismo Cicerón, sabemos era uno de los caracteres principales de la religión romana.

En el prólogo del *De natura Deorum*, que antes comentábamos, Cicerón afirma que la supresión de la "religión" de la "santidad"

(180) II, 53, 160-161.

(181) Cfr. CLAREMBALDO DE ARRAS: *Tractatus super Boethium de Trinitate*, ed. Häring, I, 1-2, p. 85-86; GUILLERMO DE AUXERRE: *Summa Aurea*, Paris, 1500, fol., 169 rb. En general, la mayoría de los autores al citar a Cicerón o a otro autor clásico, suelen subrayar, que se trata de la opinión "apud philosophos".

(182) Efectivamente, hasta Santo Tomás no hemos encontrado ningún tratado titulado "De religione", y el mismo Santo Tomás en el Comentario a las Sentencias sigue a la tradición titulado el tratado "De Latria". Véase lo que dice San Alberto acerca de la "religión" *In III Sent. d. 9, a. 8 ad 3*; SAN BUENAVENTURA: *In III Sent. d. 9, a. 2 q. 3 sol.*

y de la "piedad" —las virtudes que, según él, regulan la conducta del hombre con los dioses— llevaría consigo una gran perturbación del orden social :

"Quibus sublatis perturbatio vitae sequitur et magna confusio ; atque haut scio an pietate adversus deos sublata fides etiam et societas generis humani et una excellentissima virtus iustitia tollatur" (183).

Y es que, como sabemos, en la mente de Cicerón la "religión" está emparentada muy de cerca con la justicia, virtud que regula y ordena las relaciones sociales de la humanidad. Por eso también, a la vez que afirma con energía que la "religión" "naturae ius est", admite que las *costumbres sociales* han hecho mucho también en ella : "Consuetudine ius est, quod aut leviter a natura tractum aluit et maius fecit usus, ut religionem..." (184).

En resumen : A parte otros detalles, lo que Cicerón enseña a los medievales acerca de la "religión" podríamos sintetizarlo en los puntos siguientes :

- 1) El concepto y la existencia misma de la "religión" depende del concepto que se tenga de la naturaleza de los dioses.
- 2) La "religión" es una exigencia connatural al ser del hombre.
- 3) La virtud de "religión" hay que clasificarla entre las partes de la justicia.
- 4) La "religión" tiene un poder de irradiación que trasciende al orden social.
- 5) La "religión" se define ; "Virtus quae superioris cuiusdam naturae, quam divinam vocant, curam caerimoniamque affert".

b) *La "Teología" de Varrón y el culto de los dioses*

Los medievalistas están de acuerdo en reconocer a Santo Tomás una cultura filosófica y teológica extraordinarias (185). Autores y

(183) I, 2, 3-4.

(184) II, 54, 162.

(185) Cfr. PERA, C.: *Le fonti del pensiero di S. Tommaso d'Aquino nella Somma Teologica* en la Introducción General a "Somma Teologica", Firenze, 1949, pp. 31-153 ; GEENEN, G.: *Saint Thomas et les Pères* en DTC XV a, 1946, col. 738-761.

textos desconocidos por sus contemporáneos, o conocidos, pero sobre los que no habían recapacitado, son citados por Santo Tomás. Uno de estos casos es el del escritor latino Marco Terencio Varrón.

San Agustín habla largamente de él en los libros IV, VI y VII de su *De Civitate Dei* (186). Pero solamente Santo Tomás, entre los teólogos de su época, cayó en la cuenta del significado que podían tener las informaciones de este filósofo e historiador pagano para el tratado de la "religión" (187).

Entre los hechos que —según San Agustín— relata Varrón en su gran obra *Antiquitates* (188), se halla una división de la "Teología" en "fabularis, physica et civilis" (189), que correspondería a

(186) Los fragmentos de Varrón transmitidos por San Agustín han sido estudiados por R. AGARD: *De Varronis Rerum divinarum libris I, XIV, XV, XVI ab Augustino in libris De Civitate Dei IV, VI, VII excerptis*, Strasbourg-Leipzig, 1896; id.: *M. Terentii Varronis Antiquitatum Rerum divinarum libri I, XIV, XV, XVI* en "Jahrbücher für classische Philologie", Suppl. 24 (1898) 1-222; 367-381.

(187) En la *Summa fratris Alexandri* se cita una sola vez la opinión de Varrón sobre "Dios alma del mundo", en el tratado de la creación: cfr. ed. Quaracchi, vol. II, n. 96. (San Buenaventura hace otro tanto en su *Commentarium in II Sent.* d. 18, a.2 q. 1.

Santo Tomás lo cita, nombrándolo expresamente en I, 75 a. 4 c.; 90, 1 c.; II-II, 94, 1 c.; 122, 2, ad 2.; *De Pot.* q. 6, a. 6 c.; *In Rom.* I lect. 7, n. 143; Sin indicar su nombre cita sus opiniones en: *III Contra Gentes*, 120; I q. 3, 8; 51,1 ad 1 (y puede que alguna otra vez porque el tema de "Dios alma del mundo" es abordado por Santo Tomás muchas veces).

De todas estas citas, pertenecen de alguna manera al tratado de la "religión": II-II, 94 1 c.; 122 2 ad 2; *III C. Gent.* 120; *De Pot.* q. 6 a.5 c.; *In Rom.* I lect. 7, n. 143.

(188) Según S. Agustín, esta obra constaba de 41 libros, de los cuales 25 trataban "De rebus humanis" y 16 "De rebus divinis". El contenido de estos 16 libros era un tratado completo sobre la "religión romana". He aquí el tema de cada uno de los libros, según el texto de San Agustín:

- lib. I: Exordio
- " II: De los Pontífices.
- " III: De los augurres.
- " IV: De los quince varones ocupados en las cosas sagradas.
- " V: De las capillas.
- " VI: De los templos.
- " VII: De los lugares sagrados.
- " VIII: Sobre las fiestas.
- " IX: Sobre los juegos circenses.
- " X: Sobre los juegos escénicos.
- " XI: Sobre las consagraciones.
- " XII: Sobre los sacrificios privados.
- " XIII: Sobre los sacrificios públicos.
- " XIV: De los dioses ciertos
- " XV: De los dioses inciertos.
- " XVI: De todos: de los principales y de los selectos.

Cfr. *De Civ. Dei* VI, c. 3 (PL 41, 178-179).

(189) *De Civ. Dei*, VI, c. 5,1 (PL 41, 180).

las tres clases de culto religioso practicado en la sociedad romana : el culto de los poetas, el culto de los filósofos, y el culto del pueblo (190). A Santo Tomás le chocó esta división de la "Teología" y, al tratar de los cultos idolátricos, nos habla también de ella (191).

Examinemos brevemente el contenido de esta doctrina, tal como nos la refiere San Agustín (192), con el simple deseo de adentrarnos un poco más en el espíritu de Santo Tomás mientras redactaba su tratado de la "religión".

Dejando, pues, a un lado otros problemas que plantea la interpretación de los textos de Varrón (193), centraremos nuestro estudio sobre los puntos siguientes: 1) qué se entiende aquí por "teología"; 2) a qué responde la división en "theologia fabularis", "theologia physica" y "theologia civilis"; y 3) qué significación puede tener esta división desde el punto de vista doctrinal para una concepción integral de la "religión".

1) En cuanto al primer punto, San Agustín lo precisa dos veces. Por "Theologia", dice, se entiende aquí "ratio quae de diis explicatur" (194), o bien, "ratio sive sermo de divinitate" (195). Pero, inmediatamente añade: aquí no se trata de cualesquiera opiniones acerca de la divinidad, sino solamente de aquéllas que fundamentan una "religión" y un "culto religioso" (196). Santo Tomás lo enten-

(190) Esta "teología" de Varrón ha sido estudiada por PEPIN, J.: *La théologie tripartite de Varron, essais de reconstruction et recherches de sources* en REA 2 (1956) 265-294; BOYANCE, P.: *Sur la théologie de Varron* en REA 57 (1955) 57-84. Véase también BATTIFOL, P.: *Theologia et theologi* en ETL 5 (1928) 205-220; CONGAR, Y. M.: *Théologie* en DTC XV, col. 342-343.

(191) Cfr. II-II, 94 1 c.; Ad Rom. c. 1, lect. 7, ed. Cai, nn. 143 y 145, Torino, 1953.

(192) Santo Tomás, siempre que nombra a Varrón añade: "Ut dicit Augustinus in De Civ. Dei". Compruébese en las citas textuales que hemos dado más arriba.

(193) Cfr. PEPIN, J.: o. c.; BOYANCE, P.: o. c.

(194) *De Civ. Dei*, VI, c. 5, 1 (PL 41, 180).

(195) *Ibid.* VIII, c. 1 (PL 41, 225).

(196) "Neque enim in hoc opere omnes omnium philosophorum vanas opiniones refutare suscepi, sed eas tantum quae ad *theologiam* pertinent, quo verbo graeco significari intelligimus *de divinitate* rationem sive sermonem: nec eas omnium, sed eorum tantum qui cum et esse divinitatem et humana curare consentiant, non tamen sufficere unius incommutabilis Dei *cultum ad vitam adipiscendam*, etiam post mortem beatam, sed multos, ab illo sane uno conditos atque institutos, ob eam *causam colendos* putant" *De Civ. Dei* VIII, c. 1 (PL 41, 225).

dió también así (197). ¡Interesante punto de vista, que nos presenta el vocablo "theologia" cargado por San Agustín de un contenido y de un valor específicamente *religioso*. "Theologia" vendrá a ser, según él, "sermo de Deo ad religionem pertinens" (198).

2) ¿A qué responde la división tripartita de esta "theologia"? San Agustín trata de averiguarlo analizando, primero, el significado latino y griego de los adjetivos utilizados por Varrón. Escribe :

"Tria genera theologiae dicit esse, eorumque unum *mythicon* appellari, alterum *physicon*, tertium *civile*.

Latine si usus admitteret, genus quod primum posuit, *fabulare* appellaremus, sed *fabulosum* dicamus —a *fabulis* enim *mythicon* dictum est, quoniam *μῦθος* graece *fabula* dicitur.

Secundum autem ut *naturale* dicatur, iam et consuetudo locutionis admittit.

Tertium etiam ipse latine enuntiavit, quod *civile* appellatur" (199).

Más adelante denominará estas tres clases de "teología" con su término original griego : "mythicon", "physicon", "politicon" (200).

Después de haber precisado de esta forma su sentido nominal, San Agustín —citando siempre a Varrón— trata de explicar el significado que recibían estos términos en el uso corriente :

"Deinde ait : *Mythicon* appellant, quo maxime utuntur poetae ; *physicon*, quo philosophi ; *civile*, quo populi" (201).

(197) Después de haber expuesto las diversas formas de idolatría que había encontrado descritas en San Agustín, añade : "Has autem duas ultimas opiniones —acerca del culto a los dioses— dicebant pertinere ad *physicam theologiam* : quam philosophi considerabant in mundo, et docebant in cholis. Aliam vero, de cultu hominum dicebant pertinere ad *theologiam fabularem* : quae secundum figmenta poetarum representabatur in theatris. Aliam vero opinionem, de *imaginibus*, dicebant pertinere ad *civilem theologiam* : quae per pontifices celebrabatur in templis" II-II 94 1 c.

(198) Una confirmación de lo que acabamos de decir la tenemos en el hecho siguiente : Cuando San Agustín presenta a Varrón (*De Civ. Dei* VI, c. 2) explica que la intención de éste al escribir "De rebus divinis" era salvar la "religión" y el "culto" de los romanos (cfr. l. c. PL 41, 177-178). El carácter *religioso* de toda la obra de Varrón se deduce asimismo del índice de materias. Cfr. supra nota 188.

(199) *De Civ. Dei*, VI, c. 5 (PL 41, 180-181).

(200) "Nunc propter tres theologias quas graeci dicunt *mythicon*, *physicon*, *politicon*, latine autem dici possunt *fabulosa*, *naturalis*, *civills*..." ibid, VI, c. 12 (PL 41, 192).

(201) Ibid, VI, c. 5 (PL 41, 181).

Según esto, pues, por "teología mítica o fabular" habría que entender las creencias religiosas de los poetas; por "teología natural", las creencias religiosas de los filósofos; y por "teología civil", las creencias religiosas del pueblo.

San Agustín aún recoge una nueva aclaración del escritor latino:

"Adhuc quod sequitur attendamus: 'Prima, inquit, theologia maxime accommodata est ad *theatrum*, secunda ad *mundum*, tertia ad *urbem*' (202).

Con esta última aclaración, el pensamiento de Varrón queda ya bastante definido. Esta división tripartita, que él toma de los antiguos (203), le permite abarcar todas las manifestaciones de la "religión" romana, distinguiendo al mismo tiempo las características propias de cada una. Todos los sectores "religiosos" están allí representados: los ciudadanos, los filósofos, los poetas. Todas las formas de culto están allí consignadas: el culto de los templos, el culto de la naturaleza, los mitos que se escenificaban en los teatros. Tres dimensiones de la "religiosidad" romana están allí expresadas: el ciego "sentimiento religioso" del pueblo; las pensadas "teorías religiosas" de los sabios; las creaciones "mítico-fabulosas" de los poetas. Incluso podría decirse que Varrón sintetiza bajo esta fórmula las tres categorías de dioses de los que habla Scaevola: los dioses de los poetas, los dioses de los filósofos, y los dioses de los hombres de Estado (204). División ésta en la que se encierra una triple concepción de la divinidad: la divinidad que por sí misma se hace presente en las representaciones escénicas; la divinidad presente en los elementos mismos de la naturaleza; y la divinidad que el hombre se representa para aquietar sus sentimientos religiosos.

Santo Tomás comprendió, desde luego, que la "teología tripartita" respondía a tres formas de culto religioso y a tres tipos de opiniones o de creencias acerca de la divinidad. He aquí sus palabras:

"Diversimode cultus divinus idolis exhibebatur. *Quidam* enim per quandam nefariam artem imagines quasdam construebant quae virtute daemonum aliquos certos effec-

(202) Ibid, VI, c. 5, 3 (PL 41, 182).

(203) Cfr. PEPIN, J.: o. c. pp. 278-294.

(204) Cfr. *De Civ. Dei* IV, c. 27 (PL 41, 132-133). Sobre la relación entre el pensamiento de Scaevola y el de Varrón véase el art. de J. Pepin, pp. 269 ss.

tus habebant : unde putabant in ipsis imaginibus esse aliquid divinitatis ; et quod per consequens divinus cultus eis deberetur...

Alii vero non exhibebant cultum divinitatis ipsis imaginibus, sed creaturis quarum erant imagines...

Horum autem fuit triplex opinio. *Quidam* enim aestimabant quosdam homines deos fuisse, quod per eorum imagines colebant : sicut Iovem, Mercurium et alios huiusmodi.

Quidam vero aestimabant totum mundum esse unum Deum... Unde putabant toti mundo, et omnibus partibus eius, esse cultum divinitatis exhibendum...

Alii vero, scilicet Platónici, posuerunt unum esse summum Deum, causam omnium ; post quem ponebant esse substantias quasdam spirituales... ; et animas caelestium corporum ; ...et daemones... ; et animas hominum... Et omnibus his cultum divinitatis exhibebant, ut Augustinus narrat.

Has autem ultimas opiniones dicebant pertinere ad *physicam theologiam*... Aliam vero, de cultu hominum, dicebant pertinere ad *theologiam fabularem*... Aliam vero opinionem, de imaginibus, dicebant pertinere ad *civilem theologiam*" (205).

3) ¿Qué significación puede tener esta división, desde el punto de vista doctrinal, para una concepción integral de la "religión"?

La respuesta está ya casi dada en lo que llevamos escrito. A nuestro entender, varias conclusiones se desprenden de esta doctrina de Varrón :

La primera, y tal vez la más importante, que toda "religión" se apoya en una "teología", es decir, en una concepción de la divinidad que las prácticas culturales no hacen más que expresar y profesar sensiblemente.

La segunda, que cuando se elabora una teoría sobre la "religión" es necesario tener presente la sensibilidad y el grado de cultura de la generalidad de los hombres que practican esa "religión".

La tercera, que es preciso distinguir entre la "religión" que viene de arriba, de los dioses y que está organizada bajo su inspiración ; y la "religión" que procede de abajo, de los hombres, y que está organizada bajo el dictado del corazón y de la inteligencia. Esta

distinción estaría apuntada por la "teología mítica-fabular", de una parte, y por la "teología física y civil", por otra.

En resumen: No nos atreveríamos a afirmar que Santo Tomás pensó en todo esto cuando leía a San Agustín y cuando escribía luego su tratado sobre la "religión", pero la inserción de esta doctrina de Varrón en su estudio de la idolatría —mientras habla de las opiniones de los filósofos acerca de la divinidad y de los cultos paganos—, nos hace sospechar que algo de cuanto hemos dicho se hallaba presente en su espíritu. Bástenos esto para calibrar el valor que la teoría de Varrón tiene como ambientación histórica del pensamiento tomista.

c) *La "religión", como parte de la justicia, en el Pseudo-Andrónico de Rodas y en Macrobio.*

A lo largo de la encuesta que venimos haciendo dentro de las corrientes del pensamiento filosófico medieval, varias veces nos ha salido al paso la opinión de que la "religión" pertenece al grupo de virtudes emparentadas con la justicia. Sobre el origen de esta idea, sin embargo, la mayoría de los autores se limitan a informar que así lo enseña Cicerón —"ut dicit Tullius—. Hasta la llegada de Juan de la Rochelle, de San Alberto y de San Buenaventura, nadie se preocupará de indagar si en algún otro filósofo de la antigüedad se encontraba ya esta sentencia (206). Son éstos quienes, al catalogar las virtudes morales dentro de la teología, mencionan expresamente por

(206) Este hecho no deja de ser un tanto extraño. Sabemos que el Comentario *In Somnium Scipionis* de Macrobio jugó un papel muy importante en la formación del pensamiento medieval (cfr. JEAUNEAU, E.: *Glosses de Guillaume de Conches sur Macrobie* en *AHDLMIA* 27 (1960) 17; id.: *Macrobie, source du platonisme chartrain SM*, 3 serie, I, 1 (1960) 3-24). Sin embargo, a ninguno de estos autores se le ocurre citar a Macrobio en el tratado de la "religión" a pesar de que en el capítulo VIII, lib. I (ed. Teubner, p. 518) menciona expresamente esta virtud entre las partes de la justicia. ¿Es que Cicerón gozaba de un prestigio mayor en esta materia? ¿Acaso consideraban a éste como fuente del pensamiento de aquél? El hecho es que nadie cita expresamente a Macrobio.

primera vez la lista de Macrobio (207), en donde la "religión" aparece también entre las partes de la justicia (208).

Secundando la iniciativa de éstos, Santo Tomás añadirá al testimonio de Macrobio el del Pseudo-Andrónico de Rodas (209), de quien, además, tomará la división de la "religión" en "eusebeia" y en "sanctitas" para precisar mejor su concepto de aquélla (210).

Examinemos, pues, ahora los textos de éstos dos últimos filósofos para ver qué aportan de nuevo al ambiente que estamos reconstruyendo.

Pseudo-Andrónico de Rodas.

El gran traductor medieval de las obras de Aristóteles, Roberto Grosseteste, puso en circulación hacia el año 1250 la traducción de un pequeño tratado sobre las virtudes conocido bajo el título *De laudabilibus bonis* y que durante algún tiempo fue falsamente atribuido a Aristóteles (211). En realidad se trata de la segunda parte del *De passionibus* atribuido al Pseudo-Andrónico de Rodas, que Santo Tomás conoció desde sus obras de juventud (212).

La obra presenta un aspecto muy esquemático y hasta fragmentario. Más podía llamarse una colección de definiciones sobre las virtudes, que un verdadero tratado sobre las mismas. El Pseudo-

(207) Sobre este punto véase el estudio de Lottin: *Les ramifications des vertus cardinales* en "Psychologie et Morale" vol. III, 2 part., I, pp. 186 ss. Hay que completar el estudio de Dom Lottin con el texto de San Buenaventura: *In Hexameron*, collatio VI nn. 25-32, ed. Quaracchi, vol. IV, p. 364.

(208) Cfr. *Commentarium in Somnium Scipionis* lib. I, c. 8, 8 ed. Teubner, p. 518.

(209) Cfr. III Sent. d. 33, q. 3, a. 4 q1a. 6; *Summa Theologiae*, II-II 80.

(210) Cfr. *ibid.*; II-II 81 8.

(211) Sobre este particular véase GAUTHIER, R. A.: *Introduction à la traduction à l'Ethique à Nicomaque*, Louvain-Paris, 1958, p. 64 +, nota 175; *id.*: *La date du commentaire de saint Thomas sur l'Ethique à Nicomaque* en RTAM 18 (1951) 95-98; MANSION, A.: *Une erreur de Mgr. A. Pelzer à propos du "Laudabilibus bonis"* en BPHM 6 (1964) 90-91.

(212) En sus primeras obras Santo Tomás cita siempre este tratado como original de un Filósofo griego —anónimo—, "quidam philosophus graecus"—. A partir de la II-II 80 comienza a citarlo bajo la tribución de "Andronicus Peripateticus". Cfr. GAUTHIER, R. A.: *La date du commentaire du saint Thomas*, I. c. pp. 95-98. En realidad, se trata de un apúsculo atribuido en Occidente a Andrónico de Rodas, pero cuyo verdadero autor permanece hasta ahora desconocido. Cfr. SCHUCHHARDT, C.: *Andronici Rhodii qui fertur libelli Περὶ Παθῶν, pars altera. De virtutibus et vitiis*, Darmstad, 1883.

Andrónico divide primeramente la virtud en prudencia, fortaleza, templanza y justicia; clasifica luego en torno a ellas las restantes virtudes morales; da la definición de cada una de éstas, y —si llega el caso— precisa incluso brevemente las relaciones entre las virtud principal y alguna de sus adjuntas o concomitantes (213). Así hace a propósito de la "religión".

Al tratar de la justicia, escribe :

"Iustitia autem est virtus animae distributiva eius quod secundum dignitatem.

Familiares autem ipsius: liberalitas, benignitas, vindicativa, eugnomosyne, eusebeia, eukaristia, sanctitas, bona commutatio, legispositiva" (214).

A continuación refiere la definición de cada una de ellas. De la "eusebeia" y de la "sanctitas", en particular, dice :

"*Eusebeia est scientia Dei famulatus"* (215).

"*Sanctitas est scientia faciens fideles et servantes quae ad Deum iusta"* (216).

Unas líneas más abajo a la "eusebeia" le confía también el oficio de rendir el honor debido a la patria, a los padres y a los muertos (217); y a la "sanctitas" el oficio de acompañante permanente de la justicia (218).

¿Qué quiere el Pseudo-Andrónico significar con esta doble virtud que hasta ahora conocíamos con el solo nombre de "religión" o de "latría"?... A nuestro entender, el filósofo griego ha querido

(213) La traducción de Grosseteste a esta segunda parte del *De passionibus* no ha sido editada todavía. Los textos aquí citados los damos por el ms. Paris B. N. lat. 7695 A fol. 52 rb. La edición del texto griego y la traducción latina publicados por MULLACHI, G. A.: *Fragmenta Philosophorum graecorum*, vol. III, Paris 1881, pp. 574-578, es muy deficiente. Cfr. GAUTHIER (R. A.: *Introduction*, l. c. p. 64 +, nota 175.

(214) Ms. Paris B. N. 7695 A, fol. 52 rb; cfr. Santo Tomás III *Sent.* d. 33, q. 3 a. 4, q. 6; II-II 80 arg. 4.

(215) *Ibid.* Cfr. Santo Tomás III *Sent.* d. 33, q. 3 a. 4 q. 6 sol.; II-II 80 arg. 4.

(216) *Ibid.* Cfr. Santo Tomás III *Sent.* d. 33, q. 3 a. 4 q. 6 arg. 3.

(217) "Est autem prima iustitiarum ad Deum; deinde ad intelligentias; deinde ad patriam et parentes; deinde ad mortuos: in quibus est et eusebeia, scilicet pars iustitiae existens". *ibid.*

(218) "Consequentia autem iustitiae et sanctitas, et veritas, et fides, et odium malitiae". *ibid.* Nótese esta relación entre "sanctitas" y "fides" en el orden natural.

con ello definir separadamente los dos niveles en que, como sabemos, se desarrolla la religiosidad del hombre. La idea nos ha salido ya varias veces al paso. La "eusebeia" del Pseudo-Andrónico es la "religión" que ordena y regula los actos específicamente culturales: la adoración, los sacrificios, las ofrendas, etc. De ahí que la defina: "scientia Dei famulatus". Mientras que la "sanctitas" es la "religión" que hace de toda la actividad del hombre una ofrenda y un homenaje a Dios. Según la traducción de Grosseteste "sanctitas est scientia faciens homines fidos et servantes quae ad Deum iusta". Por eso también, a la "eusebeia" la ha calificado de "pars iustitiae", mientras que a la "sanctitas" la designa con el título de "consequentia iustitiae", juntamente con la "verdad", la "fe" y el "odio al mal". Desde este último punto de vista, la "religión" es para el Pseudo-Andrónico un valor o cualidad moral de todo acto virtuoso (219).

Macrobio

La influencia que las obras de Macrobio ejercieron en la formación del pensamiento medieval ha sido ya demostrada varias veces por los historiadores (220). Según E. Jeauneau "su comentario *In somnium Scipionis* es uno de los principales pilares del platonismo latino en la Edad Media" (221). J. De Ghellinck observa, sin embargo, que en la tradición manuscrita de sus obras, el siglo XIII es como un bache entre los siglos XII y XIV (222). Su influencia en

(219) Santo Tomás también lo entendió así. Al formularse la objeción de que la "eusebeia" y la "sanctitas" son una misma virtud sin diferencia específica alguna, responde: "Dividit —philosophus graecus— religionem in eusebeiam quae ordinat ad Deum in cultu qui exhibetur in protestationem servitutis, sicut sacrificia et huiusmodi...; et sanctitatem quae ordinat ad Deum in omnibus aliis operibus vitae". III Sent. 1. c. sol. En la *Summa Theologiae* le dedicará a este asunto todo un artículo: II-II 81 8.

(220) Cfr. SCHEDLER, M.: *Die philosophie des Macrobius und ihr Einfluss auf die Wissenschaft des christlichen Mittelalters*, Münster, 1916; DÜHEM, P.: *La fortune de Macrobe dans les écoles du Moyen Age*, en "Le système du monde" vol. III, Paris, 1915, pp. 62-71; JEAUNEAU, E.: *Macrobe source du platonisme chartrain* en SM, 2 serie, 1, 1 (1960) 3-24.

(221) JEAUNEAU, E.: *Glosses de Guillaume de Conches sur Macrobe* en AHDLMA 27 (1960) 17.

(222) DE GHELLINCK, J.: *L'essor*, p. 307.

los escritos del siglo XIII es desde luego bastante limitada (223). Santo Tomás lo citará en la Suma de Teología unas cuarenta veces aproximadamente, pero solamente como "autoridad" para la clasificación de las virtudes morales (224).

De la "religión" habla en el libro I, cap. VIII (225). Macrobio, siguiendo a Plotino, divide las virtudes en cuatro categorías o grupos, según la distinta función que desempeñan en nuestra vida :

"Quatuor sunt inquit —Plotinus—, quaternarum genera virtutum. Ex his primae *politicae* vocantur, secundae purgatoriae, tertiae animi iam purgati, quartae exemplares" (226).

Al tratar de las primeras, Macrobio precisa cuál es la función de la prudencia, de la fortaleza, de la templanza y de la justicia en la recta ordenación de la vida social, y cuáles las virtudes que ayudan a éstas en su tarea respectiva (227). De la justicia, en particular, escribe :

"Iustitiae servare uni cuique quod suum est. *De iustitia veniunt* innocentia, amicitia, concordia, pietas, *religio*, affectus, humanitas.

His virtutibus vir bonus primum sui atque inde rei publicae rector efficitur, iuste ac provide gubernans humana, non deserens" (228).

(223) ALEJANDRO DE HALES, en la *Glossa in IV libros Sententiarum*, no lo cita ninguna vez (ofr. "índices auctorum" en cada uno de los volúmenes de la edición Quaracchi); en la *Summa fratris Alexandri* se le cita 6 veces (cfr. ed. Quaracchi, vol. IV, *Prolegomena*, p. LXXXIV). San Buenaventura lo cita 4 veces (cfr. *Opera omnia*, ed. Quaracchi, vol. X, "*index locorum Sanctorum Patrum aliorumque scriptorum*", p. 276), de las cuales una en III Sent. d. 33, dubia circa litteram Magistri; dos veces, copiando todo lo que se refiere a la clasificación de las virtudes, *In Haexameron* (collatio VI, nn. 25-32, ed. Quaracchi, vol. V, p. 364); ALBERTO MAGNO, lo cita 21 vez en la *Summa de bono* (ed. Meyer, p. 319), pero a excepción de una vez todas las demás se le invoca simplemente como autoridad en la catalogación de las virtudes. En el Comentario *In III Sent.* d. 33 lo cita en este mismo sentido.

(224) Cfr. *Índices auctoritatum et rerum occurrentium in Summa Theologiae*, ed. Leonina vol. XVI p. 222. La única cita que no se refiere a esta lista de virtudes (cfr. I, 32 a. 1 ad 1.) no es literal, ni se encuentra en la obra de Macrobio (véase la nota crítica de *Summa Theologiae*, cura et studio Instituti studiorum medievalium octaviensis, vol. I, p. 209).

(225) Ed. Teubner, p. 518.

(226) *Ibid.* nn. 5-6, pp. 517-518.

(227) *Ibid.* nn. 6-7, p. 518.

(228) *Ibid.* nn. 7-8, pp. 518-519.

Esto es todo. Ninguna definición, ninguna explicación, ninguna aclaración complementaria sobre la función específica de cada una de estas virtudes (229). Santo Tomás utilizará escuetamente esta lista de virtudes (230).

En resumen : Según se mire, es poco y es mucho lo que el Pseudo-Andrónico de Rodas y Macrobio aportan a la doctrina de Santo Tomás sobre la "religión".

Es poco si nos fijamos en que, de éste último por ejemplo, lo único que el Angélico utiliza es su afirmación escueta : la "religión" pertenece al grupo de virtudes relacionadas con la justicia.

Es mucho, sin embargo, si nos fijamos en lo que este mismo testimonio escueto supone en la mente del Santo. Este no es un espíritu ávido de erudición, por erudición. Si al comenzar su tratado sobre la "religión" recoge el testimonio de tres pensadores clásicos, de escuelas y países distintos, y pertenecientes a épocas diferentes, ¿no demuestra con ello algo más que el simple deseo de llenar sus escritos con notas informativas o de erudición? Anteriormente indicábamos que desde la segunda mitad del siglo XII hasta el primer tercio del siglo XIII, inclusive, los tratadistas de la "religión" citan únicamente a Cicerón como autoridad filosófica en la materia, a pesar de que algunos conocían el texto de Macrobio que acabamos de analizar. ¿Cuál es, pues, la intención de Santo Tomás al citar también a éste último?...

Diríamos que el santo doctor busca una armonización entre el pensamiento de la humanidad —sic— y la doctrina de la Revelación. Para Santo Tomás, si la "religión" hay que colocarla entre las partes de la justicia, no es porque Cicerón así lo dijera, sino porque los "hombres", la "humanidad" así lo ha pensado siempre, y porque esta afirmación se acopla perfectamente con la doctrina revelada. Este es, a nuestro entender, el alcance último de estas citas de Macrobio y del Pseudo-Andrónico dentro del tratado tomista.

En cuanto al filósofo griego, en particular, el uso que hace el Angélico de su doctrina tiene además otro interés. Uno de los principales problemas que se planteaban los exegetas de la Edad Me-

(229) A continuación trata de los otros géneros de virtudes según Plotino : "Virtutes purgatoriae", "animi purgati" y "exemplares". Nada de particular acerca de la "religión". Cfr. *ibid.* nn. 8-11, p. 519.

(230) Cfr. *Indices*, 1. c.

dia acerca de la "religión" era el de precisar, por una parte, lo que es propio y específico de la "adoración", de la "latría", de la "religión", y por otra parte, lo que da valor religioso y cultural a toda la vida del hombre (231). Este mismo problema se encontrará en las grandes "Sumas" medievales (232). En nuestra opinión, pues, si Santo Tomás se entretiene en comentar —desde su primer escrito a las "Sententias"— la distinción del Pseudo-Andrónico entre "eusebeia" y "sanctitas" es: primeramente, para señalar que, ya en el terreno filosófico, se planteaba el problema que encuentran ellos en el terreno teológico; y en segundo lugar, para armonizar una vez más el sentir del pensamiento humano con el de la Revelación. ¡Magnífica ocasión ésta para aquilatar conceptos y precisar el vocabulario del tratado sobre la "religión"!

d) ¿Una doctrina sobre la "religión" en Aristóteles?

Sabida es la gran influencia que la traducción latina del "corpus aristotelicum" ejerció en la escuela teológica del siglo XIII (233), y particularmente en la teología moral de Santo Tomás (234). ¿Influyó también directamente en su teología de la "religión"? He aquí el punto que nos interesa ahora estudiar, no solo por lo que este influjo haya podido aportar al contenido doctrinal del tratado, sino también por lo que significa en una valoración de conjunto de la

(231) Véase nuestro estudio sobre "La "religión" en la concepción medieval del mensaje revelado" que será publicado próximamente.

(232) Véase asimismo nuestro estudio sobre "La "religión" dentro de la organización sistemática de la teología medieval".

(233) Cfr. VAN STEENBERGHEN, F.: *La philosophie au XIII siècle*, Louvain-Paris, 1966, pp. 118-189; 220-242; 292-306; 331-334; 357-412 (abundantes notas bibliográficas puestas al día). Al comenzar este apartado quiero testimoniar mi agradecimiento a los PP. R. A. Gauthier y H. D. Saffrey por la estimable ayuda que me han prestado en su redacción.

(234) Cfr. GAUTHIER, R. A.: *L'Éthique à Nicomaque dans le Moyen Age latin* en su "Introduction historique" a *L'Éthique à Nicomaque*, vol. I, Paris 1958, pp. 74 + — 85 +. Según el autor, Santo Tomás debió redactar su comentario a la Ética por las mismas fechas que la "Secunda Pars" de su "Summa". Esto explicaría el carácter rápido y poco profundo que a todas vistas tiene el comentario. Según el P. Gauthier, Santo Tomás reservaba lo mejor de su pensamiento moral para su gran obra: "au fait la *Seconde Partie* constitue elle aussi une commentaire de l'Éthique". *ibid.* p. 84 +. Esperamos que estos puntos de vista sean confirmados en la Introducción que precederá a la edición crítica de dicho Comentario preparada por el mismo autor. Sería un documento definitivo sobre lo que la moral de Santo Tomás debe a Aristóteles.

moral tomista. Veamos, primero, qué uso hicieron de Aristóteles los otros tratadistas de la "religión".

Hasta Alejandro de Halés, San Alberto y San Buenaventura nadie lo cita nominalmente dentro del tratado (235). Estos solamente una vez, recordando uno de sus principios morales de carácter general (236). Santo Tomás, pues, es el primero en introducirlo de lleno en el tratado, y esto desde sus primeras obras de juventud. En el *Comentario de las Sentencias* lo cita ya 18 veces a propósito de la "latria" y de la "dulia" (237); y en la *Suma de Teología* 42 veces a propósito de la virtud de "religión" (238), y 10 veces en la corta cuestión dedicada a la "dulía" (239).

Mas no nos dejemos entusiasmar por estas cifras. En la mayoría de los casos, se trata de principios metafísicos, psicológicos o morales de carácter general (240); solamente una docena escasa de textos dicen una relación más directa con la doctrina sobre la "religión" (241).

¿Qué influjo ejerce, pues, Aristóteles en esta doctrina tomista?

El interrogante podemos responderlo desde un doble punto de vista. En primer lugar, desde el plano general de las grandes concepciones aristotélicas sobre Dios, sobre el mundo y sobre el hombre: ¿qué influencia ejercieron estas grandes concepciones en la mente de Santo Tomás mientras escribía sobre la "religión"? En segundo lugar, desde el plano concreto de los textos de Aristóteles

(235) Hablamos de citas nominales. Descartando los autores del siglo XII que, por supuesto, no lo citan —aún no existía un tratado propiamente tal sobre la "religión"—, hemos realizado la encuesta en las "Sumas" de Guillermo de Auxerre, de Felipe el Canciller y de Rolando de Cremona, y en una serie de "Quaestiones de latria" —anónimas— pertenecientes a la primera mitad del siglo XIII.

(236) ALEJANDRO DE HALEs: *Summa Theologica*, vol. IV ed. Quaracchi, n. 294; ALBERTO MAGNO: In III Sent. d. 9, a. 2 c.; BUENAVENTURA: In III Sent. d. 9, a. 2, q. 1 ad 2.

(237) Cfr. In III Sent. d. 9 q. 1, a. 1, q. 1, sed contra 1 y 2; ad 1; q. 2, sed contra 2; sol.; q. 4, arg. 1, 2, 3; sol.; ad 3; a. 2, q. 1, sol.; q. 2, a. 1, arg. 3; a. 2, sol.; a. 3, arg. 1 y 3; sol.; ad 3.

(238) Cfr. *Indices auctoritatum*, "Opera omnia Sti. Thomae", vol. XVI ed. leonina, pp. 180 ss.

(239) Cfr. *ibid.*

(240) Algunos ejemplos solamente: III Sent. d. 9, q. 1, a. 1, q. 1, sed contra; sol.; q. 2, sed contra; q. 4, arg. 1, 2, 3, etc. *Summa Theologiae*, II-II 80 arg. 5; 81, 2 arg. 3; 6 arg. 1; 82, 2, c.; 83, 1 arg. 3 etc.

(241) Cfr. In III Sent. d. 9, q. 1, a. 1, q. 4, ad 3; a. 2, q. 1, sol.; q. 2, a. 3, arg. 1, 3, sol.; q. 2, a. 2, sol.; *Summa Theologiae*, II-II 80, c.; 91, 1, arg. 1; 81, 4, arg. 3; 103, 3, arg. 2; 4, arg. 1.

citados por el santo doctor : ¿ qué aportan estos textos a la doctrina tomista sobre la "religión" ? Comenzaremos abordando el problema desde este segundo punto de vista, para hacer luego unas breves observaciones sobre el primero.

1) *Influencia directa de Aristóteles en la doctrina tomista sobre la "religión"*.

Aristóteles no estudió nunca directamente el problema de la "religión", en sus obras conocidas hasta ahora (242). Algunas veces le reconoce un cierto valor "tradicional", no sólo en su conjunto, sino también en algunas de sus manifestaciones : "sacrificios", "oraciones" etc. (243). Incluso se muestra respetuoso con ella cuando sus creencias y sus prácticas están en desacuerdo con sus propios principios filosóficos (244). Es más, algunos pasajes de sus obras permiten conjeturar que Aristóteles fue un hombre religioso y que su doctrina está abierta a la "religiosidad" (245). Pero lo cierto es que en su *Ética* ni siquiera nombra a la "religión" entre las virtudes encargadas de rectificar la conducta humana. Santo Tomás debió percatarse de ello (246).

¿ A qué se reduce, pues, la influencia directa de Aristóteles sobre la doctrina tomista de la "religión" ? Partiendo de los textos expresamente citados por el Angélico, tres son —podemos decir— los elementos principales que toma de Aristóteles para su teología de la "religión" : a) el concepto de "honor", concepto-base en la definición tomista del acto religioso ; b) la afirmación de que uno de los

(242) A. H. CROUST en *Aristotle's religious convictions*, "Div. Thomas" (1966) 91-97, ha hecho un estudio del tema sobre los datos conocidos acerca de las obras perdidas del "corpus aristotelicum". Las conclusiones a las que llega el autor no rebasan el nivel de simples conjeturas.

(243) *In V Ethic.* c. 2, n. 635 (Sto. Tomás : lect. 5, n. 897) ; lib. VIII, c. 9, n. 1189 (Sto. Tomás : lect. 9, n. 1670).

(244) Cfs. VERDENIUS, W. J. : *Traditional and Personal Elements in Aristotle's religion* en "Phronesis" 5 (1960) 56-70 ; LAGRANGE, J. : *Comment s'est transformée la religion d' Aristote* en RT (1926) 321-236.

(245) Además de los trabajos citados en la nota precedente, véase CROUST, A. H. : o. c. pp. 91-97.

(246) Decimos esto porque en la II-II, 80, en donde demuestra tener una documentada información acerca de las listas de virtudes que corrian en su tiempo, cita a Aristóteles a propósito de la "epikeia" (arg. 5) y no de la "religión". Lo mismo se advierte en III Sent. d. 33, q. 3, a. 4, q. 5.

quehaceres de la justicia en la ordenación de la convivencia social es el rendir homenaje a las personas que se lo merecen ; y c) la afirmación rápida que hace Aristóteles de que el mejor tributo humano a los dioses es el dirigirse a ellos mediante signos reverenciales y honoríficos. Leamos directamente los textos, tal como los cita Santo Tomás.

a) *¿En qué consiste el honor?*

"Honor testificationem quamdam importat de excellentia alicuius... ut per Philosophum patet in I et VIII Ethicorum" (247).

"Honor est exhibitio reverentiae in testimonium virtutis, ut potest accipi a Philosopho in I Ethicorum" (248).

Santo Tomás saca de este concepto varias conclusiones que luego utilizará para precisar diversos puntos de su doctrina de la "religión". Así :

"Honor est in honorante, non autem in eo qui honoratur ut dicit Philosophus in I Ethicorum" (249).

"Honor est praemium virtutis secundum Philosophum in IV Ethicorum" (250).

"Non enim idem honor debetur patri et regi et magistro, et sic de aliis, ut dicit Philosophus in IX Ethicorum" (251).

"Honorari propinquum est ei quod est amari, secundum Philosophum in VIII Ethicorum" (252).

(247) II-II, 103, 1 c. ; III Sent. d. 9, q. 2, a. 3 arg. 1.

(242) II-II, 103, 1 arg. 1 ; III Sent. d. 9, q. 2, a. 3, arg. 1. Como demuestra el P. Gauthier en su edición crítica del *Super Ethicam Aristotelis* de Santo Tomás "apparatus fontium" lib. I, 18 (18-20) —por una amable prestación del autor he podido consultar el texto manuscrito, no el texto impreso—, en realidad esta definición no es *literal* de Aristóteles sino de los "Magistri" medievales (el P. Gauthier cita varios ejemplos de primera mano en confirmación de esta afirmación). Santo Tomás citándola como de Aristóteles parece indicar también que literalmente no se encuentra en él: "ut potest accipi".

(249) II-II, 99 1 ad 3.

(250) II-II, 103 1 arg. 2.

(251) In III Sent. d. 9, q. 2, a. 2 sol. ; II-II, 103 4, arg. 1.

(252) II-II, 81 4 arg. 3 ; 103, 3 arg. 3.

b) *El honor como objeto de la convivencia social regida por la justicia*

"Secundum Philosophum in V Ethicorum, iustitia, secundum quod est specialis virtus, consistit in bonis quibus homines sibi invicem communicant in vita ista, sicut pecunia, honores, et omnia huiusmodi, secundum quod unus alteri communicare potest" (253).

c) *El honor como el mejor homenaje humano que puede tributarse a los dioses*

"Honor est optimorum, quae non ordinantur ad finem, sed iam sunt in fine, ut patet per Philosophum in I Ethicorum" (254).

"Secundum Philosophum enim in I Ethicorum ...honor debetur Deo et divinis" (255).

"Dicit Philosophus in VIII Ethicorum quod non in omnibus reddendum est quod est secundum dignitatem, quemadmodum in his qui ad deos et parentes honoribus" (256).

La lectura de estos textos nos muestra claramente que, si bien Aristóteles no suministró al Angélico una teoría sobre la "religión", éste supo, sin embargo, tomar de aquél algunos materiales que pasarían a ser piezas fundamentales de su teología de la "religión". Así, por ejemplo, para Santo Tomás es fundamental la definición de una virtud. Ahora bien, según él, "ad religionem *proprie* pertinet REVERENTIAM ET HONOREM Deo exhibere" (257). Conceptos que, como acabamos de ver, los toma directamente de Aristóteles. Asimismo, para Santo Tomás, es fundamental la colocación de la "religión" entre las partes de la justicia: "religio non est virtus theologica, neque intellectualis, sed moralis: cum sit pars iustitiae" (258). Pues bien, según hemos visto, no es sólo la autoridad de Cice-

(253) In III Sent. d. 9, q. 1, a. 1, q. 4. 4 sol.

(254) II-II, 103, 1, ad 3; 2, sed c.

(255) In III Sent. d. 9, q. 1, a. 2, q. 1 sol.; q. 2, a. 3, arg. 3 y sol.; II-II, 91 1 arg. 1.

(256) In III Sent. d. 9, q. 1, a. 1, q. 4 ad 3; II-II q. 80 c.

(257) II-II, 83, 3 c.; 81, 2. c.; 4, c.; 7 arg. 2. Véase lo que sobre este particular decimos en nuestro estudio sobre "La "religión" en la "Summa Theologiae", que será publicado próximamente.

(258) II-II, 81, 5 ad 3.

rón, ni la del Pseudo-Andrónico de Rodas, ni la de Macrobio las que inclinan a Santo Tomás a pensar de este modo, sino también la afirmación de Aristóteles de que a los dioses y a los padres no se les puede retribuir adecuadamente al grado de su dignidad, sino tan solo proporcionalmente mediante signos de veneración y de respeto (259).

Todo esto nos indica que la teoría aristotélica sobre el honor es la que permite a Santo Tomás fijar con exactitud y firmeza su definición de la "religión" cristiana. La reverencia y el honor —y sólo ellos— serán para él la razón de ser y el objeto de cada uno de los actos de la virtud de "religión" (260); y puesto que el honor "est in honorante et non in eo qui honoratur" (261), la "religión" será siempre una virtud moral y no una virtud teologal; y puesto que "honorari propinquum est ei quod est amari" (262), la "religión" estará siempre en estrecha relación con la caridad y con las otras virtudes teologales (263); y puesto que el honor se tributa en proporción a la dignidad de las personas (264), el culto religioso diferirá siempre específicamente del culto que se tributa a los padres, a la patria y a los gobernantes.

Resumiendo: Aristóteles ejerce una influencia directa sobre la doctrina tomista de la "religión" no porque le suministre una teoría expresa sobre ésta, sino porque le da, ya elaborado, el concepto base para una definición esencial de la "religión".

2) *Las grandes concepciones aristotélicas sobre Dios, sobre el mundo y sobre el hombre, y la doctrina tomista sobre la "religión"*

En cuanto relación del hombre con Dios, la "religión" se haya montada sobre el fundamento de un pensamiento teológico y de una

(259) In VIII Ethic. lect. 14, n. 1752.

(260) Cfr. II-II, 83, 3; 84, 1; 85, 3; 86, 4; 88, 5; 89, 4; 90, 1; 91, 1. Solamente respecto de la "devotio" utiliza los términos "famulatum" y "servitium", en lugar de "honor" y "reverentia". cfr. II-II 82, 1 y 2. En el fondo el sentido es el mismo.

(261) II-II, 99, 1 ad 3.

(262) II-II, 81, 4 arg. 3.

(263) Véase nuestro estudio sobre "La "religión" en la "Summa Theologiae".

(264) In III Sent. d. 9, q. 1 a. 1 q1a. 4 ad 3; q. 2, a. 2 sol.; II-II 80, c.; 103, 4 arg. 1.

interpretación del mundo y del hombre abiertas a la trascendencia. Solamente el concepto de un Dios asequible para el hombre, y los principios de una antropología y de una ética que reconozcan la dependencia ontológica y teleológica del ser humano respecto del ser trascendente, permiten asentar con firmeza una teoría de la "religión".

Según ésto, si Santo Tomás no tomó de Aristóteles una teoría sobre la "religión", ¿puede decirse, en cambio, que las grandes concepciones aristotélicas sobre Dios, sobre el mundo y sobre el hombre son el fundamento ideológico, la filosofía —digamos—, donde se apoya la teoría elaborada por el Angélico?

He aquí el otro aspecto del problema que estamos estudiando. Es evidente que no podemos abordarlo en toda su amplitud (265). Bástenos de momento recoger aquí las afirmaciones más importantes del pensamiento aristotélico, que puedan tener una relación con la teora tomista de la "religión" (266). Las agruparemos en tres apartados: a) Dios y el mundo; b) el mundo y Dios; c) el hombre y Dios.

a) *Dios y el mundo*

El pensamiento de Aristóteles acerca de la divinidad lo conocemos principalmente por sus libros de Metafísica (267). En ellos apa-

(265) Ahora no podemos entrar en el examen detallado del fundamento filosófico —y en particular, aristotélico— que tienen muchas de las afirmaciones que hace Santo Tomás en su tratado sobre la "religión". Supondría esto una revisión minuciosa de todos los comentarios tomistas a la obra del Estagirita. El tema queda aquí indicado para un posible estudio posterior que ayudaría a calibrar en su justa medida la influencia de Aristóteles sobre la moral tomista. Un estudio reciente en este sentido puede verse en KLUXEN, W.: *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Mainz, 1964.

(266) Nuestra encuesta se centrará más sobre la interpretación tomista del pensamiento de Aristóteles que sobre el texto mismo de éste. Por eso las citas las daremos siempre a través de los Comentarios de Santo Tomás. Hemos utilizado la edición manual publicada por la Casa Marietti.

(267) Para un estudio del tema de Dios en la filosofía de Aristóteles véase: MANSION, A.: *Le Dieu d'Aristote et le Dieu des chrétiens*, en "La philosophie et ses problèmes". Recueil d'études de doctrine et d'histoire offert a Mgr. R. Jolivet, Lyon-Paris, 1960, pp. 21-44; AUBENQUE, P.: *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, 1962, pp. 335-411; MERLAN, Ph.: *Aristotle's unmoved Movers* en "Traditio" 4 (1946) 1-30; MUGNIER, R.: *La théorie du premier moteur et l'évolution de la pensée aristotélicienne*, Paris, 1930; LAGRANGE, J.: *Comment s'est transformée la pensée religieuse d'Aristote* en RT (1926) 297-313.

rece afirmada la existencia de Dios como un hecho incontestable. Santo Tomás así lo entendió también (268).

Para Aristóteles, ese Dios es el "primer motor" del universo, el "primer principio" de los seres, la "primera sustancia" (269). Sus atributos son la inmovilidad, la eternidad, la inmaterialidad, la simplicidad, el acto puro, la inteligencia y la voluntad (270). Mas junto a El, añade Aristóteles, existen un número determinado de otros "primeros motores" o "primeros principios" que dirigen los movimientos del cielo (271). También éstos pueden ser llamados "dioses" (272). De ahí el politeísmo, que ya Santo Tomás (273), y hoy día todos los especialistas, reconocen en Aristóteles (274).

¿Cuáles son las relaciones de esos dioses con el mundo? Difícil problema. Aristóteles parece a veces contradecirse (275). Según Santo Tomás, Aristóteles niega, si no explícitamente, sí al menos implícitamente la Providencia (276). Esos "dioses" no se cuidan del mundo (277). Su función es dirigir y mover los movimientos del universo

(268) Cfr. *In XII libros Metaphys.* 1. XII, lect. 5. Tan es así que en los *Análiticos Posteriores* Aristóteles cita la existencia de Dios como una de las verdades que no necesita demostración. Cfr. *In Posteriorum Analyticorum* 1. II, lect. 1, n. 411 (y su correspondiente en el texto de Aristóteles). Véase también FESTUGIERE, R. P.: *La révelation d'Hermès Trimegiste*, vol. IV, París, 1954, pp. 14-15.

(269) Cfr. *In XII Metaphys.* lib. XII, lect. 5-9.

(270) Cfr. *ibid.*

(271) Cfr. *ibid.* lects. 9-10.

(272) Cfr. *ibid.* n. 2597.

(273) Cfr. lects. 9-10. Véase la nota escrita sobre este particular por H. D. SAFFREY en BT VII, 1 (1943-1946) n. 190, pp. 135-138, a propósito del artículo, ya citado, de Ph. Merlan.

(274) W. JAEGER en su obra *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlín, 1923, atribuía este politeísmo a una evolución del pensamiento de Aristóteles. Véase también LAGRANGE, J.: a. c. p. 312. Ph. Merlan ha demostrado que no es necesario recurrir a esta explicación. El pensamiento de Aristóteles acerca de Dios es perfectamente coherente desde el primer momento. Véase art. cit. pp. 1-30.

(275) Cfr. MANSION, A.: a. c. pp. 21 ss.; LAGRANGE, J.: a. c. pp. 298 ss.

(276) "Videtur ergo quod secundum intentionem Philosophi non sit ponere providentiam neque fatum". *In XII Metaphys.* lib. VI, lect. 3, n. 1204. En los números siguientes se entretiene en comentar la posición de Aristóteles y en refutarla desde el campo de la fe cristiana.

(277) Cfr. MANSION, A.: a. c. pp. 34 ss.; LAGRANGE, J.: a. c. pp. 304-305. En la *Ética a Nicómaco* encontraremos luego algunos pasajes en donde Aristóteles, aludiendo a las creencias de la religión popular, habla del cuidado y de la providencia que los dioses parecen dispensar a los hombres, particularmente a los perfectos. Santo Tomás los comentará literalmente, sin mencionar para nada lo escrito en la *Metafísica*. Cfr. *In X Ethic.* lib. I, lect. 14 n. 167; lib. X lect. 14, n. 2123.

mediante una especie de causalidad final (278). Este punto parece indiscutible en la interpretación del pensamiento del Estagirita (279).

Con todo, comenta Santo Tomás, Aristóteles reconoce una utilidad moral y social a las fábulas o mitologías tradicionales que hablan de intervenciones y hasta de encarnaciones de la divinidad en la vida de los hombres (280). Incluso parece que el propio Aristóteles, sin creer en esas prácticas religiosas, fue siempre un hombre piadoso y fiel cumplidor de la "religión" ciudadana (281).

En suma, pues, el Dios de la Metafísica de Aristóteles es un Dios que vive solitario en la contemplación de sí mismo (282), que mueve el universo mediante una especie de "atracción final" (283), pero que, en realidad, vive al margen de la vida que se desarrolla sobre la tierra (284). Este es al menos el Dios de Aristóteles conocido por Santo Tomás.

b) *El mundo y Dios*

Si el Dios de Aristóteles vive ensimismado en la contemplación de su ser, ¿puede acaso decirse que este mundo, según Aristóteles, depende en su existencia de Dios? La pregunta, en realidad, podría

(278) Cfr. *In XII Metaphys.* lib. XII, lect. 7: *movet sicut bonum intelligibile et amatum*". El mismo tema vuelve a lo largo de la lect. 12.

(279) Cfr. LAGRANGE, J.: a. c.; A. MANSION, a. c. se muestra menos radical en sus afirmaciones.

(280) "Reliqua vero introducta sunt fabulose ad persuasionem multitudinis, quae non potest capere intelligibilia, et secundum quod fuit optimum ad leges ferendas, et ad utilitatem conversationis humanae, ut ex huiusmodi adinventis, ut intenderent virtuosius actibus et a vitiis declinarent". *ibid.* lib. XII, lect. 10, n. 2597.

(281) Cfr. WERDENIUS, W. J.: art. c. pp. 56-70; CHROUST, A. H.: art. c. pp. 91-97; LAGRANGE, J.: art. c. pp. 321-326.

(282) Cfr. *In XII Metaphys.* lib. XII, lect. 11.

(283) *Ibid.* lect. 7 y 12.

(284) El P. Lagrange, después de haber intentado por todos los medios encontrar en las obras de Aristóteles una eficiencia respecto del mundo para esos dioses, concluye: "Il —Aristote— enseigne très nettement que le mouvement n'a pas commencé, comme il ne doit pas non plus finir. Cette affirmation, jointe à l'explication du mouvement par la simple attraction du moteur, à l'affirmation que Dieu ne saurait rien produire, toutes ses positions s'enchaînent ou du moins appartiennent à une même conception qui met en présence, de toute éternité, Dieu et le monde, sans autre relation entre eux qu'un mouvement amoureux du monde vers Dieu. Nous disons *aucune autre relation*, car il est bien clair que d'après Aristote Dieu ne s'occupe pas du monde". cfr. art. c. p. 304.

darse como ya contestada en lo que acabamos de decir, pues si la influencia de los "dioses" sobre el mundo se reduce a una "atracción final", toda causalidad eficiente de aquéllos sobre éste parece implícitamente negada. De ahí la tesis aristotélica sobre la "eternidad del mundo". Santo Tomás, sin embargo, al comentar al Filósofo, se resiste a creer que éste negara al primer motor una causalidad eficiente universal (285). Examinemos brevemente este asunto, desde el punto de vista de la tesis sobre la eternidad del mundo.

Es éste un tema bastante frecuente en las obras de Aristóteles, especialmente en sus tratados de Física y de Astronomía. Santo Tomás le comentó muchas veces (286) e incluso lo consideró de capital importancia para la comprensión de la cosmología de éste y de su teoría sobre el motor inmóvil (287).

Los puntos fundamentales de la tesis del Estagirita son los siguientes: a) el movimiento es eterno, no tiene principio, ni fin; b) el tiempo, en cuanto medida del movimiento, es eterno: existe desde siempre y existirá sin fin; c) los seres que se mueven son eternos: no tuvieron principio, ni tendrán fin; d) el primer motor inmóvil es eterno y principio del movimiento eterno (288).

Santo Tomás comenta estas afirmaciones, las razona, las corrige, precisa con cuidado lo que en ellas hay de conforme con la fe cristiana y lo que de ésta las separa (289), explica incluso el valor que Aristóteles les concedía (290), pero al llegar al punto de las relaciones entre el primer motor inmóvil y la existencia de los seres del universo, el santo doctor piensa que para Aristóteles se trataba de una causalidad eficiente. He aquí sus afirmaciones más importantes sobre este particular:

(285) El P. Lagrange advirtió ya esta característica de la interpretación tomista. Cfr. art. c. p. 299; JOLIVET, R.: *Aristote et la notion de creation* RSPT (1930) 5-50; 209-235; MANSION, A.: art. c. pp. 21 ss.

(286) Cfr. *In VIII Physicorum*, lib. VIII, lect. 1-3; *In De caelo et mundo*, lib. I, lect. 6; *In XII Metaphys.* lib. XII, lect. 5.

(287) "Scire veritatem huius quaestionis est *praeopere*, id est, *pernecessarium*, non solum ad considerationem scientiae Naturalis sed etiam ad scientiam de primo principio: quia in hoc VIII libro Physicorum et XII Metaphysicorum ad probandum unum principium utitur aeternitate motus". *In VIII Physic.* lect. 1, n. 1990; y 1991.

(288) Cfr. *In VIII Physic.* lect. 2.

(289) Cfr. *ibid.* Véase en particular los nn. 1996, 2003, 2004, 2041, 2042, 2043, 2044, etc.

(290) En este sentido es interesantísima la segunda parte del art. 1 de la *Summa Theologiae* I, q. 46.

"Est autem *valde notandum* quod hic dicitur, quia ut in II Metaphysicorum habetur, eadem est dispositio rerum in esse et in veritate. Sicut igitur aliqua sunt semper vera et tamen habent causam suae veritatis: *ita Aristoteles intellexit quod essent aliqua semper entia, scilicet corpora caelestia et substantiae separatae, et tamen haberent causam sui esse. Ex quo patet, quod quamvis Aristoteles poneret mundum aeternum, non tamen credidit quod Deus non sit causa essendi ipsi mundo, sed causa motus eius tantum, ut quidam dixerunt*" (291).

"Sicut ergo si intelligamus *rerum productionem esse a Deo ab aeterno, sicut Aristoteles posuit, non est necessarium, immo impossibile quod huic universali productioni aliquod subiectum non productum praeintelligatur...*" (292).

"Hae causae immateriales et immobiles sunt causae sensibilibus manifestis nobis quia sunt maxime entia, et per consequens, *causae aliorum*, ut in II libro ostensum est. ...Ex hoc autem manifeste apparet *falsitas opinionis eorum qui posuerunt Aristoteles sensisse, quod Deus non sit causa substantiae caeli, sed solum motus eius*" (293).

Según esta interpretación de Santo Tomás, por consiguiente, el mundo de Aristóteles estaría ontológicamente ligado a los dioses y dependiente de ellos en su ser y en su existencia; sería un mundo orientado hacia Dios, no solo por la fuerza de atracción final, sino también por la acción de la causa eficiente que lo trajo a la existencia. Lo único que, según Santo Tomás, no pudo llegar a conocer el Filósofo —"quia sola fide tenetur"— es su comienzo en el tiempo (294).

c) *El hombre y Dios*

Al abordar este tercer punto nos situamos estrictamente en el terreno moral. Dejamos, por tanto, de lado el estudio de la dependencia ontológica que, según la interpretación de Santo Tomás, existe en la entraña del ser del hombre como en la de cualquier otro ser

(291) *In VIII Physic. lib. VIII, lect. 3 m. 2074.* En relación con este texto puede leerse *In XII Metaphys., lib. II, lect. 2, nn. 295-298; In VIII Physic. lib. VIII, lect. 2, nn. 2001, 2007.*

(292) *In VIII Physic. lib. VIII, lect. 2, n. 2003.*

(293) *In XII Metaphys. lib. VI, lect. 1, n. 1164.*

(294) Cfr. I, 46 2 y paralelos.

intramundano. Pasamos también por alto el problema que se plantea en la Psicología aristotélica de si el alma humana es personalmente inmortal —problema en sí de gran importancia para fijar el pensamiento "religioso" del Estagirita (295)—. Nos concretaremos, pues, sobre el campo de la moral y, en particular, sobre la cuestión siguiente: ¿Qué conducta debe observar con los dioses el hombre éticamente perfecto, según la Moral a Nicómaco, comentada por Santo Tomás?

Así delimitado el tema, el propio Santo Doctor es quien nos indica el lugar donde buscar la respuesta. Escribe en la "lectio 13", de su comentario al libro X:

"Deinde cum dicit 'secundum intellectum', ostendit quomodo felix se habeat ad superiora, scilicet ad Deum" (296).

El pasaje aludido de Aristóteles dice así, según la traducción latina conocida por Santo Tomás (297):

"Secundum intellectum autem operans, et hunc curans, et dispositus optime, et Dei amantissimus videtur esse. Si enim quaedam cura humanorum diis sit, quemadmodum videtur (298), erit utique gaudere rationabile ipsos optimo et cognatissimo —hoc autem utique erit intellectus— et diligentes maxime hoc, et honorantes beneficiare, ut de amicis ipsis curantibus et recte et bene operantes. Quoniam autem haec omnia sapienti maxime existunt, non immanifestum Deo amantissimus est; ergo eundem autem verisimile, et felicissimum. Quare et si sic, erit sapiens maxime felix".

Este texto se encuentra en los últimos capítulos de la Ética a Nicómaco. Aristóteles, después de haber estudiado el problema de

(295) Sobre este particular puede leerse el artículo citado del P. Lagrange, pp. 313-321, y las breves notas de FESTUGIERE, A. J.: *L'ideal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, 1932, pp. 54-58.

(296) *In X Ethicorum*, lib. X, lect. 13, n. 2133.

(297) Citamos el texto reproducido en la edición de R. Spiazzi (Turín, 1949; p. 553, n. 1497) en espera del texto definitivo que nos facilitará la edición leonina.

(298) Los especialistas ven en esta frase una mención de las creencias de la "religión" tradicional, no una creencia del propio Aristóteles. Cfr. VERDENIUS, W. J.: art. c. p. 60; LAGRANGE, J.: art. c. p. 323. Santo Tomás, al comentar estas palabras parece darse cuenta de este detalle, por eso escribe: "*Subposito enim, sicut rei veritas habet, quod Deus habeat curam...*" *In X Ethic*, lib. X, lect. 13, n. 2133.

la felicidad —lib. I—, y todo lo referente a las virtudes, en general —lib. II-VII—, y a la amistad y a la magnanimidad, en particular —lib. VIII-IX—, en el libro último vuelve sobre el tema de la felicidad, tratándolo ahora en forma de resumen (299). Su doctrina, en éste, podríamos condensarla en las proposiciones siguientes: 1) la felicidad es un bien del hombre (300); 2) no es un hábito (301); 3) sino un obrar según virtud (302); 4) la felicidad perfecta consiste en la contemplación de nuestro entendimiento especulativo (303); 5) mediante la cual el hombre se asemeja a los dioses (304).

A continuación es donde Aristóteles escribe las frases que antes hemos citado. ¿Cómo ha de comportarse, pues, el hombre feliz con respecto a los dioses? (305).

Aunque sea Santo Tomás mismo quien traduce de esta manera la "intención" del Filósofo, ni en el texto de éste, ni en el comentario de aquél se trata en realidad de las relaciones del hombre con Dios, sino más bien de la actitud que los dioses adoptan ante el hombre perfecto. He aquí las palabras del Angélico :

"Ostendit quomodo felix se habeat ad superiora, scilicet ad Deum.

Et dicit, quod felix felicitatē speculativa, quia operatur secundum intellectum contemplando veritatem, et curam suam apponit ad bona intellectus, videtur esse optime dispositus, in quantum excellit in eo quod optimum hominis est, et etiam amantissimus Deo.

Supposito enim, sicut rei veritas habet, quod Deus habeat curam et providentiam de rebus humanis, rationale est, quod delectetur circa homines de eo quod est optimum in eis, et quod est cognatissimum, id est simillimum Deo. Quod quidem est intellectus, ut ex praemissis patet.

Et per consequens, rationale est quod Deus maxime benefaciat his qui amant intellectum, et honorant ipsum bonum intellectus omnibus aliis praeferentes, quasi ipsi dii curant de his qui recte et bene operatur" (306).

(299) Cfr. *ibid.* lect. 9, n. 2065 (y su correspondiente en Aristóteles, n. 1468).

(300) Cfr. *ibid.* lib. I, lect. 9, en contraposición a quienes cifraban la felicidad en los bienes externos, que se poseen en esta vida.

(301) Cfr. *ibid.* lib. I, lect. 12, nn. 152-153; lib. X, lect. 9 nn. 2066-2067.

(302) Cfr. *ibid.* lib. X, lect. 9, nn. 2068-2079.

(303) Cfr. *ibid.* lib. X, lects. 10-11.

(304) Cfr. *ibid.* lib. X, lect. 11, nn. 2105-2106.

(305) Cfr. *ibid.* lect. 13.

(306) *Ibid.* n. 2133. De la intervención de los dioses en la felicidad del hombre habla también en el lib. I, lect. 14, n. 167. Sobre este particular véase GAU-

En las tres secciones en que hemos dividido el texto, se advertirá que no es de la conducta del hombre en relación a los dioses de lo que se trata, sino de la actitud de éstos con respecto a aquél. Santo Tomás aclara, además, que este hombre feliz es el sabio (307), y que la actividad que lo hace dichoso es la que proviene de la sabiduría (308). Pero, dice al terminar: Aristóteles ha hablado solo de la felicidad posible en esta vida (309).

Fuera de este lugar, no encontramos ninguna otra mención expresa —en toda la *Ética* a Nicómaco— de una actividad del hombre en relación con los dioses. De paso, se aludirá a los cultos y a los honores que la ciudad les tributa (310); se dirá incluso que es el mejor homenaje que puede ofrecérseles (311); pero desde el momento que la felicidad humana consiste, según el Filósofo, en una actividad contemplativa similar a la de los dioses mismos, el horizonte humano queda demasiado cerrado sobre sí mismo. Llega incluso un momento en que resulta difícil determinar si lo que hace feliz al hombre es la contemplación de los dioses, o la misma actividad contemplativa (312). Y aún en el primer caso, ¿contempla a los dioses, o contempla lo que en su interior hay de divino? (313). Diríase que a Aristóteles le interesaba menos el objeto beatificador, que la actividad beatificante (314). Santo Tomás parece haber sentido esta misma dificultad al hacer su comentario (315).

THIER, R. A.: *Trois Commentaires "averroistes" sur l'Éthique à Nicomaque* en *AHDLMA* (1948) 187-336, en donde hace un estudio detallado sobre la causalidad de Dios en la felicidad del hombre según Aristóteles (pp. 230 ss.). Véase también: DEMAN, Th.: *Le "Liber de bona fortuna" dans la théologie de Saint Thomas*, en *RISPT* 17 (1922) 38-58.

(307) Cfr. *ibid.* lib. X, lect. 13, n. 2134.

(308) Cfr. *ibid.* n. 2135.

(309) Cfr. *ibid.* n. 2136. Ya en el lib. I, comentó Santo Tomás esta limitación de la doctrina de Aristóteles, cfr. lect. 16, nn. 200-202. Cfr. GAUTHIER, R. A.: art. c. pp. 253-269; 278-288.

(310) Cfr. *ibid.* lib. I, lect. 18, n. 218 (y correspondiente en Aristóteles, n. 132); lib. VIII, lect. 14, n. 1752 (y correspondiente n. 1256).

(311) Cfr. *ibid.* lib. VIII, lect. 14, n. 1752 (correspondiente en Aristóteles n. 1256).

(312) Véase sobre este particular las observaciones de GAUTHIER, R. A.: *La morale d'Aristote*, Paris, 1958, pp. 101 ss.; id.: *Trois commentaires "averroistes"...* 1. c. pp. 288-293.

(313) Véase por ejemplo, lib. X, lect. 11, nn. 2105-2106 (correspondiente en Aristóteles, n. 1485). El P. Gauthier y el P. Lagrange resaltan la misma dificultad.

(314) La observación es del P. Gauthier, o. c. p. 102.

(315) Así como en la *Summa contra Gentiles*, III, cc. 2-63 y en la *Summa Theologiae*, I-II qq. 1-5, el estudio del problema de la felicidad culmina con la determinación del objeto beatificante, Dios; en su Comentario a la *Ética*, nin-

Sintetizando: La filosofía de Aristóteles, ¿es de alguna manera base de la doctrina tomista sobre la "religión"?

Antes de contestar, permítasenos una advertencia. Cuando se habla de las citas que hace el Angélico de la obra de Aristóteles es necesario proceder siempre con suma cautela, porque en muchas ocasiones resulta difícil distinguir lo que realmente pertenece al Filósofo y lo que procede de la interpretación benévola y reverente del Santo. Hecha esta salvedad, y a parte lo que ya dijimos anteriormente (316), las ideas principales que éste parece recoger de Aristóteles como fundamento filosófico de su teoría de la "religión", podríamos reducirlas a las tres siguientes:

1) *Tema de "Dios-principio" y "Dios-fin"*. Como saben los conocedores del pensamiento tomista, este tema juega un papel primordial en la organización del plan de la Suma de Teología y en el concepto tomista de "religión" (317). Ya sabemos que, para Aristóteles, ese Dios-principio no desarrolla en realidad una actividad de tipo eficiente. Pero es el "principio" —suo modo— de cuanto existe y de su movimiento. La misma idea de Dios-fin queda entenebrecida en su sistema por ese sospechoso "medio silencio" del más allá y por ese velo que encubre a Dios como objeto de la contemplación del sabio. Pero la afirmación está lanzada: Dios es principio y fin de todas las cosas. Santo Tomás sólo tendrá que poner en juego la metafísica de Aristóteles sobre las causas, para que todo el contenido implícito de esa afirmación aparezca y pueda utilizarse al servicio de la teología cristiana.

2) *Religación ontológica de todos los seres*. En razón de la misma fuerza de estos principios metafísicos, Santo Tomás contempla el universo de Aristóteles como ontológicamente ligado y dependiente de Dios. Los dioses lo *han hecho* y ellos le *han dado el movimiento* que tiene.

3) *El cuadro teleológico de la vida moral*. Para Aristóteles, el universo entero corre en pos de los dioses, movido por una fuerza de

guna de las "lectiones" con que divide su exposición del texto trata ex profeso del objeto de la felicidad. Con Aristóteles dirá una y otra vez que Dios es dicho objeto, pero sin insistir sobre el particular y como de paso.

(316) Recuérdese: 1) concepto de honor; 2) el honor como objeto de la convivencia social regida por la justicia; 3) el honor como el mejor homenaje humano para con los dioses.

(317) Véase nuestro estudio "La "religión" en la "Summa Theologiae". En particular el apartado sobre el "Contenido "religioso" del plan de la "Summa".

atracción final que dimana de la divinidad misma. El hombre, en su búsqueda de la felicidad, no hace sino secundar racionalmente ese movimiento. Por eso, toda su vida moral es una prosecución del fin, de la felicidad, de Dios. Santo Tomás, como el Estagirita, organiza la parte moral de su Teología a base de este esquema teleológico. La "religión" aparece dentro de ese movimiento como la actividad por la que el hombre se pone en relación estrecha con Dios para ofrecerle su vida y el universo material, como homenaje de honor y de respeto a su majestad.

He aquí tres ideas que, a nuestro juicio, baraja Santo Tomás como fundamento filosófico de su teoría sobre la "religión" y que —más o menos— toma de las obras de Aristóteles. El tema de Dios-principio y de Dios-fin tendrá también en él un fondo neoplatónico —el del "exitus et redivus"— y, sobre todo, un contenido específicamente revelado: *Dios-principio*, creador en el tiempo y conservador en la historia —incluido aquí el tema de Dios-redentor—; y *Dios-fin*, felicidad eterna para el hombre, no sólo en esta vida, sino también y sobre todo en la otra.

Estos dos detalles, de procedencia netamente cristiana, son los que, a nuestro entender, permitirán a Santo Tomás montar una teoría de la "religión" sobre el fondo de una filosofía que, si no irreligiosa en sí, sí al menos es a-religiosa. La ausencia de una Providencia en el Dios de Aristóteles y el corte brutal de una moral ante el problema del más allá son quizás las causas principales que explican la falta de una "religión" en el sistema aristotélico. Como escribía el P. Lagrange: "C'est détruire le sentiment religieux que de nier la Providence de Dieu sur le monde" (318).

A pesar de ello, queda en pie que Aristóteles ha ejercido una influencia positiva sobre el tratado tomista de la "religión" —cosa que no aparece tan clara en los otros tratados teológicos de la primera mitad del siglo XIII— y sin duda a esa misma influencia se deba en parte la armoniosa y firme sistematización con que se presenta dicho tratado en la *Suma de Teología*.

(318) Art. cit. p. 305. Ya Cicerón hizo la misma observación, según indicamos más arriba. Cfr. *De natura deorum*, I, 2, 3.

CONCLUSION: LA "RELIGION" DE LOS PUEBLOS PAGANOS, Y LA "RELIGION CRISTIANA"

Al comenzar afirmábamos que se falsearía bastante la doctrina tomista sobre la "religión" si se la desconectase de la tensión entre razón y fe, dialéctica y dato revelado, filosofía y teología que se extiende internamente por toda ella y que constituye unos de sus principios positivos de inteligibilidad. Efectivamente, la encuesta que acabamos de hacer nos ha mostrado que los primeros esquemas medievales de esta doctrina se elaboran con repetidas citas y referencias al pensamiento de los filósofos antiguos y dentro de un ambiente de auténtico renacimiento filosófico en donde se leen y comentan de continuo los autores clásicos. Es más, las definiciones y las divisiones de éstos llegan a integrarse de tal modo en la redacción misma de los tratados que, lejos de ser meros adornos accesorios fácilmente desmontables, vienen a constituir una de las piezas esenciales del edificio doctrinal. El pensamiento pagano se funde con el cristiano al servicio de la Cristiandad.

Este propósito de integración espiritual que preside las empresas todas del movimiento renacentista del Medio Evo, en el caso concreto de la "religión" se traduce en un intento común por explicar y definir la esencia del Cristianismo mediante las fórmulas clásicas de la razón, bautizadas y renovadas interiormente por la tradición cristiana. Una vez más, el deseo general de una unidad política realizada al interior de una comunidad de pensamiento se manifiesta a propósito de esta doctrina concreta.

Mas, por muy interesante y loable que pudiera resultar este cometido, la empresa corría gravísimos riesgos. ¿Cómo las teorías pensadas por los filósofos para explicar la "religión" de los pueblos paganos y los cultos idolátricos podrían utilizarse para explicar y definir la "Religión Cristiana"? ¿No se exponían con ello incluso a *desnaturalizar* la "Religión revelada", y a *legitimar*, aunque solo indirectamente, la "religión" pagana?

He aquí la duda fundamental que se yergue amenazadora dentro del alma de estos primeros tratadistas de la "religión", mientras dividen, distinguen, y clasifican los diferentes aspectos del pensamiento clásico y del pensamiento cristiano. Por eso su doctrina quedará profundamente marcada por esta preocupación y en sus con-

clusiones será imposible separar, e incluso muchas veces discernir, lo que procede de la reflexión racional y lo que procede de la enseñanza cristiana.

Hasta aquí, la problemática general que el pensamiento filosófico medieval plantea a los grandes tratadistas de la "religión" del siglo XIII.

¿Qué otras aportaciones concretas recibieron de esa corriente renacentista?... Las agruparemos en tres apartados: unas se refieren al concepto mismo de "religión"; otras al "cuestionario" del tratado; y otras, finalmente, al contenido de la doctrina que se está elaborando.

1) *Doble concepto de "religión"*

Una de las diferencias entre los escritos de la escuela abelardoporretana y los comentarios exegéticos de la escuela de San Víctor —incluida la "Glossa Ordinaria"— es la distinción que en aquéllos se hace entre "opiniones de los filósofos" y "opiniones de los autores cristianos", y entre "religión natural" y "religión cristiana" o incluso en un plano más general entre virtudes "pólicas" y virtudes "católicas o teológicas" (319).

Dentro del cuadro concreto de la problemática que preocupaba a estos hombres, esta distinción formulada de una manera diversa según los distintos autores, quiere expresar sencillamente los dos niveles fundamentales sobre los que se realiza la "religión" del hombre. Una es la "religión" que nace del interior del alma, de su conciencia de religión ontológica, psicológica y moral, de su sentimiento de finitud y de limitación constitucional. Otra es la "religión" que viene del exterior, propuesta desde fuera, organizada y reglamentada por Dios o según los dictámenes de la voluntad de Dios.

En los autores clásicos encontraron ya los medievales algo que se asemejaba a esto. Una era la "religión" del pueblo y de los filósofos: simple expresión o manifestación de sus creencias y sentimientos internos. Otra era la "religión" ordenada por el Estado, por las ciudades, o simplemente por los sacerdotes, e incluso por los poetas.

(319) Véase nuestro estudio "La "religión" en la concepción medieval del mensaje revelado".

Desde el punto de vista de su contenido doctrinal, la distinción tenía mucha más importancia de lo que a primera vista puede parecer. La "religión", en el plano natural, es el hombre quien la crea y quien le da existencia y consistencia con sus ideas, sus creencias y sus sentimientos. En cambio, la "religión" en el plano —llamémosle— divino, son los dioses o sus representantes quienes la erigen y sostienen. De donde se sigue asimismo que en la "religión natural" es el hombre quien se acerca a Dios para entrar en relación y trato con El, mientras que en la "religión divina" es Dios quien se hace presente al hombre para que éste le encuentre.

Digamos, sin embargo, para terminar, que los escritores de la escuela abelardo-porratana sólo enuncian la distinción, no la desarrollan, ni la amplían. Pero la idea estaba lanzada, y para entender a los tratadistas del siglo XIII será necesario tenerla presente.

2) *Cuestionario sobre la "religión"*

Dentro de esta perspectiva filosófico-teológica, los autores de este período lanzan también al ruedo de las disputas escolares una serie de preguntas y de interrogantes que, juntamente con los lanzados por los exégetas, van a constituir la base del "cuestionario" de los grandes tratados sobre la "religión". Los temas principales que se plantean son los siguientes:

I. *Cuestiones de vocabulario*

- a) Significado de los distintos términos con que los filósofos designan la "religión" y equivalencia entre ellos.
- b) ¿Contenido de la fórmula "Religión Cristiana"?

II. *Cuestiones doctrinales*

- a) Definición esencial de la "religión" según la distinta terminología utilizada por los filósofos.
- b) Naturaleza de la "religión":
 - de la "religión" como institución: lugar de los ritos, de los preceptos y de la "doctrina", en general, dentro de una "religión".
 - de la "religión" como actividad del hombre:

- ¿es virtud?
- ¿virtud general o especial?
- oficios de la "religión" en la vida del hombre.
- ¿se identifica con la justicia? ¿es especie o parte de ella?
- relación entre la "religión" y las otras virtudes.
- relación especial entre fe y "religión", entre verdades de fe y "doctrina de la religión cristiana".

III. *Directrices para un tratado sobre la "religión"*

En orden al contenido doctrinal de este tratado, las principales afirmaciones que se desprenden de los documentos examinados son:

- a) La "religión" depende estrechamente de la opinión que se profesa acerca de los dioses.
- b) La "religión" solo puede existir sobre la base de una aceptación de la existencia de Dios y de su Providencia.
- c) Por consiguiente, toda "religión" posee un sistema doctrinal de pensamiento.
- d) La "religión" es un deber de justicia que los hombres individual y colectivamente deben satisfacer con Dios.
- e) La "religión" desarrolla un influjo positivo sobre toda la vida humana, tanto en el plano personal, como comunitario.
- f) El Cristianismo, en general, y la Iglesia Católica, en particular, se identifican con la "Religión Cristiana", llamada también por lo mismo "Religión Católica".

He aquí una serie de afirmaciones, datos, conclusiones, más o menos explícitas en las obras más representativas del pensamiento dialéctico de esta época y que, diseminadas como están, completan sin embargo el cuadro ambiental en donde van a situarse los tratados teológicos, propiamente tales, sobre la "religión" escritos en el siglo XIII. "En saint Thomas —podemos afirmar con el P. Chenu— l'inspiration évangélique anime une théologie équipée de sagesse antique" (320).

FR. ROBERTO ORTUÑO, O. P.
Instituto Pontificio de Teología
TORRENTE - VALENCIA

(320) *Introduction à l'étude de St. Thomas d'Aquin*, p. 40.