

THE PONTIFICAL  
ACADEMY OF  
ST. THOMAS AQUINAS

**Doctor  
Communis**

FASC. 1

# Dialogo sul bene

# Dialogue on Good



ATTI DELLA III SESSIONE PLENARIA  
21-23 Giugno 2002

*Proceedings of the III Plenary Session  
21-23 June 2002*



VATICAN CITY  
2003

DIALOGO SUL BENE  
DIALOGUE ON GOOD

*Indirizzo / Address*

PONTIFICIA ACADEMIA SANCTI THOMAE AQUINATIS  
CASINA PIO IV, 00120 CITTÀ DEL VATICANO

PONTIFICIA ACADEMIA SANCTI THOMAE AQUINATIS

FASC. I

---

# DOCTOR COMMUNIS

DIALOGO SUL BENE

DIALOGUE ON GOOD



Atti della III Sessione Plenaria, *21-23 giugno 2002*  
Proceedings of the III Plenary Session, *21-23 June 2002*

VATICAN CITY 2003

Le opinioni espresse con assoluta libertà durante la presentazione delle relazioni di questa Sessione Plenaria, sebbene pubblicate dall'Accademia, rappresentano soltanto i punti di vista dei partecipanti e non quelli dell'Accademia.

The opinions expressed with absolute freedom during the presentation of the papers of this Plenary Session, although published by the Academy, represent only the points of view of the participants and not those of the Academy.

ISBN 88-88353-04-6

© Copyright 2003

PONTIFICIA ACADEMIA SANCTI THOMAE AQUINATIS  
VATICAN CITY

## ADDRESS OF THE HOLY FATHER TO THE PARTICIPANTS IN THE III PLENARY SESSION OF THE PONTIFICAL ACADEMY OF ST. THOMAS AQUINAS

To the Participants in the Third Plenary Meeting of the Pontifical Academy of St. Thomas Aquinas.

1. Dear ordinary members of the Pontifical Academy of St. Thomas Aquinas, I am happy to send you this Message on the occasion of your plenary meeting. I cordially greet you, with a special greeting for Cardinal Paul Poupard, President of the Pontifical Council for Culture, who presides over the activities of the Pontifical Academies, and with a greeting for the President and Secretary of your own illustrious Academy. I also want to remember the late Msgr. Antonio Piolanti, your Academy's former President who for many years rendered valuable service to the Church.

With your renewed statutes and honoured by the presence of scholars of international repute, your distinguished Association continues to devote itself fruitfully to the study of the work of St. Thomas Aquinas, whom the Church has always insisted on "proposing ... as a master of thought and a model of the right way to do theology" (*Fides et ratio*, no. 43). At this plenary assembly you have been reflecting on the theme: *Dialogue on Good*, looking at it from the transcendental perspective that closely examines the relationship of the good with being, and for that reason also with God.

2. Continue on this path, beloved and esteemed researchers. Today, alongside the marvellous scientific discoveries and amazing technological breakthroughs, shadows and gaps still darken the horizon of culture and research. We are witnessing some major oversights: forgetfulness of God and of being, forgetfulness of the soul and of human dignity. This generates situations of anxiety to which we must give responses that are full of truth and hope. St. Thomas exclaimed with regard to the pagan thinkers who, deprived of the superior light of revelation, were unable to find solutions to

the basic problems of the human being: "*Quantam angustiam patiebantur hinc et inde illa praeclara ingenia!*" (What great limitations did such outstanding geniuses suffer now and then!) (ScG, III, 48, no. 2261).

It is necessary first of all to return to metaphysics. In the Encyclical *Fides et ratio*, among the present requisites and tasks of philosophy, I pointed out "the need for a philosophy of genuinely metaphysical range, capable, that is, of transcending empirical data in order to attain something absolute, ultimate and foundational in its search for truth" (no. 83). The discourse on the good requires a metaphysical reflection. Truth has its foundation in being and the good has being as its substance. Between being, truth and goodness, Thomas discovered a real and deep circularity.

3. Through the understanding of the good, we can find the solution to the mystery of evil. Thomas dedicated his entire work to reflection on God, and it is in this context that he develops the sixteen questions on evil (*De Malo*). Following Augustine, he asks himself: "*Unde malum, unde hoc monstrum?*" (Where does evil come from, where does this monster come from?) In the famous article of his *Summa Theologiae* on the five ways by which the human intelligence reaches the existence of God, Thomas recognizes as the great obstacle to arriving at the conclusion, the reality of evil in the world (cf. q. I, 2, ob. 3).

Many of our contemporaries ask: If God exists, why does he permit evil? It is necessary to help them understand that evil is the deprivation of the good that should be present, and that sin is man's turning away from God, the source of all good.

An anthropological problem that is so central to contemporary culture can only find a solution in the light of what we might call "meta-anthropology". Hence it is the understanding of the human being as a conscious, free being, *homo viator*, who at the same is and becomes. In the human being great diversities are reconciled: the one and the many, body and soul, male and female, the person and the family, the individual and society, nature and history.

4. As well as being an outstanding philosopher and theologian, St. Thomas was a master of humanity. In 1980 I defined him as *Doctor humanitatis*, on account of his characteristic understanding of the human person with his rationality and his condition of free being. In Paris, while commenting on Peter Lombard's work, *The Book of Sentences*, he discovered the role played by practical reason in man's being and becoming. While speculative reason is ordered to knowing the truth, practical reason is ordered to doing, to directing human activity.

The human person, who has received from God the gift of his existence, has the task of living it in a way that is in accord with the truth thus discovering its genuine meaning (cf. *Fides et ratio*, no. 81). In this quest the moral question constantly emerges, formulated in the Gospel with the question: “*Teacher what good must I do?*” (Mt 19, 16). The culture of our time talks so much about the human being and knows a great deal about him, but often gives the impression of ignoring what he is. Indeed, the human person fully understands himself only in the light of God. He is the “*imago Dei*” created by love in the image of God, with whom he is destined to live in communion for eternity.

The Second Vatican Council teaches that the mystery of man finds its solution only in the light of the mystery of Christ (cf. *Gaudium et spes*, no. 22). Following this train of thought, in the Encyclical *Redemptor hominis*, I wanted to repeat that the human person is the primary and principal way that the Church must travel (cf. no. 14). As they face the tragedy of atheistic humanism, believers have the mission of proclaiming and bearing witness to the true humanism that is manifested in Christ. Only in Christ can the human person be perfectly fulfilled.

5. Distinguished members of the Pontifical Academy of St. Thomas, may the power of the Spirit guide your work and make your research effective.

As I invoke the constant protection of Mary, *Seat of Wisdom*, and of St. Thomas Aquinas upon each of you and upon your Academy, I cordially bless you all.

From the Vatican, 21 June 2002.



PROGRAMMA DELLA III SESSIONE PLENARIA DELLA  
PONTIFICIA ACCADEMIA DI SAN TOMMASO D'AQUINO

*Programme of the III Plenary Session  
of the Pontifical Academy of Saint Thomas Aquinas*

21-23 giugno 2002 / 21-23 June 2002

Dialogo sul bene / *Dialogue on Good*

*Venerdì 21 giugno – Friday, 21 June*

16.00-16.15 Saluto del Segretario P. B. Ardura a nome del Presidente del Pontificio Consiglio della Cultura, Cardinale Paul Poupard.  
*Greeting by the Secretary P. B. Ardura on behalf of the President of the Pontifical Council for Culture, Cardinal Paul Poupard.*

16.15-16.45 Relazione del Segretario Prelato dell'Accademia, S.E.R. Mons. Marcelo Sánchez Sorondo sulle attività del 2001-2002.  
*Report by the Secretary-Prelate, H.E. Msgr. Marcelo Sánchez Sorondo, on the Activity of the Academy 2001-2002.*

16.45-17.15 Coffee Break.

Dialogo I - Moderatore: Prof. Romanus Cessario (Boston)  
*Dialogue I - Chairman: Prof. Romanus Cessario (Boston)*

17.15 Introduzione del moderatore su struttura e metodo della sessione.  
*Introduction by the Chairman on the Structure and Method of the Session.*

- 17.20-17.50 Conferenza: “La trascendentalità del Bene, il suo contesto storico e la sua importanza filosofica”, Prof. Jan Aertsen (Thomas Institut, Köln).  
*Conference: ‘The Transcendentality of the Good, Its Historical Context and Philosophical Significance’ – Prof. Jan Aertsen (Thomas Institut, Cologne).*
- 17.50-18.00 Commenti: “Sul bene nella filosofia antica”, Prof. Horst Seidl (Univ. Lateranense, Roma) e “Il bene nella filosofia analitica e nell’ermeneutica”, Prof. Enrico Berti (Univ. di Padova).  
*Comments: ‘Good in Ancient Philosophy’ – Prof. Horst Seidl (Lateran University, Rome) and ‘Good in Analytical Philosophy and Hermeneutics’ – Prof. Enrico Berti (Univ. of Padua).*
- 18.00-19.15 Discussioni. *Discussions.*

*Sabato 22 giugno – Saturday, 22 June*

Dialogo II - Moderatore: Prof. Leo Elders (Roermond, Olanda)  
*Dialogue II - Chairman: Prof. Leo Elders (Roermond, Holland)*

- 9.30-10.00 Conferenza: “Il paradosso del male”, Prof. Ralph McInerny (Univ. of Notre Dame) e “Tommaso, la filosofia contemporanea e il problema del male”, Prof. Angelo Campodonico (Univ. di Genova).  
*Conference: ‘The Paradox of Evil’ – Prof. Ralph McInerny (Univ. of Notre Dame) and ‘Thomas, Contemporary Philosophy and the Problem of Evil’ – Prof. Angelo Campodonico (Univ. of Genoa).*
- 10.00-10.20 Commenti: “Il peccato e la sua radice”, Prof. Domingo Basso (Univ. Cattolica Argentina, B. Aires) e “Il male e la libertà (*De malo*, q. 6<sup>a</sup>)”, Prof. Lluís Clavell (Univ. S. Croce, Roma).  
*Comments: ‘Sin and Its Root’ – Prof. Domingo Basso (The Catholic University of Argentina, Buenos Aires) and ‘Evil and Freedom, (De malo, q. 6<sup>a</sup>)’ – Prof. Lluís Clavell (Univ. of the Holy Cross, Rome).*

10.20-11.00 Discussioni. *Discussions.*

11.00-11.30 Coffee Break.

11.30-12.15 Discussioni. *Discussions.*

12.15 Pausa pranzo. *Lunch.*

Dialogo III - Moderatore: Prof. Inos Biffi (Fac. Teol. Nord Italia, Milano)  
*Dialogue III - Chairman: Prof. Inos Biffi (Theol. Fac. of Northern Italy, Milan)*

16.00-16.30 Conferenza: “Il bene morale come perfezione della persona”, Prof. Battista Mondin (Univ. Urbaniana, Roma).  
*Conference: ‘Moral Good as Perfection of the Person’ – Prof. Battista Mondin (Urbanian University, Rome).*

16.30-16.50 Commenti: “La funzione delle virtù nella crescita personale”, Prof. G.M.M. Cottier (Teologo della Casa Pontificia) e “L’amicizia e la pienezza della persona”, Prof.ssa Edda Ducci (3<sup>a</sup> Università di Roma e LUMSA).  
*Comments: ‘The Role of Virtue in Personal Growth’ – Prof. G.M.M. Cottier (Theologian to the Pontifical Household) and ‘Friendship and the Fullness of the Person’ – Prof. Edda Ducci (Third Univ. of Rome and LUMSA).*

16.50-17.50 Discussioni. *Discussions.*

17.50-18.10 Coffee Break.

Dialogo IV - Moderatore: Prof. Georges M.M. Cottier (Teologo della Casa Pontificia)  
*Dialogue IV - Chairman: Prof. Prof. Georges M.M. Cottier (Theologian to the Pontifical Household)*

18.10-18.40 Conferenza: “Verso un umanesimo nella politica”, Prof. Alejandro Llano (Univ. di Navarra, Spagna).  
*Conference: ‘Towards a Humanism in Politics’ – Prof. Alejandro Llano (Univ. of Navarre, Spain).*

- 
- 19.00-20.00 Discussioni. *Discussions.*
- 20.00 Fine del dialogo e cena. *End of the Dialogue and Dinner.*

*Domenica 23 giugno – Sunday, 23 June*

Dialogo V - Moderatore: Prof. Pedro Rodríguez (Fac. Teol., Pamplona)  
*Dialogue V - Chairman: Prof. Pedro Rodríguez (Theol. Fac., Pamplona)*

- 9.30-10.00 Conferenza: “Cristo come bene dell’uomo”, Prof. Inos Biffi (Fac. Tel., Milano) e “La grazia derivata da Cristo e le aspirazioni umane”, Prof. J.A. Riestra.  
*Conference: ‘Christ as the Good of Man’ – Prof. Inos Biffi (Theol. Fac., Milan) and ‘Grace Derived from Christ and Human Aspirations’ – Prof. J.A. Riestra.*
- 10.00-10.20 Commenti: “L’incontro dell’uomo con Cristo nei sacramenti”, Prof. Giuseppe Perini (Collegio Alberoni, Piacenza).  
*Comments: ‘Man’s Encounter with Christ in the Sacraments’ – Prof. Giuseppe Perini (Collegio Alberoni, Piacenza).*
- 10.20-11.20 Discussioni. *Discussions.*
- 11.20-11.40 Coffee Break.
- 11.40-13.00 Temi relativi all’Accademia.  
*Questions Relating to the Academy.*
- 13.00 Fine dei lavori e pranzo alla Casina Pio IV.  
*End of the Proceedings and Lunch at the Casina Pio IV.*

## LISTA PARTECIPANTI/LIST OF PARTICIPANTS

Prof. Jan A. AERTSEN  
Universität zu Köln  
Thomas-Institut  
Universitätsstraße 22  
50923 Köln  
(Germany)

Prof. Domingo F. BASSO, O.P.  
Convento Santo Domingo  
Defensa 422  
1065 Buenos Aires  
(Argentina)

Prof. Enrico BERTI  
Università degli Studi di Padova  
Dipartimento di Filosofia  
Piazza Capitaniato 3  
35139 Padova  
(Italy)

Prof. Mons. Inos BIFFI  
Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale  
Piazza Paolo VI 6  
20121 Milano  
(Italy)

- 
- Prof. Angelo CAMPODONICO  
Università di Genova  
Dipartimento di Filosofia  
Via Balbi 4  
16126 Genova  
(Italy)
- Prof. Romanus CESSARIO, O.P.  
St. John's Seminary  
127 Lake Street  
Brighton, MA 02135  
(U.S.A.)
- Prof. Lluís CLAVELL  
Pontificia Università della Santa Croce  
Piazza di S. Apollinare 49  
00186 Roma  
(Italy)
- Prof. Georges M.M. COTTIER, O.P.  
Palazzo Apostolico  
00120 Città del Vaticano
- Prof. Bertrand DE MARGERIE, S.J.  
42 rue de Grenelle  
75343 Paris Cedex 07  
(France)
- Prof. Edda DUCCI  
Libera Università Maria SS. Assunta  
Piazza delle Vaschette  
00193 Roma  
(Italy)

Prof. Leo J. ELDERS, S.V.D.  
Groot Seminarie "Rolduc" Instituut voor filosofie  
Heyendahliaan 82  
6464 EP Kerkrade  
(The Netherlands)

Prof. Luz GARCÍA ALONSO  
Centro Universitario de la Ciudad de Mexico  
Tula # 66, Col. Condesa  
06140 Mexico, D.F.  
(Mexico)

Prof. Edward KACZYŃSKI, O.P.  
Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino  
Largo Angelicum 1  
00184 Roma  
(Italy)

Prof. Alejandro LLANO  
Universidad de Navarra, Departamento de Filosofía  
Facultad de Filosofía y Letras  
Campus Universitario  
31080 Pamplona  
(Spain)

Prof. Abelardo LOBATO, O.P.  
Pontificia Accademia di San Tommaso d'Aquino  
Casina Pio IV  
00120 Città del Vaticano

Prof. Ralph M. MCINERNEY  
University of Notre Dame  
Jacques Maritain Center  
714 Hesburgh Library  
Notre Dame, IN 46556  
(U.S.A.)

Prof. Battista MONDIN, S.X.

Pontificia Università Urbaniana  
Via Urbano VIII 16  
00165 Roma  
(Italy)

Prof. Mario PANGALLO

Pontificia Università Gregoriana  
Facoltà di Filosofia  
Piazza della Pilotta 4  
00187 Roma  
(Italy)

Prof. Giuseppe PERINI, C.M.

Collegio Alberoni  
Via Emilia Parmense 77  
29100 Piacenza  
(Italy)

Rev. Bernard ARDURA

Segretario  
Pontificio Consiglio della Cultura  
00120 Città del Vaticano

Prof. José Riestra

Via San Girolamo della Carità 64  
00186 Roma  
(Italy)

Prof. Pedro RODRÍGUEZ

Universidad de Navarra  
Facultad de Teología  
31080 Pamplona  
(Spain)



S.E. Prof. Marcelo SÁNCHEZ SORONDO  
Pontificia Accademia di San Tommaso d'Aquino  
Casina Pio IV  
00120 Città del Vaticano

Prof. Horst SEIDL  
Pontificia Università Lateranense  
Facoltà di Filosofia  
Piazza San Giovanni in Laterano 4  
00120 Città del Vaticano

Prof. Quintín TURIEL GARCÍA, O.P.  
Convento San Pedro Martir  
Apartado 61.150  
28080 Madrid  
(Spain)

Prof. Robert WIELOCKX  
Pontificia Università della Santa Croce  
Facoltà di Teologia  
Piazza di S. Apollinare 49  
00186 Roma  
(Italy)

Prof. Zofia ZDYBICKA  
The Catholic University of Lublin  
Faculty of Philosophy  
14 Aleje Racławickie  
20-950 Lublin  
(Poland)

Prof. Albert J. ZIMMERMANN  
Universität zu Köln Thomas-Institut  
Albertus-Magnus-Platz  
50923 Köln  
(Germany)

## INDIRIZZO DI SALUTO

BERNARD ARDURA

Reverendissimo Presidente,  
Eccellenza Reverendissima,  
Illustri Accademici,

sono lieto, ed onorato, di partecipare a questa III Sessione Plenaria della Pontificia Accademia di San Tommaso d'Aquino, avente come tema "Dialogo sul Bene".

Rivolgo a nome di Sua Eminenza il Cardinal Paul Poupard, Presidente del Pontificio Consiglio della Cultura, impossibilitato a partecipare a quest'incontro, e mio personale, il più cordiale saluto a tutti voi e l'augurio di un proficuo impegno culturale a servizio di tutta la Chiesa. L'attività di questa Accademia Pontificia è, infatti, al servizio della Chiesa e mira ad offrire a tutta la Chiesa riflessioni e suggerimenti per discernere i fenomeni culturali, teologici e filosofici del nostro tempo, facendo in particolare riferimento all'insegnamento di San Tommaso d'Aquino, il cui pensiero è sempre vivo nella Tradizione della Chiesa, come ci ricorda la *Fides et ratio*.

Consentitemi di rivolgere un particolare ringraziamento al Presidente, il Rev.mo P. Abelardo Lobato, e al Prelato Segretario, S.E. Rev.ma Mons. Marcelo Sánchez Sorondo, che con il loro generoso impegno hanno ridato impulso alle attività dell'Accademia, inserendola più efficacemente nel contesto culturale odierno come protagonista e artefice di una autentica ed attuale riproposizione del pensiero di San Tommaso.

Quest'anno il tema della Sessione Plenaria è quanto mai interessante ed attuale, e mentre per un verso ci rimanda, appunto, alla dottrina del grande teologo e filosofo, patrono di questa Accademia, dall'altro vuole rispondere alle esigenze attuali della Chiesa e della cultura del nostro tempo, in cui si fanno sempre più pressanti gli interrogativi sul bene, e sul suo discernimento nei tanti, ambigui e contraddittori fenomeni dei nostri giorni.

Tale Sessione, poi, segue molto opportunamente quella dedicata al “Dibattito contemporaneo sulla Verità”, tenutasi a giugno dello scorso anno, ed i cui Atti sono appena stati pubblicati, in una bella veste editoriale, nella Rivista dell’Accademia “*Doctor Communis*”.

Verità e bene, come sappiamo, si richiamano a vicenda e non possono essere scissi nella ricerca umana, sono due poli complementari della riflessione cristiana, come ci ha ricordato Giovanni Paolo II nella Enciclica *Veritatis splendor*, del 1993. Il numero 62 del Documento, ad esempio, viene introdotto dal titolo: “Cercare la verità ed il bene”. In esso leggiamo: “Certamente, per avere una ‘buona coscienza’ (1 *Tim* 1, 5), l’uomo deve cercare la verità e deve giudicare secondo questa stessa verità” (n. 62).

Ma già all’inizio dell’Enciclica, il Santo Padre affermava: “Nella profondità del cuore (dell’uomo) permane sempre la nostalgia della verità assoluta e la sete di giungere alla pienezza della sua conoscenza. Ne è prova eloquente l’inesausta ricerca dell’uomo in ogni campo e in ogni settore. Lo prova ancor più la sua ricerca sul senso della vita” (n. 1), chiedendosi subito dopo: “Ogni uomo non può sfuggire alle domande fondamentali: Che cosa devo fare? Come discernere il bene dal male? La risposta è possibile solo grazie allo splendore della verità che rifulge nell’intimo dello spirito umano... la luce del volto di Dio splende in tutta la sua bellezza sul volto di Gesù Cristo” (n. 2). Sembra quasi un’anticipazione del tema del volto di Cristo da contemplare e amare, contenuto nella *Novo Millennio Ineunte*, e da cui ripartire per un nuovo cammino di evangelizzazione e di dialogo con le culture.

Giovanni Paolo II è tornato più volte sulla tematica del bene, del “*bonum*”, anche in contesti apparentemente estranei e lontani dalla stessa tematica come, ad esempio, nella *Lettera agli Artisti*, del 1999. In essa, trattando della bellezza, ricorda lo stretto nesso che la collega al bene: “Nel rilevare che quanto aveva creato era cosa *buona*, Dio vide che era cosa *bella*. Il rapporto tra *buono* e *bello* suscita riflessioni stimolanti. La bellezza è, in un certo senso, *l’espressione visibile del bene*, come il bene è *la condizione metafisica della bellezza*” (n. 3).

Il dibattito sul Bene si è fatto, poi, sempre più attuale e necessario, anche per le mutate condizioni culturali e sociali del nostro tempo e per le scelte problematiche operate in vari campi dell’agire umano, in cui nuove tecnologie e nuovi bisogni spingono a “scavalcare” o eludere del tutto la domanda sul bene di quella particolare azione o di quel dato comportamento. Ci si trova, insomma, dinanzi a fenomeni quanto mai preoccupanti e che interpellano profondamente la coscienza di tutti gli uomini, ma soprattutto la coscienza e l’intelligenza dei cristiani, chiamati a riproporre chiaramente, e coraggiosamente, i criteri di discernimento tra bene e male.

Lo stesso Giovanni Paolo II, parlando ai partecipanti al III Forum Internazionale della Fondazione Alcide De Gasperi, tenutosi lo scorso febbraio sul tema dell'unità europea, ha lanciato un chiaro monito a tutta la Chiesa, ed in particolare a quella dell'Europa, perché il continente europeo ritrovi la capacità e la chiarezza nella scelta del bene: "Il 'vecchio' continente – Egli afferma – ha bisogno di Gesù Cristo per non smarrire la sua anima e per non perdere ciò che l'ha reso grande nel passato e ancora oggi lo impone all'ammirazione degli altri popoli. È infatti in virtù del messaggio cristiano che si sono affermati nelle coscienze i grandi valori umani della dignità e dell'invulnerabilità della persona, della libertà di coscienza, della dignità del lavoro e del lavoratore, del diritto di ciascuno a una vita dignitosa e sicura e quindi alla partecipazione ai beni della terra, destinati da Dio al godimento di tutti gli uomini.

Indubbiamente all'affermazione di questi valori – prosegue il Pontefice – hanno contribuito anche altre forze al di fuori della Chiesa, e talora gli stessi cattolici, frenati da situazioni storiche negative, sono stati lenti nel riconoscere valori che erano cristiani, anche se recisi, purtroppo, dalle loro radici religiose. Questi valori la Chiesa li ripropone oggi con rinnovato vigore all'Europa, che rischia di cadere nel relativismo ideologico e di cedere al nichilismo morale, dichiarando talora bene quello che è male e male quello che è bene. Il mio auspicio è che l'Unione Europea sappia attingere nuova linfa al patrimonio cristiano che le è proprio, offrendo risposte adeguate ai nuovi quesiti che si propongono soprattutto in campo etico" (*L'Osservatore Romano*, 24 febbraio 2002).

Il dibattito o, meglio, il "Dialogo sul Bene", che non tralascia affatto l'altra faccia della medaglia, il male, è, perciò, veramente urgente e necessario, scaturisce dalla riflessione sulla verità e si pone come ovvia conseguenza di una vera, autentica contemplazione del volto di Cristo, Via Verità e Vita.

Il programma di questa Sessione Plenaria, davvero interessante sia per gli aspetti che verranno approfonditi sia per le illustri personalità che interverranno, offre anche non pochi spazi per il dialogo ed il dibattito tra i partecipanti, favorendo così ulteriori approfondimenti, come pure colloca la problematica in vari ambiti e dimensioni dell'esistenza, consentendo di contestualizzare la riflessione e precizarla ulteriormente.

Pertanto mi congratulo vivamente con tutti voi per l'opportuna e saggia scelta di questa tematica per la vostra III Sessione Plenaria, ed auguro un fecondo e proficuo lavoro di riflessione e approfondimento, perché poi tutta la Chiesa possa beneficiare del vostro dialogo per proporre la Verità ed il Bene a tutti gli uomini di buona volontà.

# RELAZIONE SULL'ATTIVITÀ DELLA PONTIFICIA ACCADEMIA DI SAN TOMMASO D'AQUINO

ANNO ACCADEMICO 2001-2002

L'attività della Pontificia Accademia di San Tommaso d'Aquino, come per la maggior parte delle Accademie dell'Europa Occidentale, è invece che di specifica ricerca, più di discussione e di approfondimento. Si tratta infatti di rivisitare la dottrina di San Tommaso in se stessa e anche alla luce dei problemi contemporanei.

Dunque, a seguito del *Motu Proprio* di S.S. Giovanni Paolo II *Inter Munera Academicarum* del 28 gennaio 1999, la Pontificia Accademia di San Tommaso d'Aquino riunisce i suoi cinquanta membri ordinari ogni anno a giugno in Assemblea Plenaria, per discutere i temi proposti dal corpo accademico stesso e vagliati dai Consiglieri nelle riunioni di Consiglio. Nel rinnovamento dell'Accademia si è proceduto alla nomina di questi nuovi membri con il doppio criterio dell'eccellenza scientifica e della rappresentazione delle più importanti aree geografiche. Ogni anno vengono inoltre programmate tre Riunioni di Consiglio, non solo per l'indicata direzione dell'Accademia, ma anche per discutere l'ammissione e la selezione di nuovi candidati a soci ordinari, onorari, corrispondenti e benefattori. In quest'anno accademico sono stati anche nominati dal Consiglio, nel novembre 2001, 46 nuovi accademici corrispondenti, mentre il Prof. S.-T. Bonino ha rinunciato alla carica di consigliere per eccessivo carico di lavoro. Per cui nel Consiglio di giugno è stato nominato come consigliere il Prof. Aertsen, direttore del Thomas-Institut dell'Università di Köln.

La prima Sessione Plenaria (23-25 giugno 2000) ha trattato il tema della relazione fra la recente Enciclica *Fides et ratio* e San Tommaso d'Aquino. La pubblicazione degli Atti di tale incontro contiene i seguenti testi: A. Lobato, *La nuova fase. Anno 2000*; B. Mondin, *Memoria storica dell'Accademia*; E. Forment, *Aeterni Patris y Fides et ratio*; Z. Zdybicka, *San Tommaso nella Fides et ratio*; I. Biffi, *Essere tomisti oggi?*; L.J. Elders, *Il dialogo in San*

*Tommaso*; A. Krąpiec, *Towards an Integral Anthropology*. Nell'importante discussione che è anche raccolta in tale volume sono intervenuti i seguenti Accademici: A. Llano, M. Beuchot, G.E. Ponferrada, L. Clavell, E. Kaczyński, I. Biffi, A. Lobato, G.M.M. Cottier, B. Mondin, L.J. Elders, E. Forment, G. Ly Chen Ying, L. Dewan, E. Ducci, G. Perini, A. Zimmermann, S.T. Bonino, R. Cessario, P. Rodríguez, H. Seidl, S. Biolo, M. Sánchez Sorondo, P. Rodríguez. Cfr. *Fides et ratio e San Tommaso*, in *Doctor Communis I*, Atti della I Sessione Plenaria di giugno 2000, Città del Vaticano 2002.

La seconda Sessione Plenaria (22-24 giugno 2001) invece ha affrontato "Il dibattito contemporaneo sulla Verità". La pubblicazione degli Atti contiene i seguenti testi: A. Lobato, *Tomás de Aquino Modelo de Quienes Buscan la Verdad*; L. Clavell, *Verità e Libertà*; J. Aertsen, *Truth in Thomas Aquinas*; G. Cottier, L. García Alonso, F. Moreno, *Vérité et Démocratie*; J. P. Dougherty, *When the Truth is not Prized*; R. Cessario, *Duplex Ordo Cognitionis*; E. Ducci, *La Verità Morale*; E. Kaczyński, "Verità sul Bene" nella Morale. Il Card. K. Wojtyła e Giovanni Paolo II; L. Dewan, *A Note on Metaphysics and Truth*; H. Seidl, *Metaphysics and Truth*; E. Berti, *Osservazioni a Proposito di Verità e Metafisica*; E. Forment, *Verdad y Metafisica*; M. Artigas, *Truth and Experimental Science*; M. Sánchez Sorondo, *Science and Truth*; L.J. Elders, *La Verità delle Religioni Non-Cristiane*; G.E. Ponferrada, G.B. Mondin, *Verità e Religioni*; R. Wielockx, *Ego Sum Veritas*; P. Rodríguez, I. Biffi, *Io sono la Verità*. La discussione è stata anche pubblicata nel volume con gli interventi dei seguenti Accademici: G.E. Ponferrada, A. Lobato, F. Moreno, J. Aertsen, E. Berti, E. Kaczyński, H. Seidl, I. Biffi, L. Dewan, G.B. Mondin, L.J. Elders, G.M.M. Cottier, A. Livi, L. Clavell, G. Perini, S. Biolo, A. Campodonico, P. Rodríguez, R. Cessario, E. Ducci, G. Pöltner, M. Artigas, M. Sánchez Sorondo, R. Wielockx. Cfr. *Il Dibattito Contemporaneo sulla Verità*, in *Doctor Communis II*, Atti della II Sessione Plenaria del 22-24 giugno 2001, Città del Vaticano 2002.

La terza Assemblea Plenaria si è riunita dal 21 al 23 giugno 2002 per discutere sul tema "Dialogo sul Bene". L'incontro si è articolato secondo il seguente programma: Cardinal P. Poupard, *Saluto del Presidente del Pontificio Consiglio della Cultura*; A. Lobato, *Introduzione*, M. Sánchez Sorondo, *Relazione sull'attività del 2001-2002*; J. Aertsen, *La trascendentalità del Bene, il suo contesto storico e la sua importanza filosofica*; H. Seidl, *Sul bene nella filosofia antica*; E. Berti, *Il bene nella filosofia analitica e nell'ermeneutica*; A. Campodonico, *Tommaso, la filosofia contemporanea e il*

*problema del male*; R. McInerny, *Il paradosso del male*; D. Basso, *Il peccato e la sua radice*; L. Clavell, *Il male e la libertà* (*De malo*, q. 6); B. Mondin, *Il bene morale come perfezione della persona*; G.M.M. Cottier, *La funzione delle virtù nella crescita personale*; E. Ducci, *L'amicizia e la pienezza della persona*; A. Llano, *Verso un umanesimo nella politica*; I. Biffi, *Cristo come bene dell'uomo*; J.A. Riestra, *La grazia derivata da Cristo e le aspirazioni umane*; G. Perini, *L'incontro dell'uomo con Cristo nei sacramenti*. Si prevede poi da parte degli Accademici un'approfondita discussione, con commentari e nuovi contributi, sulle relazioni menzionate.

Naturalmente il tema del bene è uno degli aspetti culturali che devono essere ripensati in continuità e da ogni generazione, perché tale tema va al di là e al di sopra delle circostanze del tempo e dello spazio, essendo quasi come stella nel cielo per l'orientamento dei nostri passi verso il bene assoluto, che coincide con il fine. San Tommaso lo ha capito fin dall'inizio della sua riflessione e ci ha tramandato un sentiero aperto e luminoso che bisogna rileggere, riappropriarsi e riscrivere. Il bene in quanto oggetto della volontà allo stesso tempo è il fine desiderato e il principio di ogni agente. La prossima Sessione Plenaria "Dialogo sul bene" quindi terrà conto delle diverse prospettive e dimensioni del bene tracciate da San Tommaso, che il pensatore cristiano e discepolo di San Tommaso non può ignorare, perché hanno una potenzialità di significato non attuata, piena di indicazioni per il nostro tempo. Bisogna partire dalla prospettiva trascendentale cui San Tommaso ci porta, che scruta il rapporto del bene con l'essere e con la verità, e perciò anche con Dio, e allo stesso tempo cercare di penetrare il suo contrario, il mistero del male, del peccato, e della libertà e responsabilità umana. La riflessione perciò non può non porsi nella linea delle dimensioni antropologiche del bene morale esaminate da Giovanni Paolo II con speciale attenzione nella sua felice Enciclica *Veritatis splendor* del 1993.

Oltre quest'importante dialogo sul bene, alla luce di San Tommaso e del recente Magistero di Giovanni Paolo II, si può ricordare che la Pontificia Accademia di San Tommaso porta avanti il progetto di celebrare nel settembre del 2003 un Congresso internazionale, in conformità con gli Statuti e con la tradizione dell'Accademia, sul tema *L'umanesimo cristiano nel III Millennio. La prospettiva di San Tommaso*. Dal 1925 l'Accademia si è impegnata nella celebrazione dei Congressi internazionali sui temi tomisti e di attualità per approfondire e diffondere il pensiero dell'Aquinate nella vita della Chiesa e della società. Nella seconda metà del secolo XX era in vigore l'idea di celebrarlo ogni decade. L'ultimo è stato realizzato nel settembre del 1990. Con motivo del Giubileo, nell'anno 2000 era così elevato il nume-

ro dei Congressi che l'Accademia ritenne opportuno posticiparlo al 2003, perché potesse avere quella risonanza che si era prefissata. La novità pratica del prossimo Congresso è quindi di essere organizzato insieme con la Società Internazionale Tommaso d'Aquino (SITA). Sarà così il decimo Congresso dell'Accademia di San Tommaso e il quinto della SITA.

Ulteriormente, l'Accademia ha deciso di pubblicare oltre al numero annuale di *Doctor Communis* dedicato alla pubblicazione degli Atti, un altro numero della stessa pubblicazione in forma di rivista con articoli, note, commenti e recensioni. Il primo numero di questa serie comprende i seguenti articoli: Card. P. Poupard, *Fede e Scienza in dialogo per un nuovo Umanesimo*; A. Lobato, *L'umanesimo cristiano alla ricerca del volto umano della globalizzazione*; von D. Berger, *Aspekte der mystischen theologie im Thomismus*; M. Beuchot, *El humanismo cristiano como humanismo analogico*; L. Dewan, *Which Esse Gives the Answer to the Question: "is it?" for St. Thomas*; M. Sánchez Sorondo, *Per una visione tomista dell'economia*; M. Schooyans, *Implicaciones políticas de la antropología tomista*. Inoltre il numero è arricchito dalle seguenti recensioni: *Tomás de Aquino, El ente y la esencia, traducción, estudio preliminar y notas de E. Forment*, Pamplona, EUNSA, 2002, pp. 296 (E. Martínez); Abelardo Lobato et al., *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy, vol. II: El hombre y el misterio de Dios*, Valencia, EDICEP, 2001, pp. 632 (E. Forment); AA.VV., *Globalization Ethical and Institutional Concerns*, a cura della Pontificia Accademia delle Scienze Sociali, Vatican City 2001, pp. 408 (G. Galassi). Cfr. *Doctor Communis* III, Città del Vaticano 2002, pp. 180.

La Pontificia Accademia di San Tommaso in questo modo non solo ha rielaborato gli Statuti, ci ha offerto il suo primo *Year Book* con il curriculum dei suoi illustri membri e i nuovi Statuti (*Year Book 2001*, Vatican City 2002), ha celebrato regolarmente le sue sessioni, ma ha fatto anche rinascere la Rivista *Doctor Communis* (tradizionale autorevole organo dell'Accademia) la cui pubblicazione, per motivi di diversa natura, era stata sospesa da non poco tempo.

✉ Marcelo Sánchez Sorondo



# THE TRANSCENDENTALITY OF THE GOOD ITS HISTORICAL CONTEXT AND PHILOSOPHICAL SIGNIFICANCE

JAN A. AERTSEN

The thesis of the transcendental character of the good means that “good” is a common property of things. “All that is, insofar as it is, is good” (*S.c.G.* III,7). Being and good are convertible. In my contribution I will consider the historical context of this thesis and its philosophical significance.

(1) The doctrine of the transcendentals was developed in the first quarter of the thirteenth century. It is noteworthy that its origin was closely connected with the notion of the “good”. The first account of a doctrine of the transcendentals is to be found in the eleven introductory questions of the *Summa de bono*, written by Philip the Chancellor about the year 1225.<sup>1</sup> This work, the first medieval *summa* that is centred on “the good”, offers a comprehensive metaphysics and theology of the good, as its division into three parts shows: *bonum naturae* (the ontological good), *bonum in genere* (the usual expression for the moral good in the thirteenth century) and *bonum gratiae* (the supernatural good).<sup>2</sup> Why is just the good central in the genesis of the doctrine?

Illuminative in this respect is the prologue of the *Summa*, in which Philip explains his intention by meditating on a text of Scripture, *Job* 28:1,

<sup>1</sup> For the beginning of the doctrine of the transcendentals in Philip the Chancellor, see H. Pouillon, “Le premier traité des propriétés transcendentes. La ‘Summa de bono’ du Chancelier Philippe”, in: *Revue néoscholastique de philosophie* 42 (1939), pp. 40-77; S. MacDonald, “Goodness as Transcendental: The Early Thirteenth-Century Recovery of an Aristotelian Idea”, in: *Topoi* 11 (1992), pp. 173-186; J.A. Aertsens, *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, Leiden/New York/Köln 1996, pp. 25-40.

<sup>2</sup> Cf. M.M. Hervás-Gálvez, *El bien según Felipe el Canciller. La ‘Summa de bono’ en el contexto de la recepción aristotélica*, Pamplona 1995.

the Latin version of which reads: *Habet argentum venarum suarum principia, et auro locus est in quo conflatur* (literally: “Silver has beginnings of its veins, and gold has a place where it is sifted”). What does this mean? Philip’s exposition of the text is more a speculative reflection than a scriptural exegesis.

In his reading, “gold” relates to the perfection of practical reason, to the “wisdom of morals” (*sapientia morum*), while “silver” relates to the perfection of theoretical reason, to the “understanding of questions” (*intelligentia quaestionum*).<sup>3</sup> Apparently practical reason enjoys a kind of priority over theoretical reason; but what matters to Philip is the phrase *principia*, since his *Summa* is a collection of questions. Silver has “principles” (or starting points), from which its “digging up” begins.<sup>4</sup> He applies the image of a silver mine to theoretical thought:

Just as silver is dug up from hidden veins as from its principles, so the understanding of questions is extracted from the commonness of principles (*ex communitate principiorum*). When these principles are not known, the rest falls into darkness. Therefore the faith of those who ignore the nature of the principles has suffered shipwreck, as is the case with the Manicheans.<sup>5</sup>

The beginning of Philip’s prologue is quite suggestive. Through the metaphor of mining he makes clear that his intention is to go “into the ground” of thought. The understanding of questions must be traced back to the underlying common principles. Obviously Philip sees the good (*bonum*) as such a fundamental principle, for he goes on to say that he will mainly deal with the good.

The focus on the good must be understood in connection with the explicit mention of the Manicheans in the Prologue. Their faith “has suffered shipwreck” (a reference to 1 *Timothy* 1:19), for they “ignore the nature

<sup>3</sup> Philip the Chancellor, *Summa de bono*, prolog. (ed. N. Wicki, Bern 1985, p. 4): “Aurum sapientia morum, argentum intelligentia questionum (...) Argentum pertinet ad intelligentiam, aurum ad sapientiam, argentum ad fidem, aurum ad caritatem, argentum ad perfectionem speculativi intellectus, aurum ad perfectionem practici intellectus, id est affectus”.

<sup>4</sup> *Ibid.*, prolog. (ed. Wicki, p. 4): “Hoc argentum habet venarum suarum principia, ex quibus tamquam minerale corpus educitur, a quibus incipiemus”.

<sup>5</sup> *Ibid.*, prolog. (ed. Wicki, p. 4): “Sicut argentum in mineris ex venis occultis tamquam ex suis principiis eruitur, ita intelligentia questionum ex communitate principiorum tamquam ex occultis venis extrahitur, quibus ignoratis cetera caligine involvuntur. Et ideo ‘naufragaverunt circa fidem’ rationem principiorum ignorantes, ut Manichei”.

of the principles". This ignorance derives, so Philip suggests, from their denial of the commonness of the good. The religion of Mani teaches a radical dualism of two constitutive principles, the principle of light and the principle of darkness.<sup>6</sup>

Philip's interest in the good is in itself not something new, but has a long tradition in Christian thought. He frequently refers to two writings: *De natura boni*, in which Augustine concluded his polemics with the Manicheans by showing that every nature as nature is good, and Boethius's work *De hebdomadibus*, which discusses the relation between being and the good. Philip also quotes several passages from chapter 4 in Dionysius's *De divinis nominibus* that contains a long account of evil, which is an adaptation of Proclus's treatise *De malorum subsistentia*.<sup>7</sup> The German philosopher Hans Blumenberg has maintained the view that the proper task of philosophy in the Middle Ages was to overcome the dualistic gnosis.<sup>8</sup>

Yet there is a new element in Philip's account. Later on in his *Summa*, in a question in which he argues that evil is neither a principle nor a genus, he observes that the error of the Manicheans seems to be derived from the statements of philosophers, which maintain that "good" and "evil" are contrary principles.<sup>9</sup> Philip must have in mind here Aristotle's work *The Categories*. Dealing with the different kinds of opposition, Aristotle presents "good" and "evil" as a clear example of the opposition of contraries.<sup>10</sup> The distinctive mark of this kind of opposition is that its two terms have a positive meaning. When the error of the Manicheans has a philosophical origin, it requires a philosophical answer as well. It shows Philip the necessity of going into the "ground of thought", and this all the more because the Manichean doctrine again became a topic of discussion in the high Middle Ages through the movement of the Cathars. Philip's *Summa de bono* might be regarded as a response to the new variant of Manichaeism. It seems no

<sup>6</sup> *Ibid.*, q. 6 (ed. Wicki, p. 25): "... inducamus quod induxit Manicheus ponens duo principia, principium lucis et principium tenebrarum".

<sup>7</sup> Cf. C. Steel, "Proclus et Denys: De l'existence du mal", in: Y. de Andia (ed.): *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, Paris 1997, pp. 89-108.

<sup>8</sup> H. Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung* (Erweiterte und überarbeitete Neuauflage von *Die Legitimität der Neuzeit*), Frankfurt am Main 1974, p. 150.

<sup>9</sup> Philip the Chancellor, *Summa de bono*, De bono nature in communi q. 2 (ed. Wicki, p. 42): "Sequitur de bono et malo que ponuntur principia rerum, ut magis evacuetur error Manicheorum qui ortum videbatur habere ex hiis verbis philosophorum, prout philosophi ponunt bonum et malum esse contraria principia et contraria genera".

<sup>10</sup> Aristotle, *Categoriae* c. 11 (14a 24-25).

coincidence that in the same time a number of other writings dealing with the good appeared. About 1225, William of Auvergne wrote *De bono et malo*; the earliest writing by Albert the Great is entitled *De natura boni*.

Philip's own achievement consists in relating the good to three other *communissima*. The good is not the only common principle, for, Philip states, "most common are these: being, one, true and good".<sup>11</sup> This is the first formulation in Philip's *Summa* of a doctrine of the transcendentals, although he never uses the term *transcendentia* in his work. In the first three questions he investigates the relation of the good to the other *communissima*.

In the conceptual order of the transcendentals "being" is the first notion, whereas "the good" is the last, but Philip hardly speaks of "being". His main interest is the good which notion "abounds" (*abundat*) more than being, because it expresses something which is not expressed by "being": "the indivision of act from potency".<sup>12</sup> Evil signifies precisely the division of the two components. Philip's *Summa de bono* indicates that the real *movens* of Christian reflection seems to be the opposition of good and evil, not that of being and non-being. The claim of the transcendental of the good is opposed to the Manichaeic thesis that every being is either good or evil.

(2) At several places in his work, Thomas Aquinas advances arguments for the convertibility of good and being. From a metaphysical point of view, his justification of the goodness of being in the *Summa theologiae* I, q. 5, a. 1 is most important. His argument consists of four steps. The starting point is the *ratio* of the good, which is being "appetible". Naturally, Thomas refers here to Aristotle's definition at the beginning of his *Ethics*: "the good is what all things desire".

The second step in the argument identifies "appetible" with "perfect". "Now it is clear that a thing is desirable only insofar as it is perfect, for all things desire their own perfection". In this step the transition is made from the concept of good to the nature of good.<sup>13</sup> Proper to the good as good is that it is perfect. The notion of "perfect" was the subject of the immediate-

<sup>11</sup> Philip the Chancellor, *Summa de bono*, prolog. (ed. Wicki, p. 4): "Communissima autem hec sunt: ens, unum, verum, bonum".

<sup>12</sup> *Ibid.*, q. 1 ad 1 (ed. Wicki, p. 8).

<sup>13</sup> Thomas makes the distinction between the *ratio* and *natura* of the good in *ScG.* I, 37: "Quod quidem patet et ex ipsa natura boni, et ex eius ratione. Naturaliter enim bonum uniuscuiusque est actus et perfectio eius. (...) Ratio vero boni est ex hoc quod est appetibile".

ly preceding question (q. 4) in the *Summa theologiae*. “Perfect” is what lacks nothing; it is defined by Aristotle as “that which has nothing outside itself” (*cuius nihil est extra ipsum*).<sup>14</sup> Perfect has the character of “complete”; it is that which has attained its end.

The third step is the identification of “perfect” with what is “in act” or actual; “everything is perfect insofar as it is actual”. A thing is not completed when its potentialities are not yet actualized. It is not perfect until it has attained its proper act. Only then is the thing what it can and must be.

By means of the notion of “act” Thomas is now able to establish the connection between good and being, “for to be (*esse*) is the actuality of every thing”. With this final step the analysis has arrived at the foundation of the thesis that every being is good: “therefore it is manifest that good and being are really identical”. Yet they differ conceptually, since the good adds to being the aspect of appetibility.<sup>15</sup>

In the argument, Thomas’s understanding of being (*esse*) is crucial. He does not see being as a neutral fact, as mere presence or objectivity, but understands it as actuality and therefore as a perfection. “Being” is not some particular act alongside other perfections like “life” and “knowledge”. The latter perfections are desirable only insofar as they are actual. Nothing has actuality except insofar as it is; being is the condition of any realisation. Hence in each of the other perfections “some sort of being is desired. And thus nothing is desirable except being, and consequently nothing is good except being”.<sup>16</sup>

The importance of Thomas’s argument becomes clear, when we confront it with two different interpretations. Josef Pieper (“Über das Gute und das Böse. Vier Vorlesungen”) has argued that the thesis “every being is good” only makes sense, if and insofar as being is understood as *creatura*. According to Pieper, the notion of the “goodness of being” is rooted in the recognition of reality as a *created* reality.<sup>17</sup> Now it is true that the creation

<sup>14</sup> *Phys.* III, c. 6, 207a 9 (Thomas, lect. 11, 385).

<sup>15</sup> *S.th.* I, 5.1: “Ratio enim boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile: unde Philosophus, in I *Ethic.*, dicit quod bonum est *quod omnia appetunt*. Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum: nam omnia appetunt suam perfectionem. Intantum est autem perfectum unumquodque, in quantum est actu: unde manifestum est quod intantum est aliquid bonum, in quantum est ens: esse enim est actualitas omnis rei (...). Unde manifestum est quod bonum et ens sunt idem secundum rem: sed bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens”.

<sup>16</sup> *S.th.* I, 5.2 ad 4.

<sup>17</sup> J. Pieper, *Darstellungen und Interpretationen. Thomas von Aquin und die Scholastik* (Werke in acht Bänden, Bd. 2), Hamburg 2001, pp. 1-57.

argument is not unknown to Thomas (cf. In *I Sent.*, d. 1, Exp. textus), but, in the *Summa theologiae*, his argument is purely metaphysical. The goodness of things rests on their being itself. “Being” is to be understood as “act”, that is, as “perfection”, as “appetible”, and thus as “good”.

On the other hand, the thesis “every being is good” is severely criticized by modern philosophers who draw a sharp distinction between being and value, ontology and axiology. According to Johannes Hessen the axiom is untenable. It makes sense only if the axiom means that “being” is susceptible to valuation, that it *can* be the subject of values, whether positive or negative.<sup>18</sup> Thomas’s thesis, however, does not say “every being can be good”, but “every being, as being, *is* good”. The modern criticism is based on the “neutrality” of being, its indifference to good and bad. Its mental world is another than that of Aquinas’s understanding of being as “actuality”.

(3) The transcendentalism of the good is a metaphysical thesis that does not exclude a real difference between the order of being and that of goodness. In the *Summa theologiae* I, 5.1, Thomas explicitly presents both aspects. The first objection to the convertibility in this text refers to a statement from Boethius’s *De hebdomadibus*: “I perceive that in nature the fact that things are good is one thing, that they are is another”. Thus it seems that the difference between being and the good is not merely conceptual, but real.<sup>19</sup>

In his reply, Thomas argues that although being and good are the same in reality, they differ conceptually, for “good” adds to “being” the aspect of “desirableness”. From this conceptual difference, another real difference results, that between being absolutely (*ens simpliciter*) and good *simpliciter*.<sup>20</sup> What does Thomas mean by this difference?

The proper meaning of “being” is that something is in act. An act is related to a potency. Therefore something is called being *simpliciter* insofar as it is first distinguished from something that is merely in potency. This primary act is the substantial being of each thing. A thing is therefore being *simpliciter* by its substantial being, for example human being. By actualities

<sup>18</sup> J. Hessen, “*Omne ens est bonum*. Kritische Untersuchung eines alten Axioms”, in *Archiv für Philosophie* 8 (1958), pp. 317-329.

<sup>19</sup> *S.th.* I, 5.1 obj. 1: “Videtur quod bonum differat secundum rem ab ente. Dicit enim Boetius, in libro de *Hebdom.*: *Intueor in rebus aliud esse quod sunt bona, et aliud esse quod sunt*. Ergo bonum et ens differunt secundum rem”.

<sup>20</sup> *S.th.* I, 5.1 ad 1: “licet bonum et ens sint idem secundum rem, quia tamen differunt secundum rationem, non eodem modo dicitur aliquid *ens simpliciter*, et *bonum simpliciter*”.

added to the substance, such as white being, a thing is called “being in a certain respect” (*ens secundum quid*), for these actualities belong to something that is already in act.<sup>21</sup>

With respect to the good, the converse applies. The concept “good” says that something is perfect, and that it therefore has the aspect of being final (*rationem ultimi*). Hence something is called good *simpliciter* when it possesses its ultimate perfection through acts added to the substantial being. A thing that has substantial being but not the ultimate perfection it ought to have is called “good in a certain respect”, because it has a certain perfection insofar as it is a being. To be a human being is a good, but this is not identical to being a good human being.<sup>22</sup> When we compare the order of being with the order of goodness, there appears to be an inverse ordering, a chiasmus, between them: What is being *simpliciter* is, as being, only good initially, is good *secundum quid*; what is good *simpliciter* is accidental in an ontological respect.

In *Summa theologiae* I, 5.1, Thomas does not indicate wherein the complete goodness of a thing consists. Elsewhere he argues that such completeness concerns the actualization of the faculties or *virtus* of a being in act. The perfection to which the appetite of every thing is directed is its operation, because through activity the faculties and powers inherent in its substance are actualized and its actuality completed. This actuality is called “the second act”. The first act is the specific form whereby a thing has being; the second act is its operation.<sup>23</sup> By its first act, its substantial being,

<sup>21</sup> *Ibid.* I, 5.1 ad 1: “Nam cum ens dicat aliquid proprie esse in actu; actus autem proprie ordinem habeat ad potentiam; secundum hoc simpliciter aliquid dicitur ens, secundum quod primo discernitur ab eo quod est in potentia tantum. Hoc autem est esse substantiale rei uniuscuiusque; unde per suum esse substantiale dicitur unumquodque ens simpliciter. Per actus autem superadditos, dicitur aliquid esse *secundum quid*, sicut esse album significat esse secundum quid: non enim esse album aufert esse in potentia simpliciter; cum adveniat rei iam praeexistenti in actu”.

<sup>22</sup> *Ibid.* I, 5.1 ad 1: “Sed bonum dicit rationem perfecti, quod est appetibile: et per consequens dicit rationem ultimi. Unde id quod est ultimo perfectum, dicitur bonum simpliciter. Quod autem non habet ultimam perfectionem quam debet habere, quamvis habeat aliquam perfectionem in quantum est actu, non tamen dicitur perfectum simpliciter, nec bonum simpliciter, sed secundum quid”.

<sup>23</sup> *In I Ethic.*, lect. 1: “finale bonum in quod tendit appetitus uniuscuiusque est ultima perfectio eius. Prima autem perfectio se habet per modum formae, secunda autem per modum operationis”. *De verit.* 1.10 ad 3: “duplex est perfectio, scilicet prima et secunda: prima perfectio est forma uniuscuiusque per quam habet esse (...); secunda perfectio est operatio, quae est finis rei vel id per quod ad finem devenitur (...). Sed ex

a thing is “being absolutely”, by its second act, its activity, “good absolutely”. But from the terms “first” and “second” act it appears that the difference between good in a certain respect and good absolutely cannot be described exclusively through the model of an inverse ordering of being and goodness. The first and the second act are continuous: the first act is for the sake of the second act, and both are an actuality (*actualitas*).<sup>24</sup> Since actuality is always the actualization of being, the absolute goodness of a thing can also be seen as its completed and perfected *being*.

The difference between good in a certain respect and good *simpliciter* holds for every finite being, because in each of them, to be and to act are not identical. This non-identity acquires a special character in human beings, because their actions are not determined by their *virtus* to a specific good. Really human acts are voluntary acts, in which the moral good appears, since “the *genus moris* begins where the reign of the will is first found”.<sup>25</sup> For Thomas, there exists an intrinsic connection between the moral good and the goodness of being. Goodness does not first originate in the domain of human freedom, but the moral good is preceded by the ontological good.

(4) The thesis of the transcendentality of the good is directed against the Manichaeian dualism, but also has a polemical thrust to another philosophical conception of the relation between being and goodness: the Platonic view that the Good is beyond being. Thomas was confronted indirectly with the Platonic thesis through the works of Dionysius the Areopagite, who, in *De divinis nominibus*, considers the Good as the first divine name, prior even to Being. His argument for the primacy of the good is that its causality is more comprehensive than that of being: it extends to being and to non-being. Thomas observes (*De malo* 1, 2) that Dionysius follows “the Platonic way of thought” in placing the good before being.

In his renowned study *L'esprit de la philosophie médiévale*, Etienne Gilson opposes “Christian” thought to “Greek” thought. “Greek” thought (in its Platonic version) affirmed the primacy of the good and the subordina-

perfectione secundae consequitur in ipsa ratio bonitatis, quae consurgit ex fine”. In *II De caelo*, lect. 4: “quaelibet enim res appetit suam perfectionem sicut suum finem, operatio autem est ultima rei perfectio (...), operatio autem est actus secundus, tanquam perfectio et finis operantis”. *S.th.* I, 48.5; 105.5.

<sup>24</sup> Cf. *De spirit. creat.*, a. 11: “Sicut autem ipsum esse est actualitas quaedam essentiae, ita operari est actualitas operativae potentiae seu virtutis”; *S.th.* I, 54.1: “Actio enim est proprie actualitas virtutis; sicut esse est actualitas substantiae vel essentiae”.

<sup>25</sup> *In II Sent.*, 24.3.2.



tion of existence to it; “Christian” thought by contrast, under the influence of *Exodus* 3:14, affirmed the primacy of being or existence and the subordination of the good to it. Medieval thinkers upheld “the Christian primacy of “being” against Dionysius the Areopagite.<sup>26</sup> An immediate consequence of Gilson’s view is that it actually places Dionysius outside the tradition of Christian thought. But that would be odd, since the writings of the alleged disciple of the Apostle deeply influenced medieval thought. Thomas’s attitude to Dionysius is balanced; he endeavours to justify the Platonic-Dionysian priority of the good.

In the *Summa theologiae* I, q. 5, a. 2 (“Is the good *secundum rationem* prior to being?”), Thomas discusses the Platonic-Dionysian metaphysics of goodness and cites several statements of Dionysius, which affirm the priority of “good” over “being”. In his reply, he adopts a twofold strategy in the assessment of the Dionysian view. Thomas first argues that “being” is conceptually prior to the “good”. That is conceptually prior which is first conceived by the intellect. Now the first that is conceived by the intellect is “being”, because everything is only knowable, insofar as it is in act. From the transcendental perspective, the “good” is conceptually posterior to “being”, because it adds something to the notion of “being”.

But at the same time Thomas tries to justify the Dionysian way of thought. In the order of predication the good does not have a wider scope than being, but being and good are convertible.<sup>27</sup> Every being is good, and vice versa. In the order of causality, however, there exists another relation between being and the good. Because the good has the *ratio* of appetibility, it has the aspect of a final cause. The end possesses primacy among the causes: it is “the cause of causes,” for the end is the cause of the causality of the efficient, formal and material causes. Thus in causing (*in causando*), the good is prior to being.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> E. Gilson, *L’esprit de la philosophie médiévale*, Paris 1948 (2nd. ed.), p. 55; see also p. 53, nt. 2.

<sup>27</sup> *In I Sent.*, 8.1.3 ad 2: “Bonum est communius non secundum ambitum praedicationis, quia sic convertitur cum ente, sed secundum rationem causalitatis”. *De verit.* 21.2 ad 2: “bonum non se extendit ad non entia per praedicationem”. *S.th.* I, 5.2 ad 2.

<sup>28</sup> *S.th.* I, 5.2 ad 1: “Bonum autem, cum habeat rationem appetibilis, importat habitudinem causae finalis: cuius causalitas prima est, quia agens non agit nisi propter finem, et ab agente materia movetur ad formam: unde dicitur quod finis est causa causarum. Et sic in causando, bonum est prius quam ens”. Cf. on the end as “the cause of causes” *De princ. nat.* c. 4: “Unde dicitur quod finis est causa causarum, quia est causa causalitatis in omnibus causis”.

The distinction between the order of predication and that of causality is central for Thomas's interpretation of the Dionysian view. Dionysius does not deal with the transcendentals as such, but with the divine names. These names imply some causal relation in God, for we name God from creatures, as a cause from its effects. Dionysius therefore considers the divine names from the aspect of causality. Since the good is prior to being in causing, it is understandable that he assigns the first place among the divine names to the Good rather than to Being.<sup>29</sup>

(5) The Dionysian primacy of the good is justified, insofar as the good possesses a primacy in the domain of causality. But there is another realm in which the good, even as transcendental, is prior to being, namely that of morality. The weight of this perspective is often underestimated in the modern reading of the medieval *summae*. Because we have a speculative interest, for instance, "the metaphysics of Exodus", we tend to forget that by far the largest (and most influential) part of the *Summa theologiae* of Thomas is devoted to moral questions, and primarily to the discussion of the virtues.<sup>30</sup>

Part I-II of his *Summa* is concerned with "a moral consideration of human acts" (q. 6, prol.). In this part Thomas presents his classic exposition of natural law. Only one aspect of his account is of interest here, the role of the notion of "good". He elaborates a structure for practical science that is analogous to that of theoretical science. The analogy between theoretical and practical reason forms the starting point of his exposition: "The precepts of natural law are to practical reason as the first principles of demonstration are to theoretical reason, for both are self-evident principles (*principia per se nota*)".<sup>31</sup> Thomas discusses the nature of these self-evident propositions and introduces a distinction between them that is derived from Boethius's *De hebdomadibus*. Some propositions are self-evident only to the learned, who understand the meaning of the terms of such proposi-

<sup>29</sup> *S.th.* I, 5.2 ad 1; *In I Sent.*, 8.1.3 ad 1. Cf. *In De div. nomin.* c. 3, 227.

<sup>30</sup> This observation is made by C. Steel, "The greatest thing to learn is the Good'. On the claims of ethics and metaphysics to be the first philosophy", in: W. Goris (ed.), *Die Metaphysik und das Gute. Aufsätze zu ihrem Verhältnis in Antike und Mittelalter Jan A. Aertsen zu Ehren*, Leuven 1999, p. 24. I do not agree, however, with his remark that the considerations of the transcendentals "do not give full weight to the moral philosophy that for Thomas was so important" (*ibid.*).

<sup>31</sup> Thomas Aquinas, *Summa theologiae* I-II, q. 94, a. 2: "Praecepta legis naturae hoc modo se habent ad rationem practicam sicut principia prima demonstrationum se habent ad rationem speculativam: utraque enim sunt quaedam principia per se nota".

tions. Other axioms are universally self-evident, because the terms of these propositions are known to all.<sup>32</sup> Thus Thomas enters the domain of the transcendentals by reducing the universally self-evident principles to the first intelligibles.

The next part of the argument is focused on the order among the transcendentals. This order is related to the apprehension of the most common notions. That which the intellect first conceives is “being”. Thomas establishes a relation of foundation between the first conception of the human intellect, “being”, and the first principle of theoretical reason, “the same thing cannot be affirmed and denied at the same time”. The principle of contradiction, which Aristotle called the *anhypotheton* of thought, is founded (*fundatur*) on the notions of “being” and “not-being”.<sup>33</sup>

Thomas then makes the transition from theoretical to practical reason, a transition that comes along with a change in what is first known: “as ‘being’ is the first that falls under the apprehension absolutely (*simpliciter*), so ‘good’ is the first that falls under the apprehension of practical reason”, for practical reason is directed to action, and every agent acts for an end, which has the nature of good.<sup>34</sup> On the basis of the structural analogy between theoretical and practical reason Thomas is able to establish a relation of foundation between the notion of “good” and the first principle of practical reason. The *ratio* of good is “that which all desire”. Hence the first principle of practical reason is: “Good is to be done and pursued, and evil avoided”.<sup>35</sup> This principle has the same structure as the principle of theoretical reason, insofar as both principles are marked by an opposition. But

<sup>32</sup> *Ibid.* I-II, 94, 2: “Sicut dicit Boetius in libro de Hebdom., quaedam sunt dignitates vel propositiones per se notae communiter omnibus: et huiusmodi sunt illae propositiones quarum termini sunt omnibus oti (...). Quaedam vero propositiones sunt per se notae solis sapientibus, qui terminos propositionum intelligunt quid significant”.

<sup>33</sup> *Ibid.* I-II, 94, 2: “In his autem quae in apprehensione omnium cadunt, quidam ordo invenitur. Nam illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est quod *non est simul affirmare et negare*, quod fundatur supra rationem entis et non entis: et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicitur in IV *Metaphys*”.

<sup>34</sup> *Ibid.* I-II, 94, 2: “Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus: omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni”.

<sup>35</sup> *Ibid.* I-II, 94, 2: “Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, *Bonum est quod omnia appetunt*. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod *bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*”.

---

the first principle of practical reason, based on the notion of the good, has a *normative* character. It is “the first precept of natural law” that directs human actions.

One of the main features of Thomas’s account of natural law in *Summa theologiae* I-II, 94.2 is the foundational role of the doctrine of the transcendentals. The notion of the good is the first concept of practical reason and the foundation of practical science.

## SUL BENE NELLA FILOSOFIA ANTICA

HORST SEIDL

Per contribuire alla tematica del convegno un breve commento sul bene riguardo alla filosofia antica, mi limito ad alcuni cenni sul bene morale e quello metafisico in Platone, Aristotele e Plotino, partendo sempre da critiche moderne che mi stimolano a rivisitare i testi dei tre grandi esponenti della filosofica antica.

### *I. Bene morale e bene metafisico secondo Platone*

1) Platone ricerca il bene morale nelle varie virtù (forzezza, giustizia, pietà, amicizia ecc.), le quali nei primi dialoghi Socrate tenta di definire, in confronto con i Sofisti. Questi rifiutano però, a causa del loro empirismo, ogni realtà oltre le esperienze sensibili e impediscono così l'intenzione del dialogo di condurre dal sensibile all'intelligibile, cioè all'essenziale. Perciò i primi dialoghi socratici di Platone finiscono nelle aporie. Tuttavia, arrivano almeno all'aspetto generico che ogni virtù dovrebbe essere una "scienza" pratica. Il tardo dialogo *Philebus* aggiunge l'aspetto del piacere disciplinato dall'intelletto. Il grande dialogo medio *Respublica* spiega la dottrina delle virtù di saggezza, forzezza, temperanza e giustizia (che abbraccia le altre) nel quadro della formazione dei "guardiani" (i futuri governanti dello Stato), la quale conduce alla visione delle idee, cioè delle essenze delle cose, e infine dell'idea più alta del bene.

2) Sull'idea del bene in Platone, *Resp.* VI, si sente oggi spesso la critica, come quella di Heidegger, che essa sarebbe un concetto astratto vuoto che dovremmo vedere "da qualche parte sopra di noi" ("irgendwo oben", come dice Heidegger, non senza ironia), mentre di fatto non vediamo nulla.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Si veda M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen (Niemeyer) 21957, 89, il mio commento in: *Zu M. Heideggers 'Einführung in die Metaphysik'. Kritische Anmerkungen*, Bierbrönnen, 2000 (Hefreihe d. Gustav-Siewerth-Akad., Hft. 10).

Dinanzi a tale critica vorrei osservare che le manca la comprensione di causalità nella filosofia e metafisica antiche. Già i Presocratici ricercavano certi principi o determinate cause attraverso cui spiegare i fenomeni delle cose della natura. Platone si riallaccia a queste ricerche e introduce accanto alle cause materiali le idee come cause formali finali per spiegare le cose naturali. È una argomentazione costringente sia in Platone sia, poi, in Aristotele che per spiegare le generazioni regolari di piante e di animali, mantenenti sempre la stessa forma specifica, non sono sufficienti le mere cause materiali, perché gli elementi possono comporsi in qualsiasi modo e costituire per es. un cane o un mostro. Piuttosto è necessario riconoscere anche cause non-materiali, formali finali che spiegano perché dagli elementi si costituiscono con regolarità per es. animali di una determinata specie, come i cani o i cavalli.

Con questa ricerca Platone è altrettanto realista quanto Aristotele. Il fatto che egli abbia assunto le idee, ossia le cause formali-finali, come separate dalle cose naturali, risulta da un problema epistemologico (rispetto al rapporto tra l'universale e l'individuo) che, poi, già Aristotele ha risolto, criticando la separazione (χωρισμός) platonica. Tuttavia Aristotele condivide con il suo maestro la necessità di riconoscere accanto alle cause materiali anche cause formali-efficienti-finali. Inoltre egli arriva, come Platone, a una prima causa che sovrasta alle cause essenziali delle cose naturali, evidenziandosi identica con il Dio venerato religiosamente già prima.

L'idea del bene di Platone è, secondo *Resp.* VI, "al di là dell'entità" (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), cioè trascendente alle altre idee, ossia alle essenze delle cose. Si mostra come la prima causa per l'essere delle loro essenze e così delle stesse cose, nonché della loro intelligibilità. L'argomentazione metafisica su questo rapporto di causalità tra le cose che esistono e la loro prima causa, ci costringe ad ammettere la realtà di tale prima causa, ossia dell'idea del bene.

Dal dialogo *Timaeus* risulta che questo principio metafisico, introdotto lì in veste mitica come il divino Demiurgo, cioè come prima causa efficiente, viene identificato insieme con la causa finale, poiché l'idea del bene a cui egli guarda, plasmando questo cosmo dalla materia predisposta, è egli stesso. Infatti, alla domanda per quale causa egli abbia prodotto il cosmo, viene risposto così che egli era il supremo buono, il Padre di tutti i beni e "non aveva invidia" a comunicare anche ad altri qualcosa della sua bontà. Del resto, l'auto-rapporto del principio divino con se stesso anticipa già l'argomento della *Metaph.* XII di Aristotele, secondo cui nella sostanza divina, che è puro atto dell'essere ed insieme atto dell'intelligenza, coincidono l'intelletto di Dio col suo essere, dunque coincidono soggetto ed oggetto.

Importante è la dottrina di Platone in *Parmenides* che il bene stesso, nonché l'uno stesso, come primo principio, è superiore all'ente. Ciò non significa, però, che per Platone il bene, ossia l'uno, avrebbe una priorità all'essere. Anzi, egli ha stimolato il suo discepolo Aristotele alla speculazione seguente. Primo, criticando il bene ossia l'uno come idea platonica, in quanto genere univoco, Aristotele dichiara che esso è la prima sostanza trascendente, un primo principio analogo per tutte le cose. Secondo, egli spiega essa come quel "principio la cui essenza è l'atto" (ἀρχὴν τοιαύτην ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια, *Metaph.* XII 6), cioè che esso è l'essere stesso, nella sua pienezza causale. Rispetto all'espressione platonica dell'idea del bene come ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, si badi che non deve essere tradotta come: "al di là dell'essere", "beyond the being", ma "al di là dell'entità", "beyond the entity" per evitare gravi fraintesi! Infatti, al di là dell'essere è soltanto il nulla.

S. Tommaso d'Aquino, poi, interpreta giustamente quel principio come *actus purus e ipsum esse subsistens*. Del resto, egli sviluppa, basandosi sulle fonti aristoteliche (veda *Metaph.* II, IV e XI),<sup>2</sup> la dottrina dei cosiddetti trascendentali secondo cui ogni ente in quanto tale è uno, vero, reale, essenzialmente distinto e buono, dando la priorità del semplice essere all'essere buono. Questa priorità non va perduta nella dottrina metafisica della prima causa come sommo bene perché, come menzionato (cfr. anche in fondo), questo viene determinato come l'essere stesso.

## II. Bene morale e bene metafisico secondo Aristotele

Passando al bene morale nell'*Ethica Nic.* I e X di Aristotele, egli lo definisce come uno stato ottimo dell'essere umano.

1) Vorrei affrontare una concezione moderna – da Kant in poi – che pone il bene morale soltanto nel dovere e critica l'etica tradizionale come metafisica ossia naturalistica, perché porrebbe il bene nell'essere sia divino sia umano.

Mi pare, però, che tale critica risulta da un'etica ridotta a una teoria dell'agire umano, con la perdita della dottrina delle virtù. Infatti, le virtù, nel senso tradizionale, sono più che soltanto regole del bene agire, ma anche una forma della vita buona. Aristotele definisce il bene morale in *Eth. Nic.* I, cap. 6, come "attualità dell'anima" (ἐνέργεια ψυχῆς) secondo la più alta virtù della facoltà più alta dell'anima, cioè dell'intelletto. In quanto tale il bene morale è una reale qualità dell'anima, evidenziandosi come seconda

<sup>2</sup> Su questo punto tratta il mio articolo: "Die aristotelischen Quellen der Transzendentalien-Aufstellung bei Thomas v. Aqu.", *De verit.* I 1, in: *Philos. Jahrb.* (1973) 80, 166-171.

attualità ossia seconda perfezione (ἐντελέχεια), in aggiunta a quella prima, ontologica, dell'essere dell'anima stessa.

Riguardo alla tesi moderna di D. Hume, G.E. Moore ed altri che dall'essere dell'uomo non si potrebbe derivare un dovere, vorrei menzionare la sua critica all'etica tradizionale cioè che commetterebbe una "fallacia naturalistica" nel concludere da un bene ideale – ritenuto naturalisticamente come reale – a un dovere reale. Tuttavia, tale critica si basa essa stessa su una concezione naturalistica o piuttosto positivistica delle cose secondo cui il loro essere sarebbe soltanto naturale-fisico sensibile, un fatto spazio-temporale. In verità, però, l'essere di qualsiasi cosa (anche di quelle materiali) è intelligibile, cioè presente alla coscienza dell'intelletto, e inoltre l'anima è un ente immateriale. Quindi, se ogni virtù è una qualità dell'anima, e se dalle virtù provengono, in libera decisione, le buone azioni come dal loro principio, niente impedisce di dire che dall'essere, cioè dall'essere virtuoso dell'uomo, proviene il dovere del suo agire.

Per giustificare l'etica tradizionale delle virtù è richiesta la dottrina della verità pratica e dell'intelletto pratico, il quale nella coscienza morale è consapevole della bontà interna dell'essere virtuoso cosicché rappresentandola esso stimola e obbliga doverosamente la volontà a realizzarlo nell'agire. È anche vero che le virtù erano acquisite attraverso il bene agire, sotto la guida dell'intelletto pratico. Ma fin dall'inizio era già presente qualche bontà o "virtù naturale" (φυσική ἀρετή, *virtus naturalis*) insita nella volontà e nell'intelletto, cioè una naturale inclinazione verso il bene e una naturale notizia (naturale coscienza morale) del bene. Anche se tale bontà naturale è soltanto imperfetta, essa stimola nondimeno la volontà di perfezionarla di più in più fino a delle virtù personali da acquisire.<sup>3</sup>

Il diritto naturale, nella concezione tradizionale, risalendo a Platone ed Aristotele, concerne proprio quello stato naturale morale dell'uomo, obbligando di fare il bene e di evitare il male, nel senso generale, vago, imperfetto. Non entra in concorrenza con l'etica della piena responsabilità personale, ma è piuttosto il suo fondamento naturale. Il diritto naturale ossia la legge morale naturale si basa sulla natura umana, cioè sull'ordine essenziale nell'uomo, con la superiorità dell'intelletto alla sensualità, il che richiede di agire sempre così che questa priorità venga rispettata.

<sup>3</sup> Queste condizioni sono spiegate più dettagliatamente nel mio trattato: *Sintesi di etica generale. Coscienza, libertà e legge morale*, Roma (Città Nuova) 1994. Cfr. anche il commento nella mia edizione: *Aristoteles' Metaphysik*, VII-XIV, Hamburg (Meiner Bibliothek), 1991<sup>3</sup>.



2) Nella prospettiva empiristica le virtù proposte dall'etica tradizionale sono meri ideali, non realizzabili nella prassi concreta che richiederebbe compromessi. Tuttavia vorrei osservare che nella tradizione già antica e medievale la dottrina delle virtù proviene proprio dallo studio delle azioni virtuose di uomini buoni. Secondo Platone, Aristotele, Cicerone, Seneca ed altri vale: nessuna etica senza vita buona, virtuosa. La virtù non dipende dall'esecuzione perfetta – le azioni hanno spesso qualcosa di imperfetto –, bensì dalla buona intenzione. Allora, la conoscenza delle virtù è universale astratta sì, ma si riferisce alla bontà realmente presente nell'agente e mira nella sua intenzione a realizzare azioni buone. Per queste l'intenzione ideale nell'intelletto è la causa reale, perché l'intelletto è principio reale essenziale nell'anima sostanziale dell'uomo e in quanto tale il principio delle azioni. Le virtù vissute sono qualità reali dell'anima.

Riguardo a questa base antropologica l'empirismo è difettoso, ammettendo (naturalisticamente) come natura umana soltanto quella fisica istintuale, lasciando fuori l'intelletto. Tuttavia, come già dal confronto di Socrate-Platone con i Sofisti è risultato, l'intelletto appartiene altrettanto alla natura umana, la quale si rivela dunque come complessa, non semplice.

Aristotele distingue chiaramente tra il bene morale e il bene metafisico – criticando peraltro Platone di avere confuso entrambi –, rinviando nondimeno nella sua *Etica Nicomachea* al fondamento metafisico; infatti egli comincia lo scritto con la constatazione fondamentale che “tutto aspira al bene” (τὰγαθόν, οὗ πάντ' ἐφίεται), indicando una tendenza analoga tra l'aspirazione morale dell'uomo con quella di tutte le cose della natura a un bene. Nell'ottima “attualità dell'anima” morale si evidenzia una seconda attualità ossia seconda perfezione (entelechia) al di sopra di quella ontologica nell'essere umano stesso come prima attualità ossia prima perfezione. La più alta virtù, la saggezza/sapienza si attua proprio nella contemplazione delle cose divine (τὰ θεῖα).

Nella *Metaphysica*, libro XII, la prima causa trascendente da cui dipendono tutte le cose, identificata con Iddio venerato religiosamente, è il sommo bene che “muove tutto come l'amato”, analogamente così come l'anima umana, che muove il corpo, a sua volta viene mossa dall'oggetto amato, *ex distantia* (cfr. *De anima* III 9-10). In *Metaph.* XII 7 Aristotele distingue tra due forme della causa finale, quella immanente nelle cose naturali, con cui esse si generano e diventano individui di una determinata specie, e quella trascendente, a cui tutte le cose naturali sono subordinate e partecipano nel loro essere. Come per Platone, anche per Aristotele questa prima causa dell'essere di tutte le cose è insieme causa movente e finale.

### III. *Il bene metafisico e l'esperienza religiosa in Plotino*

1) Infine vorrei menzionare la comprensione profonda metafisica del bene in Plotino, *Enn.* VI 9, che egli combina con l'esperienza religiosa del divino. Lo scritto compie l'ascesa metafisica conoscitiva alla prima causa dell'unità e della bontà di tutte le cose, al bene stesso, come prima "ipostasi", sostanza divina, sotto l'aspetto della causalità, il quale non si limita agli oggetti, bensì include altrettanto il soggetto. Quest'ultimo entra nella metafisica con la sua esperienza interna della unità e bontà dell'anima razionale.

Vorrei ribadire questo fatto contro una critica moderna alla metafisica tradizionale secondo cui essa sarebbe colpevole di un "oggettivismo", lasciando fuori la soggettività dell'uomo. Così per es. E. Husserl raccomanda la sua fenomenologia come "soggettivismo radicale", perché soltanto nel soggetto sarebbe la fonte di ogni significato che costituirebbe la "Lebenswelt" dell'uomo.<sup>4</sup>

2) Dinanzi al fatto che Plotino, seguendo Platone e Aristotele, nella ascesa metafisica arriva, in ultima analisi, alla prima causa trascendente, al sommo bene, abbandonando ogni immaginazione, egli si pone, a un certo momento, la domanda se non il nostro pensiero cada in un abisso vuoto. E risponde di no, rinviando qui all'esperienza religiosa. Infatti, come ogni conoscenza universale astratta si appoggia su una esperienza, così anche quella metafisica della prima causa trascendente, alla quale corrisponde proprio una esperienza religiosa, cioè della unione mistica col Divino, nella cosiddetta "estasi". In questa il veggente "esce" dallo stato normale della coscienza con cui distingue tra oggetto e soggetto e arriva a un tale stato dove egli perde ogni distinzione, anche la sua autocoscienza, rimanendo tuttavia in una consapevolezza veglia e limpida del visto luminoso divino. Non cade in un subconscio. Perciò egli può, dopo la visione estatica, descriverla (non però durante essa).

Plotino ci ha dato non solo la descrizione di tale esperienza mistica, ma ne ha fornito anche una auto-spiegazione, interpretandola non come una coincidenza dell'anima con la sostanza divina (come vorrebbe una interpretazione moderna monistica), bensì come una unità operativa; infatti l'anima e Dio rimangono due sostanze, unite come l'amante e l'amato. Si trat-

<sup>4</sup> Si veda il tardo scritto di E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hamburg (Meiner), 1977, 109.

ta dunque di un sublime incontro con il bene divino che “divinizza” l’anima in quel momento (per partecipazione).

Del resto, il testo di Plotino è anche elucidante riguardo al rapporto tra metafisica e religione. Essendo distinte si confermano a vicenda.

<sup>5</sup> Cfr. il mio articolo: “L’union mystique dans l’explication philosophique de Plotin”, in: *Revue Thomiste* (1985) 93 (vol. 85), 253-264.

## IL BENE NELLA FILOSOFIA ANALITICA E NELL'ERMENEUTICA

ENRICO BERTI

Interpreto il titolo che mi è stato proposto in senso lato, cioè come richiesta di trattare il tema nell'ambito più generale della filosofia contemporanea, di cui la filosofia analitica e l'ermeneutica rappresentano oggi gli orientamenti dominanti.

Comincio dall'ermeneutica, perché a questo proposito il discorso può essere più breve. Infatti il fondatore dell'ermeneutica contemporanea, Martin Heidegger, del bene non parla mai, almeno a quanto ricordo. Il maggiore rappresentante di questa corrente nella seconda metà del Novecento, cioè Hans Georg Gadamer, ne parla invece in un'intera sua opera, *Die Idee des Guten zwischen Platon und Aristoteles* (Heidelberg 1978, tradotta in italiano in H.G. Gadamer, *Studi Platonici*, a cura di G. Cunico, Genova, Marietti, 1990, vol. II), dove però fa un discorso essenzialmente storico, cercando di attenuare il carattere metafisico della platonica Idea del bene e di avvicinarla in tal modo al concetto aristotelico di *agathon prakton*, di cui sottolinea il carattere pratico, mettendolo sullo stesso piano della vita teoretica. Poiché tuttavia in Gadamer l'indagine storica, specialmente quando ha per oggetto i grandi classici, è tutt'uno col suo stesso pensiero, nel senso che egli stesso condivide le dottrine che attribuisce ai filosofi classici (in nome della "fusione di orizzonti"), si può dire che per il filosofo tedesco il bene è costituito dalla perfetta vita pratica, cioè dall'esercizio della saggezza (*phronesis*), che egli – forzando un po', a mio avviso, il pensiero di Aristotele, allo scopo di riconciliarlo con quello di Platone – pone al vertice dei valori, sullo stesso piano della vita teoretica (la quale per Aristotele è il valore supremo).

Per quanto riguarda la filosofia analitica, bisogna ricordare anzitutto che uno dei suoi precursori, o fondatori, cioè George Edward Moore, ha

dedicato al bene un intero capitolo dei suoi *Principia ethica* (1903), che sono, per quanto riguarda l'analisi del linguaggio morale, e in generale del linguaggio ordinario, la *Bibbia* della filosofia analitica del Novecento, così come i contemporanei *Principia mathematica* di Bertrand Russell lo sono per quanto concerne la formalizzazione logica del linguaggio. In tale capitolo Moore sostiene che il bene non si può descrivere né analizzare, perché è una nozione semplice, che si può solo intuire, così come nel campo, ad esempio, dei colori non si può descrivere che cos'è il giallo, ma per averne un'idea bisogna vederlo con gli occhi. L'etica pertanto, secondo Moore, non può fondarsi su una scienza, per esempio sulla conoscenza della natura: chi pretende di fondarla su tale conoscenza, commette la cosiddetta "fallacia naturalistica", cioè l'errore consistente nella naturalizzazione dell'etica, nella sua riduzione a conoscenza scientifica.

Dopo Moore l'intera filosofia analitica, sia inglese che americana, ha fatto propria questa posizione, riformulando la fallacia naturalistica come violazione della cosiddetta "legge di Hume", cioè della regola logica formulata da David Hume nel III libro del suo *Trattato sulla natura umana*, secondo la quale da premesse formulate mediante il verbo "essere", vale a dire di tipo descrittivo, non si possono dedurre conclusioni formulate mediante il verbo "dovere", vale a dire di tipo prescrittivo, perché ciò comporterebbe quel "passaggio ad altro genere" (*metabasis eis allo genos*) che già Aristotele aveva denunciato come impossibile nelle dimostrazioni. Il rispetto della "legge di Hume", che dal punto di vista logico indubbiamente è valida, ha così portato la filosofia analitica ad affermare la "grande divisione" tra conoscenza e azione, tra descrizioni e prescrizioni, insomma tra essere e dover essere, impedendo all'etica di fondarsi su una qualsiasi conoscenza del bene. Si è avuta di conseguenza quella tendenza generale all'"emotivismo" etico, che – come ha denunciato A. MacIntyre in *After Virtue* (1981) –, trasformandosi inevitabilmente in relativismo etico, ha determinato la crisi contemporanea dell'etica.

All'emotivismo hanno tentato di reagire da un lato l'utilitarismo, che però ha identificato il bene con le preferenze del soggetto morale, senza riuscire in tal modo a superare il relativismo, e dall'altro la "teoria della giustizia" di J. Rawls, per il quale il bene viene subordinato al "giusto", in quanto continua ad essere visto come una semplice preferenza soggettiva. La superiorità del bene sul giusto è stata rivendicata, contro le suddette correnti, dal comunitarismo (M. Sandel, A. MacIntyre), il quale ha mostrato che il giusto è degno di essere perseguito solo in quanto è parte del bene, ma nell'ambito del comunitarismo il bene è stato identificato

con l'*ethos* della comunità ed in tal modo ha perduto quel carattere di universalità che gli era stato attribuito dalla filosofia classica (Aristotele e Tommaso d'Aquino). È necessario tuttavia che gli odierni seguaci di quest'ultima, se vogliono recuperare la concezione aristotelica e tomistica del bene, si confrontino anzitutto con le obiezioni mosse ad essa dalla filosofia analitica, in particolare con l'accusa di fallacia naturalistica e col problema costituito dalla "legge di Hume".

Un interessante contributo in questa direzione può venire da una corrente del pensiero contemporaneo che, pur non confondendosi col neotomismo, si rifà ugualmente alla tradizione dell'aristotelismo, cioè quello che si potrebbe chiamare l'aristotelismo liberale anglo-americano, rappresentato da autori come John Cooper, Martha Nussbaum, Terence Irwin, Julia Annas ed altri. Si tratta essenzialmente di studiosi di filosofia antica, di formazione analitica (sono stati tutti allievi dell'antichista oxiense G.E.L. Owen, ed in America di G. Vlastos), ma dotati anche di un preciso orientamento filosofico, di tipo appunto aristotelico, ma non comunitaristico, bensì liberale e quindi universalistico. Tale corrente rivela significative convergenze con una corrente del neotomismo sviluppata soprattutto negli Stati Uniti in conseguenza del soggiorno americano di Jacques Maritain, cioè la filosofia del cosiddetto "gruppo di Chicago", formato, oltre che dallo stesso Maritain, da R. Hutchins, S. Barr, M. Adler, Ch. MacIlwain, G.A. Borgese), che negli anni Cinquanta del Novecento elaborò un progetto di costituzione mondiale fondata appunto sulla concezione aristotelica e tomistica del "bene comune".

Secondo questi autori, il bene di cui parla Aristotele non coincide soltanto con la felicità, il che lo rende desiderabile dall'uomo e conferisce un carattere teleologico al ragionamento pratico, ma coincide anche con la piena realizzazione di tutte le capacità, sia fisiche che spirituali, dell'uomo, e quindi rappresenta il "compimento" (*telos*) anche in senso oggettivo della natura umana. Per esprimere questo concetto essi si sono serviti di metafore efficaci come quella che paragona la felicità (*eudaimonia*) ad una "vita fiorente" (*flourishing life*) ed il bene ad una "pienezza", o ad un "riempimento" (*fulfilment*) di tutte le dimensioni e le possibilità dell'uomo. Martha Nussbaum, in particolare, è giunta a fare una lista delle capacità umane, valida a suo giudizio per qualsiasi essere umano, uomo o donna, appartenente a qualsiasi cultura, le quali non coincidono con le preferenze, ma costituiscono possibilità oggettive che ogni essere umano possiede e ha diritto di realizzare (la più recente di tali liste è in M.C. Nussbaum, *Women and Human Development. The Capabilities Approach*,

Cambridge-New York 2000, trad. it. *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, Bologna, Il Mulino, 2001).

Nella concezione aristotelica, quindi, il bene non è soltanto il benessere, quello che Kant chiama *das Wohl*, ossia ciò che tutti desiderano o a cui tutti sono inclinati, e che per Kant non possiede alcun valore morale, bensì è anche il bene morale, quello che Kant chiama *das Gute*, che tutti in qualche modo sono tenuti a realizzare. Certo, il punto più delicato del problema è quest'ultimo: perché siamo tenuti a realizzare il bene, inteso come piena realizzazione delle capacità umane? Secondo Kant perché ciò viene comandato dalla legge morale, cioè da un preciso imperativo, da un comando, l'imperativo categorico, che non proviene dall'esterno, ma dalla stessa coscienza dell'uomo, cioè dalla sua ragione. Secondo l'etica cristiana, presente anche in Tommaso, siamo tenuti alla piena realizzazione delle nostre capacità perché ciò è conforme alla legge naturale, la quale è anch'essa un comando, risalente in ultima analisi a Dio stesso, in quanto artefice della natura, ma viene interiorizzata, per così dire, nella ragione umana e nella stessa coscienza (l'intuizione dei principi morali, o *synderesis*, termine artificiale derivante probabilmente dal greco *syneidesis*, latino *conscientia*).

In tal modo la legge di Hume viene rispettata, perché un elemento prescrittivo è inserito già nella premessa maggiore del sillogismo pratico, anche se esso è indissolubilmente unito ad un elemento descrittivo, cioè l'esatta determinazione di ciò in cui il bene consiste. La premessa minore, affidata alla *phronesis* (la *prudencia* di Tommaso), è anch'essa da un lato descrittiva, perché consiste nell'identificazione dei mezzi più idonei, o delle azioni più efficaci, nella situazione particolare in cui ci si trova ad agire, per la realizzazione del bene universale, indicato nella maggiore, e dall'altro è prescrittiva, perché spinge a mettere in atto tali mezzi, cioè a compiere tali azioni. La conclusione, a questo punto, non può che essere l'azione. Si ha così il passaggio, corretto anche dal punto di vista logico, dalla conoscenza razionale all'azione. Va detto, tuttavia, che il ricorso al comando in Kant rimane privo di un'autentica giustificazione razionale, per il carattere soltanto pratico, non teoretico, della ragione – appunto – “pratica”, ed in Tommaso risulta da un ragionamento non privo di elementi teologici (la volontà divina, che rende obbligatoria la legge naturale), i quali da un punto di vista kantiano limitano l'autonomia dell'etica.

La soluzione più soddisfacente dovrebbe venire da Aristotele, filosofo del tutto immune da influenze di carattere teologico (nel senso della teologia fondata sulla rivelazione), il quale pure parla di “dovere” (*dei, deon*), ma senza fare riferimento a veri e propri comandi. In un noto passo

dell'*Etica Eudemea* (VIII 3) egli afferma anzi che "Dio non dà ordini, perché non ha bisogno di nulla", pensando evidentemente al comando che è proprio del padrone nei confronti del servo e che in effetti nasce da un bisogno. Secondo Aristotele è la stessa *phronesis* che dà ordini, cioè è prescrittiva (*epitaktikê*), evidentemente perché sarebbe da stolti, cioè da esseri privi di senno (*phren*, da cui *phronesis*), rinunciare a realizzare pienamente le proprie capacità. Per Aristotele, infatti, la natura umana, come quella di ogni essere vivente, è una realtà dinamica, che per un verso è già data, ma solo come orientamento ad un fine, cioè come tendenza, come "potenzialità", e per un altro verso deve essere realizzata dall'uomo stesso mediante l'azione, cioè deve convertirsi in "attualità". Rinunciare a questa realizzazione, cosa possibile soltanto all'uomo, in quanto dotato di volontà e quindi di possibilità di scelta, equivale a negare la propria natura, cioè a rinunciare a se stesso, il che è una scelta, prima ancora che immorale, stupida, insensata.

Per Aristotele insomma naturalità e moralità non si oppongono, come in Kant, ma coincidono, perché la realizzazione della natura è non solo desiderabile, cioè piacevole dal punto di vista soggettivo, ma anche buona, valida, eccellente dal punto di vista razionale, e quindi oggettivo. Ovviamente per "natura" Aristotele non intende soltanto la natura in senso biologico, cioè quella propria degli animali e delle piante (come sembrano intendere Hume, Kant e Moore, i quali perciò le negano qualsiasi valore morale), ma soprattutto la natura in senso specificamente umano, cioè la razionalità, la libertà, tant'è vero che per Aristotele la felicità, pur comprendendo l'esercizio di tutte le virtù, cioè la realizzazione di tutte le capacità umane, ha come suo coronamento la vita teoretica, cioè l'esercizio delle virtù, o capacità, intellettuali in senso lato (comprendenti anche la vita di relazione, come il fare insieme con le persone care, gli "amici", le cose che più piacciono, per esempio il fare musica insieme o il "fare filosofia" insieme (*sumphilosophein*) (*Eth. Nic.* IX-X). Certo, dal punto di vista kantiano questa posizione rimane di tipo "eudemonistico", quindi non sufficientemente giustificata dal punto di vista morale. Ma è proprio necessario essere kantiani?



DISCUSSIONE SULLA RELAZIONE DI J. AERTSEN  
E SUI COMMENTI DI H. SEIDL ED E. BERTI

ALEJANDRO LLANO

Professor Berti's question is a very difficult one; a counter-objection would be the following: In Kant the situation of Ethics is very bad in the sense that, precisely because he establishes such a profound distinction between facts and duties, the beginning of the ethical reflection at a transcendental level must be a fact, the so-called *factum* of the practical Reason. And this position brings about very difficult problems. For instance, the question of *das radikal Böse*, the radical Evil. Because if the good is something unconditionally and analytically coming from the internal root of the pure rationality, the moral evil is impossible. And this is established at the beginning of *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, in the famous chapter about *das radikal Böse*.

I think the direction of the answer to this question has to take into account the criticism of Heidegger to the translation from *actualitas* into the sense of *perficere*: in the sense of *factum* and not in the sense of *actus*. Our reading of Aquinas is today very difficult because we tend to understand *actus* in the sense of *factum*, and the naturalistic fallacy has this foundation, that it takes the being as it would be the fact.

ABELARDO LOBATO

Vorrei tornare sulla relazione del Professor Aertsen sui trascendentali, un tema radicale nella filosofia di San Tommaso, sul quale il Professore ha pubblicato un grosso volume, con l'analisi della genesi e sviluppo del tema nel medioevo. In esso Tommaso occupa un posto privilegiato. Infatti egli ha centrato la filosofia nel concetto di ente e delle sue proprietà. La questione ci porta al nucleo del filosofare tomista. Mi sembra opportuno ricordare un

fatto e riflettere sulla scoperta tomista della trascendentalità del concetto di ente, punto di partenza della sua filosofia.

Il fatto viene raccontato dal biografo Tocco ed è verosimile. Il re di Francia, amico dei domenicani, invitò a pranzo nel suo palazzo il Priore del convento di San Giacomo, il quale portò con sé, come socio, Tommaso. Come al solito questo era assorto nelle sue riflessioni e pensieri di teologia, anche mentre mangiava. Accadde che a un certo momento, Tommaso diede un forte colpo di pugno sul tavolo, rovesciando i bicchieri, e disse questa sentenza: *Conclusum est contra Manicheos!* Mentre il Priore, un po' imbarazzato, rimproverava Tommaso per l'accaduto, il re chiamava il segretario affinché mettesse per iscritto l'intuizione avuta. I Manichei proponevano due principi della realtà, uno dei quali era il male. Tommaso aveva trovato la risposta a questa grande questione, che Agostino nelle *Confessioni*, formulava così: *Unde malum, unde hoc monstrum?* La "conclusione" di Tommaso era fondata nella scoperta della trascendentalità del bene. Il male non ha né può avere una sua entità. Tutte le cose in quanto sono, sono buone. Ma il problema del male è un vero problema, che ha una certa universalità e porta l'uomo a filosofare sulla realtà e su Dio. Se il male c'è, come si può dimostrare che esiste Dio? La soluzione al problema dei Manichei sta nella trascendentalità del bene e nel suo rapporto con l'essere.

Se questo fatto risale all'anno 1255, può essere contemporaneo di un'altra intuizione di Tommaso. Infatti quando era ancora un *baccalaureus sententiarum*, assistente del maestro domenicano Elia Brunet de Bergerac, scriveva la sua più voluminosa opera, il suo Commento alle *Sentenze* di Pietro Lombardo. Nella distinzione 33 del III libro si occupa delle virtù. Egli conosceva e apprezzava molto l'*Ethica Nicomachea* di Aristotele, e i trattati sulle virtù umane, scritti dai classici, come Cicerone, e prese la decisione d'incorporare nella teologia delle virtù il trattato delle virtù cardinali. Questo era qualcosa di nuovo nella teologia. La scoperta dei trascendentali che sono le regole della vita speculativa, va di pari passo con la scoperta del ruolo delle virtù morali nella vita attiva. Ciò che sono i principi primi per l'intelletto, sono i fini per la prassi e l'agire dell'uomo.

Queste novità ci portano alle radici del pensiero di Tommaso, sia nell'ordine speculativo, fondato nel nuovo concetto di ente e delle sue proprietà, che nell'ordine pratico, fondato sul bene come fine della volontà e della libertà. *Primum* dell'intelletto è l'*ens* trascendentale, il *primum* della volontà è il *bonum* che regola il processo della libertà umana. Nella prima delle questioni disputate sulla *Verità*, Tommaso, partendo dall'*ens*, sviluppa il concetto nelle sei proprietà trascendentali, e nei suoi opposti,

seguedo la dialettica dell'ente e il non ente: *ens-non ens, res, unum-mul-tum; aliquid; verum-falsum; bonum-malum*.

Tommaso cita Avicenna, come fonte della prima nozione di ente, e anche delle proprietà del *verum*, e del *bonum*. Avicenna è credente e parte dall'idea di creazione degli enti. Alberto Magno avverte che solo dopo di lui il vero e il bene entrano nella serie dei trascendentali. Nell'ordine pratico Tommaso dà il primato al bene, il quale è il fine dell'umano agire. Nel prologo della parte seconda della Somma, Tommaso propone l'itinerario dell'uomo nel suo processo verso il fine mediante gli atti umani. Tra i tre grandi orizzonti dell'umano operare, Tommaso avverte sul primato delle virtù morali, quelle dell'agire, sulle virtù intellettuali o artistiche. In realtà la vera virtù è quella che non solo fa buono l'atto, ma fa buono anche l'uomo. E questo potere del divenire uomo perfetto spetta alle virtù morali. La questione 92 della I-II, propone l'ordine delle umane inclinazioni verso il fine, e il fondamento nella natura ragionevole del processo che porta verso Dio. L'ordine dell'agire deve rispondere al fine dell'uomo. Se Bonaventura proponeva l'*Itinerarium mentis in Deum*, Tommaso propone e segue passo a passo, la sua geniale concezione *De motu rationalis creaturae in Deum!*

Tommaso ha trovato nella tradizione i primi passi verso la trascendentalità come via della filosofia. Era il terzo gradino della scala che i filosofi percorrono *paulatim et pedetentim*. Dopo i filosofi della natura che non trascendono la materia, è l'ora dei filosofi che trovano il fondamento nelle cause formali degli enti, ma il terzo passo, la salita verso l'essere come atto, *ipsum esse*, atto puro, e la composizione di atto e potenza di essere negli enti, anche se Tommaso l'assegna a Platone e Aristotele, è totalmente originale di Tommaso.

Il discorso del Professor Aertsen sui trascendentali in Tommaso è di grande valore, perché indica il punto di partenza del nucleo del filosofare di Tommaso d'Aquino, sia nell'ordine speculativo, che in quello pratico.

#### ROMANUS CESSARIO

Professor Aertsen, I am unable to reply to your request for a summary of the long intervention that Father Abelardo has just made. In any event, if I heard him correctly, Father Abelardo's remarks offer a clarification about the transcendentals that he judged opportune for us to hear. As far as I am able to gather, his remarks do not pose a question that requires your response.

LLUÍS CLAVELL

Professor Aertsen, in your paper you use very often the text of Saint Thomas of Aquinas about being as a quality. But a quality is always a quality of, a quality of essence, a quality of faculties, etc. In some way a quality is an abstract name. Is there not also the need of using some other words like for instance *act* of being, the *actus essendi*?

Another question to Professor Aertsen. I have the impression that, in some way, in this paper and also in an article in “Anuario Filosófico” of the University of Navarra, you put the good and the *ens* like two principles that are almost independent. In my opinion it is necessary to learn more the *ratio teoretica* and *ratio intellectus teoreticus* and *intellectus practicus*, so the priority of good in morals is not a priority absolutely over the being.

JAN AERTSEN

I thank you very much for your three questions. The answers are not so easy. Let me start with the last point. You're right, but I made the point with a certain intention. There exists a tendency, for instance in Gilson's great book, to make a sharp distinction between Christian philosophy and Greek philosophy. Characteristic of the former is the “Christian primacy of being”, with the consequence that Pseudo-Dionysius seems to be outside Christian philosophy. In reaction to Gilson I want to show that in certain respects the good is prior to being. For instance, in Thomas's defence of Dionysius, who regards the Good as the first divine name. The good also is prior to being in the domain of practical science. But you are right, Thomas explicitly says, in his text in the *Summa*, that being is the first *simpliciter*, which is the principle of theoretical reason. *Bonum* is the first in practical reason, but not *simpliciter* the first.

Now, your first question, that is a very important point. The thesis that every being is good seems to be counter-intuitive, there are many evil things. What does it mean when you claim that being as a being is good? Does “being” mean “that which is the case” (Wittgenstein) or objectivity? That is not Thomas Aquinas's understanding of being. It becomes evident in his argument in the *Summa* (I, 5, 1) starting with *bonum* as *appetibile* and then identifying *appetibile* with *perfectum*, *perfectum* with *actus* and *actus* with *esse*. In this text Thomas uses the term *actualitas*, that is the reason I mentioned it. The term is essential for understanding his argument. *Esse* is

act, actuality, that is perfection and when you have another understanding of being, the thesis of the convertibility becomes very problematic.

So, with respect to the second question you're right, but I mentioned here the actuality because Thomas himself characterizes *esse* as a kind of actuality.

GEORGES M.M. COTTIER

Vorrei ritornare sulla questione del Professor Berti, che mi pare molto interessante, questo passaggio che non è legittimo e che deriva da una contraddizione o piuttosto da un doppio senso del concetto di bene.

Mi sembra che la risposta si debba trovare in questa direzione: prima di parlare del bene morale è sempre necessario parlare del bene nel senso metafisico, cioè a partire da una visione metafisica del reale si passa alla considerazione della libertà.

Nell'analisi che già Aristotele e Tommaso fanno della realtà sono importanti le quattro cause. In primo luogo viene la causa finale. Il bene e il perfetto si presentano come fine. Una definizione del perfetto è che il bene come perfezione è fine.

Allora, come si pone la questione per la libertà? È importante vedere che per Tommaso la libertà non è facoltà in sé, è una proprietà della volontà, cioè una modalità che la specifica e con la quale l'essere razionale tende alla sua finalità e precisamente l'azione volontaria la quale implica la libertà.

Perché questo non è possibile in Kant? Mi sembra che non dobbiamo fermarci soltanto al testo di Kant, ma anche al contesto di Kant.

La prima difficoltà che vedo in Kant è che il concetto kantiano di natura non è più un concetto metafisico che permette l'analogia dell'applicazione, è la natura nel senso della fisica di Newton, sicché la natura non ha niente da dire sulla morale. Ci sono le pagine di Kant dove critica quello che chiama le inclinazioni. Le inclinazioni debbono essere eliminate per avere l'atto morale nella sua purezza. Vuol dire che attraverso questo concetto, diciamo, univoco della natura, Kant elimina la finalità che non interviene più.

È questo, mi sembra, il perché della posizione di Kant. Allora si deve ritornare all'analisi della struttura del reale con la causalità e, a partire da questo, applicarla in modo proprio, unico, all'essere spirituale della libertà.

ENRICO BERTI

Sì. Io sono molto d'accordo sia con la risposta del Professor Llano, sia con la risposta del Padre Cottier, cioè sulla necessità di insistere sul carattere finalistico della natura, perché invece la natura a cui pensa Kant, ma anche la natura a cui pensa Moore, è una natura puramente meccanica, è la natura appunto della fisica, della fisica newtoniana.

Però non sono completamente soddisfatto di questa risposta. Cioè, secondo me, non basta rilevare il carattere teleologico, il carattere finalistico della natura, perché anche lo sviluppo di una pianta è un processo finalistico. La pianta cerca di crescere, di svilupparsi, di produrre i frutti e di riprodursi, e questo, si può dire, è un processo teleologico, è un processo finalistico, ma in questo non c'è niente di morale.

Allora, c'è una differenza tra il finalismo dei processi naturali, pur non intesi in senso meccanicistico, e il finalismo dell'agire umano. Io sono d'accordo con la formulazione che dà Tommaso del principio di finalità, *omne agens agit propter finem*, dove è importante non solo *propter finem*, ma è importante *agit*, cioè *agere*, il concetto di agire, di "praktein", che è appunto espressione non di un processo naturale soltanto, ma di un processo di un atto libero, di una volontà libera, e quindi è un processo specificamente umano che solo un essere libero può compiere.

Allora, credo che l'importante è tenere presenti questi due aspetti, il fine da un lato, ma anche la differenza tra il finalismo dell'agire umano e il finalismo dei processi naturali.

LEO J. ELDERS

Two short observations. The first is addressed to Professor Aertsen, the second to Professor Berti.

I would like to point out that in his famous study of the transcendental concepts, Philip the Chancellor still follows the then traditional way of deducing them by arguing from God's causality in which the different genera of causality are distinguished, such as efficient, formal and final causality, yielding three different transcendental concepts.

Now I always like to stress that the main discovery of St. Thomas in this field is a different way of deriving the transcendental concepts. He speaks of being by itself, considered either positively or negatively, and next of being as related to other beings and to the human mind. In this way he

obtains the five transcendentals. But maybe you made the point in your paper without my noticing it.

The second remark concerns the paper of Professor Berti who pointed out that Moore, like many of the British empiricists, could not possibly see how one could derive the “ought” from the “is”. But let me continue in Italian. Lei dice che il Moore non vedeva come passare dall’ordine oggettivo e dalla conoscenza all’ordine morale. Riguardo a questo punto c’è un testo importante di San Tommaso, dove dice che tutte le cose verso le quali l’uomo ha una inclinazione naturale, egli le percepisce come buone. Secondo il mio avviso in questo testo c’è il ponte tra l’ordine, diciamo oggettivo ed ontologico da una parte e l’ordine morale dall’altra. Come il Padre Cottier ha osservato, l’accento cade sulle inclinazioni fondamentali: l’uomo considera come buono ciò verso cui ha una inclinazione naturale. Nell’agire in conformità con le medesime o in contrasto con loro l’uomo entra nell’ordine morale. Questa sarebbe la mia risposta alla difficoltà del Moore.

GIUSEPPE PERINI

Io ho soltanto da aggiungere un piccolissimo sviluppo riguardo a quello che è stato detto riguardo al problema sollevato dai filosofi moderni che ci è stato esposto molto bene dal Professor Berti nella sua sostanzialità. Il nucleo del problema è: passare dalla natura, dall’essere, al dover essere non si può, è una fallacia, dicono loro.

Giustamente, io riprendo quello che ha detto il Padre Cottier e che poi ultimamente è stato precisato dal Padre Elders. Io richiamerei una cosa più precisa: la legge, il concetto tomistico di legge della natura. La legge della natura che è in tutto l’universo, anche nelle cose materiali.

Nell’uomo la legge della natura è la legge naturale. La legge naturale parte dalle inclinazioni. La prima inclinazione è quella al fine, al fine ultimo. Quindi, mentre gli altri esseri seguono la legge della natura senza saperlo o per istinto, come avviene negli animali, oppure perché portati, diciamo, senza nessuna conoscenza, per quanto riguarda gli altri esseri non conoscitivi, vale a dire inferiori agli animali, l’uomo invece conosce queste inclinazioni con la ragione e vi si adegua.

Conosce innanzitutto il desiderio di felicità. Lo conosce con la sua ragione, attraverso la quale avviene la promulgazione della legge naturale nell’uomo. Quindi con la sua libera volontà segue questa legge.

Perciò la tendenza fondamentale, la più naturale, al fine ultimo cioè alla felicità, diventa per lui il primo dovere, il primo dovere dell'uomo è raggiungere la felicità. Questo perché l'uomo ha visto la legge in sé, l'ha interpretata con la ragione e la segue con la libera volontà.

EDWARD KACZYŃSKI

Forse non ho capito bene, Professor Aertsen, quanto all'affermazione che la ragione pratica coglie il bene e la ragione teoretica coglie l'essere. Da questa posizione nasce però il problema della relazione tra l'essere e il bene. Il problema del Professor Berti. Se noi consideriamo il bene come *desiderabile*, alla maniera di Aristotele e di Tommaso, cadiamo nell'accusa di naturalismo. Il Professor Berti ha già suggerito una soluzione. Ma voglio ancora ritornare al Professor Aertsen che alla fine della sua conferenza ha giustamente affermato che il bene ha il carattere normativo. La mia domanda volge proprio sul problema da dove derivi il carattere normativo del bene o da quale qualità derivi il carattere normativo del bene. Non basta dire che il bene è indicato dalle inclinazioni naturali oppure che la volontà lo "desidera", o "vuole". Secondo Finnis, Hume non ha formulato la fallacia naturalistica che normalmente si imputa a lui. Hume si è accorto solo che nei discorsi morali molte volte si afferma che: "l'uomo è", "l'uomo è" e poi, si conclude "l'uomo deve". Da dove deriva questo "deve", se non era nelle premesse, si domanda Hume. L'Enciclica *Veritatis splendor* en passant affronta anche questo problema: "l'origine e il fondamento del dovere di rispettare assolutamente la vita umana sono da trovare nella dignità propria della persona e non semplicemente nell'inclinazione naturale a conservare la propria vita fisica. (...) In effetti le inclinazioni naturali acquistano rilevanza morale solo in quanto esse si riferiscono alla persona umana e alla sua realizzazione autentica" (VS 50). Penso che noi dobbiamo vedere nell'aspetto "perfettivo" del bene, il momento che attira le inclinazioni naturali (sensuali e volitive). Non si cade nel naturalismo perché è proprio la ragione pratica che *afferma* e *conferma* che il bene è da compiere, allora come *dovere*. Penso che dall'aspetto "perfettivo" del bene derivi pure il suo carattere finalistico. Solo per aspetto perfettivo e finalistico del bene colto dalla ragione pratica dell'uomo in una dignità personale, il bene diventa normativo, senza correre il rischio del naturalismo o del fisicismo dei moralisti poco attenti.



ENRICO BERTI

Ringrazio Padre Elders, però non sono ancora completamente convinto che la semplice inclinazione sia sufficiente a creare una obbligazione morale, perché il seguire le proprie inclinazioni certo è una cosa bella, è una cosa buona, però non vedo che merito ci sia in questo. Già è diverso quando l'inclinazione diventa legge. Allora nel concetto di legge c'è appunto il concetto di prescrizione, di obbligo. Ma questo accade, non a caso, in San Tommaso, perché la natura è opera di Dio, e quindi tutto ciò che è ordine naturale è espressione della volontà di Dio, e quindi ciò che trasforma l'ordine naturale in legge è la volontà di Dio, cioè un comando.

Questo però è un discorso che non è più filosofico, perché fa intervenire direttamente la volontà divina nel fondare il valore morale, mentre mi pare che Aristotele ovviamente non si pone nemmeno il problema della volontà divina. Anche San Tommaso cerca di dare una fondazione puramente filosofica al principio *bonum est faciendum*, addirittura lo pone come il principio primo della ragione sia pure pratica. Questa è pur sempre ragione, anche se è pratica.

Ma per quale motivo bisogna che un ordine naturale sia vissuto come un comando, una legge, una norma, un obbligo da eseguire?

JAN AERTSEN

Strange to discuss with Father Elders in the English language. Both of us are Dutch and it would be natural to use that language, but of course all of you want to understand what we are exchanging.

With respect to the historical question on Philip the Chancellor: it is true that in Philip the Chancellor there is a "theological" foundation of the transcendentals, as one can also find in Thomas: every being is true and good by the supreme Truth and Goodness. But it is characteristic of Philip the Chancellor that he tries to interpret all the transcendentals according to the notion of *indivisio*. So he defines "truth" as the indivision of being and that which is (*esse* and *it quod est*) and "good" as the indivision of act and potency. Thomas mentions this strange definition of truth at the beginning of *De Veritate*. Why is this notion of "indivision" so essential to Philip? The reason is that it is the model according to which Aristotle tries to determine the relation between being and one. The new thing in Thomas, in his

account in *De Veritate*, is that he doesn't understand truth as a negation, but as a relation, and moreover that he interprets the relational transcendentals "true" and "good" in relation to the human soul. So that is the true new element, I think, in Thomas Aquinas.

Then, your question with respect to the firstness of the good, *bonum*. The famous text on natural law contains an element that is really new; you will not find it in Aristotle. Thomas tries to build a practical science in analogy to theoretical science. Both sciences have their own *principia per se nota*. That implies that practical science has a kind of autonomy. It is not something derived from the principles of theoretical science. But there also is a relation. The good is the first in practical reason, but practical reason is not a distinct intellectual power. As Aristotle said, theoretical science becomes practical *per extensionem*, that is, reason becomes practical by its extension to the work. It is difficult to express, *bonum* is the first in practical reason in analogy to *ens* that is the first in theoretical reason, but it doesn't mean that practical science has nothing to do with theoretical science. So there are two aspects, autonomy and relation, I would say.

#### DOMINGO BASSO

Si bien no entendí (por razón de lenguas) a todos todo lo que dijeron, me parece que se está olvidando el optimismo fundamental de santo Tomás de Aquino respecto de la naturaleza humana.

Santo Tomás nunca utilizó la expresión "naturaleza corrupta", sino la de "naturaleza caída". Son dos expresiones de carácter muy diverso. Para santo Tomás la naturaleza humana es congénitamente sana, puesto que la "gracia" no formaba parte de ella en cuanto tal. La "corrupción" es moral, no "ontológica" (como para san Agustín y, luego más radicalizadamente, para Lutero). Por ello habla de la imposibilidad del conocimiento, tanto especulativo cuanto práctico, si no existe un punto de partida de "principios evidentes por sí mismos" (principios contenidos en el hábito del intellectus-sindéresis), luego añade la imposibilidad de un orden moral concreto sin el punto de partida del "apetito recto natural" (participación de la sindéresis en la voluntad). Por eso la distinción recordada por el Padre Lobato me parece de importancia suma.

Todo el pensamiento moral del Angélico parte de allí. La verdad práctica (a diferencia de la especulativa que es *adaequatio intellectus cum re*) es la "adecuación de entendimiento (prudencia) con el apetito recto natu-

ral” (la denomina con Aristóteles *confesse se habens*). ¿Qué es y cómo actúa la prudencia? En el tratado de la virtudes en general (I-II, q. 58) hablando de las relaciones entre las intelectuales y las morales parece hacerse dos preguntas contradictorias: ¿Puede la virtud moral existir sin la intelectual?” (a. 4). Obviamente responde que no, pues sin prudencia no puede haber virtud moral adquirida alguna (y por analogía, tampoco infusa). Pero, a renglón seguido, se pregunta: “¿Puede existir la virtud intelectual sin la moral?” (a. 5). Y también responde que no. Esto parece completamente contradictorio. Pero no lo es. Entiende aquí el término *virtud moral* en dos sentidos diversos: el primero en cuanto a los fines naturales (determinados por la *sindéresis* y el apetito recto natural, a los que con frecuencia denomina *semina virtutum*; podríamos también llamarles “virtudes morales en acto primero”) previos a la prudencia. En el tratado de esta virtud dice claramente que a ésta no le corresponde señalar los fines de las virtudes morales (competencia de la *sindéresis*) sino sus términos medios virtuosos (“virtudes morales en acto segundo”).

Por eso creo, Profesor Enrico Berti, que su omisión es válida para el pensamiento actual, pero no para santo Tomás. Y opino que solamente él advirtió con claridad cuál era la raíz del problema ético. Éste no existiría – y en esto estoy de acuerdo –, pues sin los conceptos de “verdad práctica” y de “apetito recto natural” no habría moral objetiva práctica, porque en el orden natural es muy difícil encontrar la verdad objetiva especulativa, sobre todo si se parte de la negación de la evidencia de los primeros principios. En el orden moral, aún sin conocer perfectamente la verdad objetiva (o especulativa) siempre se puede ser bueno porque existe una bondad natural o radical: el apetito recto natural. Por eso santo Tomás enseña en la q. 19 de la I-II, al hablar de la *ratio errans*, que un acto objetivamente malo podría ser subjetivamente bueno o viceversa. Por otra parte, es una doctrina ya enseñada por san Pablo, cuando habla de la conciencia. He comprobado un gran vacío en los manuales de ética y moral tomistas cuando se trata de explicar qué entiende santo Tomás por *veritas practica*. Pero esto sería demasiado largo de exponer.

HORST SEIDL

Riguardo all'importante rapporto tra prudenza e virtù, rilevato giustamente dal Padre Basso, vorrei annotare che questo rapporto secondo Aristotele, *Ethica Nicom.* VI, è reciproco: da un lato non c'è virtù senza la

prudenza, la quale la stabilisce e guida, con la “giusta ragione”, ma, dall’altro, non c’è neppure prudenza senza le virtù; infatti nella prudenza la giusta ragione è connessa con l’intelletto intuitivo dei principi buoni, e lo sguardo dell’intelletto – che è “l’occhio dell’anima” – “viene corrotto” quando l’anima è disturbata da vizi invece di essere governata da virtù.

Per quanto riguarda la domanda sorta nella conferenza del Professor Berti, da dove si derivi il dovere, si può rispondere con la distinzione aristotelica tra conoscenza teorica che non esercita un influsso sulla volontà (se non soltanto quello di volere conoscere di più) e conoscenza pratica che invece motiva la volontà all’agire e l’obbliga. Quindi risulta un dovere. Padre Cottier ha messo in rilievo questa distinzione in una sua pubblicazione.

ANGELO CAMPODONICO

Mi sembra importante riaffermare, in primo luogo, che la sinderesi permette sempre un nuovo inizio nella vita morale dell’uomo, perché fornisce i criteri ultimi perché il desiderio sia puro. L’appetito retto costituisce, come affermato dal Padre Basso, una partecipazione della sinderesi nella volontà. In secondo luogo, reagendo all’interessante intervento del Professor Berti, vorrei sottolineare che rimango sempre colpito dal peso che assume la ragione nell’etica di Tommaso. Sovente, per significare la dimensione propriamente morale degli atti umani, egli usa espressioni come *cum ratione esse*, *secundum rationem*, *per comparisonem ad rationem*, ecc. Questo ruolo che assume la ragione pratica non si spiega con il solo influsso di Aristotele, ma anche con l’influsso platonico-dionisiano e, soprattutto, con la preoccupazione cristiana per l’unità dell’uomo e per il ruolo dell’intenzione nell’informare l’agire. Se è vero che *bonum ex integra causa* (Dionigi), tale integrità e completezza del bene si manifesta, all’interno dell’agire morale dell’uomo, nell’essere *secundum rationem*. Si comprende donde Kant ricavi quella sua insistenza sul ruolo della ragione nella morale: dalla Scolastica e ultimamente da Tommaso. Solo che in Kant la ragione pratica assume altri connotati.

QUINTÍN TURIEL GARCÍA

El Presidente, Padre Abelardo Lobato, ha dicho, si no le he entendido mal, que Aristóteles no llegó al conocimiento del *ens qua ens*, y por ello no

alcanzó el conocimiento de la creación o de Dios como creador de la nada, y que así piensa santo Tomás. Puedo decir con toda seguridad que santo Tomás afirma constantemente que son muchos los filósofos que conocieron la creación; de Aristóteles, concretamente, dice *siempre* que llegó al conocimiento de Dios creador, y, por lo tanto, de la creación de la nada. Ha sido Ét. Gilson, quien, partiendo de su pensamiento sobre la filosofía cristiana, y fundado especialmente en dos textos de santo Tomás (I, 44, 2; *De articulis fidei et Ecclesiae Sacramentis*, texto leonino, vol. 42, p. 246, 116-117), ha hecho decir a santo Tomás cosa que no dice (ver *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, 1948, pp. 69-71). En I, 44, 2, después de haber demostrado en el art.1 (apoyándose en Platón y en Aristóteles) que todo ente ha sido creado por Dios, en el artículo 2, por si aún quedara alguna duda en lo que a la materia prima se refiere, debido a que los filósofos que les habían precedido, sostuvieron que la materia, única realidad universal y común a todas las cosas, no había sido creada, demostrará también la creación de la misma. Santo Tomás ha ido del todo (todo ente) a la parte (art. 2). Gilson no ha leído bien, al parecer, este artículo. Comentando el texto de santo Tomás, en un momento dado, Gilson se refiere a "utrique", expresión empleada por santo Tomás. Es nominativo plural, pero Gilson lo traduce "uno y otro", porque piensa que se refiere a Platón y Aristóteles, cuando la traducción es "unos y otros", y la referencia entonces no puede ser más que a los filósofos anteriores, de los cuales santo Tomás ha hablado en el artículo. No son pocos los autores que han seguido a Gilson. Véase mi artículo en la revista *Philosophica*, Valparaíso (Chile), nn. 19-20, pp. 9 ss.

En *De articulis fidei et Ecclesiae Sacramentis* el texto decía "Tertius est error Aristotelis qui posuit mundum a Deo factum non esse, sed ab aeterno fuisse"; pero tenemos ya el texto leonino que dice: "Tertius est error Aristotilis, qui posuit mundum a Deo factum sed ab aeterno fuisse". En la *Summa contra Gentiles* en el libro II, incluido en la primera parte de la obra, que comprende los tres primeros libros y consagrada a las verdades de fe accesibles a la razón, santo Tomás trata de la creación en sí y de si fue *ab aeterno* o *in tempore* (ver Lib. II, c. 15: "Quod Deus sit omnibus causa essendi", c. 16: "Quod Deus ex nihilo produxit res in esse"). Alguien podía preguntarse si santo Tomás no habrá sido incoherente, ya que según él la creación *in tempore* sólo es una verdad de fe, no de razón. No hay tal incoherencia, pues para él la creación *ab aeterno* o *in tempore* es un problema filosófico, cuya solución no está al alcance de la razón. Por ser un problema filosófico lo trata en la I parte de la obra, pero sin darle solución porque ésta sólo la podemos conocer por la fe.

Otro recurso de Gilson en favor del desconocimiento de la creación de parte de Aristóteles es, dice él, que en griego no existe vocablo alguno con el sentido de hacer algo de la nada; tampoco existe en hebreo, pues *bara* tiene como significado original hacer, producir algo de algo, exactamente como el latín *creare* o el castellano *crear*, adquiriendo un segundo significado que es el de crear o hacer algo de la nada, que es ahora su significado quizás más propio.

En conclusión: Aristóteles, según santo Tomás, llegó al conocimiento de Dios creador de la nada; lo dice constantemente.

#### ROMANUS CESSARIO

The President of the Academy has requested the final word. It had been my hope that we could conclude our discussion of Professor Aertsen's talk with the comments offered by two lay members of the Academy, Professors Campodonico and García. I had wanted to avoid the impression that the session is dominated by Dominicans!

#### ABELARDO LOBATO

Grazie di questi preziosi contributi. L'ultima parola in così profonde questioni bisogna lasciarla sospesa, o lasciarla a San Tommaso. Egli parte realmente dalla tradizione non solo aristotelica, ma anche neoplatonica e cristiana. Ma è sua la doppia intuizione, quella del *esse come actus essendi*, e quella della composizione reale di essenza e di esse negli enti.

A me una cosa premeva in questo problema, il ruolo dei primi principi, in quanto sono *principia per se nota*, nei due ordini, sia speculativo che pratico. Tommaso in questo versante, tenendo conto dell'esperienza umana, distingue, sotto la guida di Boezio, due categorie di tali principi: una di quei principi che sono *per se nota quoad omnes*, l'altra di quei principi che sono *nota quoad doctos tantum*. È di grande portata questa distinzione. Tommaso coincide con Aristotele, nell'affermare che *ut in pluribus* l'uomo non conosce la verità, non acquista le virtù, la maggioranza è deficiente. D'altra parte è ben sicuro che la natura umana non manca nelle cose necessarie, e che talvolta, come nella conoscenza di Dio, i semplici dei quali parla il salmo 8, arrivano per un certo istinto a conoscere l'esistenza di Dio, e così confondono l'ateismo dei dotti. I principi

della matematica, dei calcoli, possono essere *per se nota quoad doctos*, mentre sono molto difficili per i semplici. Questo capita nei princìpi dell'ordine trascendentale.

Un caso concreto, che oggi si presta a interpretazioni molto diverse, è quello dei fondamenti dei diritti dell'uomo. In questo versante si tratta dei princìpi nell'ordine pratico. Quale è il fondamento dei chiamati "diritti dell'uomo"? Tommaso non parla di tali "diritti" in modo espreso. I giuristi rifiutano di parlare dei veri diritti dell'uomo. Il diritto è quello che di sé è giusto, e non è una facoltà del soggetto. Ma Tommaso parla del fondamento delle leggi nella stessa natura, e parla della legge naturale come partecipazione della legge eterna. Nelle questioni 92 e 94 della I.II, Tommaso sviluppa il tema della legge naturale, o legge dell'uomo, che è iscritta nella stessa natura umana, in tutti gli uomini, e viene svelata nelle *inclinationes naturales*. Queste sono il fondamento di tre grandi orizzonti dell'umano: quello dell'essere e del vivere, quello della propagazione della vita, e quello della trascendenza della verità, del bene, dello spirito.

Mi sembra che la discussione della relazione del Professor Aertsen è stata molto feconda, che i commenti e le osservazioni dei Professor Seidl e Berti sono pertinenti, che la moderazione del Professor Romanus Cessario è stata prudente. La discussione sui trascendentali ci ha portato alla profondità dell'ente e alla sublimità dell'essere. Grazie a tutti.

## THE PARADOX OF EVIL

RALPH McINERNY

1. Thomas contrasts physical evil and moral evil by noting that in the physical world evil is far outweighed by the good whereas *malum ut in pluribus in specie humana*.<sup>1</sup> Perhaps one of the greatest evils that can befall men is to lose the sense of evil. It is often said that we live in a time where the consciousness of sin has been lost. At the same time, ours could be called the most accusative of ages. Finding no personal fault we are nonetheless able to decry the turpitude of others. But even in the latter case, the recognition of evil is weak, as witness the global campaign against capital punishment which, as seems clear, is generally predicated on the conviction that no one is really responsible for what he does.<sup>2</sup>

We meet here as students of St. Thomas, as Thomists, but of course we do not mean by that what would be meant by a gathering of Kantians or Phenomenologists or Wittgensteinians or Quidamists. It has been a mark of philosophy since Descartes to reject both tradition and the belief that the

<sup>1</sup> *Ia*, q. 49, a. 3, ad 5. "Quod autem dicitur quod malum est in pluribus, simpliciter falsum est. Nam generabilia et corruptibilia, in quibus solum contingit esse malum naturae, sunt modica pars totius universi. Et iterum in unaquaque speciei defectus naturae accidit ut in paucioribus. In solis autem hominibus malum videtur esse ut in pluribus: quia bonum hominis secundum sensum non est hominis in quantum homo, id est secundum rationem; plures autem sequuntur malum per accidens".

<sup>2</sup> Nor is the loss of the sense of good and evil only to be found in the wider world. In *Veritatis Splendor*, no. 4, the Holy Father lamented the widespread dissent from Catholic teaching on the part of moral theologians. "Thus the traditional doctrine regarding the natural law, and the universality and permanent validity of its precepts, is rejected; certain of the Church's moral teachings are found simply unacceptable; and the Magisterium itself is considered capable of intervening in matters of morality only in order to 'exhort consciences' and to 'propose values', in the light of which each individual 'will independently make his or her decisions and life choices'".



majority of human beings already know things for sure prior to philosophizing. For much of modernity, the first task of philosophy has been the debunking of the knowledge of the ordinary man. There are peculiar ways of going about this and those ways bear the names of their originators – Hegelian, Leibnitzean, Kantian, Russellian... By contrast, Thomism is not a *kind* of philosophy.

In *Fides et Ratio*, the Holy Father made two enormously important points at the very outset of the encyclical. First, he reminded us that there are certain big questions which are inescapable for a human being. Sooner or later, in one form or another, they impose themselves on all. What does it all mean? “*Who am I? Where have I come from and where am I going? Why is there evil? What is there after this life?*” (no. 1). There is nothing technical about such questions and they are certainly not the property of some privileged class of philosophers. By and large, and this is the Pope’s point, we ask these question before embarking on the study of philosophy. Indeed, the wonder they express is the seed from which philosophy in the sophisticated sense grows. To some extent the wonder engendered by problems is assuaged by their solution, but sometimes the solutions take on the note of mystery – as is certainly the case with the problem of evil.

But the Holy Father did not confine himself to the claim that there are certain *questions* that are common to human beings. He went on to note that there are *answers* to those questions which are also common. The principles of contradiction, finality and causality, the person as free and intelligent and capable of knowing God – these are generally recognized along with certain fundamental moral norms.

These are among the indications that, beyond different schools of thought, there exists a body of knowledge which may be judged a kind of spiritual heritage of humanity. It is as if we had come upon an *implicit philosophy*, as a result of which all feel that they possess these principles albeit in a general and unreflective way.<sup>3</sup>

The concept of “implicit philosophy” is what saves Thomism from being a *kind* of philosophy. Philosophy in any acceptable sense must be in continuity with what everyone already knows, with the starting points or principles of theoretical and practical thinking. But the content of Implicit Philosophy is precisely the principles from which the philosophical thought

<sup>3</sup> *Fides et Ratio*, no. 4.

of Thomas begins.<sup>4</sup> Moreover, Implicit Philosophy provides criteria which enable us to appraise what the Holy Father calls “philosophical systems”.<sup>5</sup> To reject the truths commonly held by human beings is to embark on what Jacques Maritain called Ideosophy, not Philosophy.<sup>6</sup> The result is a plurality of systems each of which bears the idiosyncratic stamp of its originator and takes pride in the attempt to *épater l’homme moyen*.

2. These considerations are manifestly important for the theme of our meeting. We notice among the questions no one can fail to ask, “Why is there evil?”. As for the good, we remember how frequently Thomas cites the psalmist’s *Quis ostendit nobis bona?* And the answer comes: *Signatum est super nos lumen vultus tui, domine*. Knowledge of the good is not learned in any ordinary sense of ‘learn’. Synderesis is the common natural capacity to discern good and evil. The Pope has recalled this in speaking of an Implicit Philosophy. And this generates an initial paradox.

How can there be such a seemingly widespread lack of the sense of good and evil when the capacity to discern them is a natural gift? This is a variation on a wider question: How can the obvious be overlooked?

In developing its sense of the addressee of its message, the authors of *Gaudium et Spes* saw atheism as the great bane of modern times and the source of many evils beyond itself. The Pastoral Constitution on the Church examines the sources of atheism, among them the inability to reconcile evil in the world with a benevolent God.<sup>7</sup> The evil in question is of course physical evil – pain, disease, the various slings and arrows that outrageous fortune aims at helpless humanity. That some of this may be connected with moral evil as its consequence is seldom dwelt on, so intent is the objector on putting God in the dock.<sup>8</sup>

The objection from evil can only make sense if there are standards of good from which the world is allegedly falling away. This sort of atheist is

<sup>4</sup> Those knowledgeable in the text of Thomas could swiftly provide references for each of the truths the Pope cites as generally recognized. Does this mean that they are Thomistic truths? *Absit*. They are Thomas’s (and Aristotle’s) expression of truths that they and everyone else know prior to philosophizing.

<sup>5</sup> “Precisely because it is shared in some measure by all, this knowledge should serve as a kind of reference-point for the different philosophical schools”. *Ibid*.

<sup>6</sup> See *The Peasant of the Garonne*. New York, 1968, pp. 89 ff.

<sup>7</sup> *Gaudium et Spes: Constitutio Pastoralis de Ecclesia in Mundo Huius Temporis*, 19-21.

<sup>8</sup> See the remarkable essay of that title in C.S. Lewis, *Undeceptions Essays on Theology and Ethics*. London, 1971, pp. 197-201.

judging God and the world by standards whose basis and origin are conveniently forgotten. But a consistent atheism realizes that the rejection of God is also the rejection of any standards of good and evil. In the Sartrean phrase, if God does not exist then *esse* precedes essence, there are no guidelines for human action prior to and independent of our choices, and we are quite literally free to do anything we wish with impunity. If God does not exist, anything is permitted. But if anything is permitted, nothing is precluded. Man in a godless world is a parody of God: it is he who will set the standards of good and evil. And of course, then he becomes totally responsible for the universe and ends by being himself alone the source of the so-called problem of evil.

On the level of argumentation, such nihilistic or relativistic positions are easily dealt with. The obvious is dialectically defended by showing that its rejection is incoherent and leads to self-contradiction. Such a *reductio ad absurdum* can seem to be merely a debater's trick, a mode of argument unlikely to engage or persuade the atheist. Nonetheless, it is an essential part of the discourse needed to show the incoherence of any effort to call into question objective criteria of good and evil. Let me recall why this is so.

3. The primacy of the good in reality and in human affairs is made clear from the outset of moral philosophy. "Every art and every inquiry, and similarly every action and choice, is thought to aim at some good; and for this reason the good has rightly been declared to be that at which all things aim" (NE 1.1.1094a1-5).<sup>9</sup> If an agent is good because his action is good and if every act aims at the good, it seems that evil is squeezed out of the picture. How could anyone fail to be good if in whatever he does he intends the good? The first "problem of evil" is therefore how there can be such a thing as evil. In the context of moral philosophy, the consequence that every agent is *eo ipso* a good agent is avoided by distinguishing between the real and apparent good. If that which is sought as good is always sought as fulfilling and perfective of the agent, i.e. *sub ratione boni*, one who drinks a liquid on the assumption that it is wine when in fact it is a herbicide unwittingly does something harmful to himself. The good that governs every human choice involves both the *ratio boni* and the object that is taken

<sup>9</sup> So too at the culmination of the argument in *IaIIae*.1.1. Thomas writes, "Manifestum est autem quod omnes actiones quae procedunt ab aliqua potentia, causantur ab ea secundum rationem sui objecti. Objectum autem voluntatis est finis et bonum. Unde oportet quod omnes actiones humanae propter finem sunt".

to fulfill that ratio. The apparent good does not really fulfill the demands of the *ratio boni*; furthermore, the apparent good would thus seem to be dependent on ignorance.

But since ignorance exonerates, the apparent good as the explanation of how things can go wrong would not seem to ascribe any responsibility to the agent. How could one be held responsible if he does not know what he is doing? Well, ignorance in some sense is doubtless present in all moral fault and sin: one ignores the true good and pursues some creature in preference to the creator.<sup>10</sup> But can one *intend* anything other than the good?

There is a remark which for many years I mistakenly ascribed to G.K. Chesterton: "The young man knocking at the brothel door is looking for God". This quintessentially Thomistic sentiment was actually expressed by the novelist Bruce Marshall, I am told. In any case, it underscores in a dramatic way the paradox of moral evil. Only the good can engage my appetite, so much so that evil is seen as parasitic on the desire for a good. It is when a good is sought in a disordered way, that the disorder, the privation, is attached to a desire for what is indeed good, but not always and everywhere.

Surely here is the source of the almost universal tendency to exculpate ourselves when we do wrong. We cannot perform an evil act unless some good is *per se* intended, the act being evil because it lacks order to our real good. In the passage I cited first, Thomas speaks of the *bonum commutabile* of sense pleasure and notes that it is not the good of man as man. But of course it is part of the human good and is rightly desirable when pursued in an ordered and fitting way – that is, as a part, not the whole of our good.

If evil is a negation it is not a pure negation, otherwise the denial of some good to anything whatsoever would be to speak of evil. For example, the gibbon ape does not read *The Rise and Fall of the Roman Empire*. But this is a negation, not a lack, as if with effort and an openness to the prejudices of the historian the ape might work his way through the many volumes of that tendentious work. Evil is a privation, the negation of a perfection in something capable of having it. Hence evil is spoken of as what is not there, what is missing, as a privation not a reality. How we resist this when we first encounter it. Evil understood as privation seems to diminish the impact and importance of evil, whether physical or moral. But that evil is a privation not a rival object is a necessary consequence of

<sup>10</sup> *IaIIae*, q. 76, a. 1.

the realization that we are made for the good. The good that which all things seek whereas evil is to be avoided. The evil to be avoided is some non-good, not a thing in itself. When Milton's Satan says "Evil be my good", he is in his devilish way making the same point. He is asking that that which is said to be evil, that which is offensive to God, should come under the formality, that which is pleasing to God. Unsurprisingly, Satan is caught in a contradiction.

Thomas's discussion of malice as a cause of sin makes clear how sinuous a discussion is needed to deal with the agent who knowingly prefers a temporal to an eternal good. This involves a privation, the non-choosing of a good one is held to choose. "And so a man wishes knowingly a spiritual evil, which is evil simply, whereby he is deprived of a spiritual good, in order to possess a temporal good: wherefore he is said to sin through certain malice or on purpose, because he chooses evil knowingly".<sup>11</sup>

4. Perhaps the most mysterious paradox of evil lies in the fact that in doing wrong we are paying implicit tribute to the good. The sinner must see what he is doing as good; he must persuade himself for the nonce that the created good is preferable to God's will and he does this by ignoring, thanks to his appetitive disposition, the relevant rules when he acts. In that sense, sin always involves ignorance.<sup>12</sup> Just as knowledge of good and evil cannot be completely expunged from the human mind, so the desire for the true good lurks in every act, however defective and sinful. It is this that enables our response to relativism and antinomianism to be more than an exercise in dialectics. Who cannot say to the sinner *mon semblable, mon frère*? As between man and man, winning an argument can never be the ultimate goal. And fraternal correction is always a welcome opportunity for self-examination.

<sup>11</sup> "Et per hunc modum, quando aliqua inordinata voluntas aliquod bonum temporale plus amat, puta divitias vel voluptatem, quam ordinem rationis vel legis divinae, vel caritatem Dei, vel aliquid huiusmodi, sequitur quod velit dispendium pati in aliquo spiritualium bonorum, ut potiatur aliquo temporali bono. Nihil autem est aliud malum quam privatio alicuius boni. Et secundum hoc aliquis scienter vult aliquod malum spirituale, quod est malum simpliciter, per quod bonum spirituale privatur, ut bono temporali potiatur. Unde dicitur ex certa malitia, vel ex industria peccare, quasi scienter malum eligens". (*S.Th. IaIIae*, q. 78, a. 1, c).

<sup>12</sup> Hence the importance of the distinction between antecedent, concomitant and consequent ignorance (Cf. *S.Th. IaIIae*, q. 6, a. 8).

So how might we address one who has been tempted to atheism by the problem of evil? Perhaps like Camus, he will restrict his objection to the suffering of children, on the assumption that anyone who has passed the age of reason may be deserving of what happens to him. But what is the essence of the dispute? A supposed omnipotent and benevolent God presides over a universe where the innocent suffer. Either he is incapable of preventing this, and then he is not omnipotent, or he chooses not to, and then he is not benevolent. But the fundamental point is that God is breaking the moral law. And that is the charge that bears reflecting on.

If one is prompted by the problem of evil to reject God, either he goes the full distance with Sartre or he does not. That is, the rejection of God entails the rejection of objective moral criteria and the only moral criteria that can operate for me are those I choose. But if the absence of God entails the absence of object moral criteria, objective moral criteria are in some way dependent on God. I say "in some way" to forestall voluntarism, as if God might have commanded the contradictories of the precepts of the Decalogue.

Cardinal Newman's favorite method of opening the mind and heart to God's presence was to refer to moral conscience, that sense we have of a distinction between right and wrong which is not arbitrary. Newman wanted us to dwell on this rather than particular judgments of right or wrong which presuppose this initial and fundamental truth. Good is to be done and evil avoided. Men have spoken of the voice of conscience as if to underscore that the distinction between good and evil is recognized, not invented. And whose voice does the voice of conscience echo?<sup>13</sup>

But it is when evil presses on the heart and not simply on the mind that it becomes a precious opportunity to acknowledge our status as creatures. There are times in every life when the Book of Job takes on a personal relevance. We are less impressed by the goods we have received than by their being taken away and only the latter strikes us as irrational and absurd. What have we done to be treated thus? Few of us can claim the innocence Job insists on, but in the end his innocence is not the important point. His complaint has put him in the presence of God and finally it is that presence that silences him. "Where were you when I laid the foundations of the earth?" (38.4). Job's answer is available to us all, however

<sup>13</sup> We find this early on in the University Sermons, but see the "Proof of Theism", in John H. Newman, *The Philosophical Notebook*. Edited by Edward J. Sillem and A.J. Boekraad, volume II, Louvain, 1970, pp. 30 ff.

difficult to give. “Scio quia omnia potes et nulla te latet cogitatio. Quis est iste qui celat consilium absque scientia? Ideo insipienter locutus sum et quae ultra modum excedunt scientiam meam” (41.2-3).<sup>14</sup> But this is to see that one does not see, understand that one does not understand. The human mind is not the ultimate measure of reality. And so we end in mystery if not paradox.

<sup>14</sup> Cf. Sancti Thomae de Aquino, Opera Omnia, XXVI, *Expositio super Iob ad Litteram*. Rome, 1965, p. 228, ll. 22-29.

# TOMMASO, LA FILOSOFIA CONTEMPORANEA E IL PROBLEMA DEL MALE

ANGELO CAMPODONICO

## *Introduzione*

Come si pone oggi il problema del male in filosofia? Una parte della filosofia contemporanea sembra ignorarlo, perché tende a trascurare in genere i grandi problemi metafisici che giudica irrisolvibili. In questa prospettiva il male può essere considerato, ad esempio, come l'esito inevitabile di un'evoluzione della natura e dell'uomo che non è guidata da alcun finalismo, ma da un caso inteso come "caos", oppure da un ordine che non s'interessa della sorte dell'uomo o che non è da lui conoscibile in alcun modo.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Cfr., ad es., G. Leopardi, *Operette morali*, Dialogo della natura: Islandese: "So bene che tu non hai fatto il mondo in servizio degli uomini. Piuttosto crederei che lo avessi fatto e ordinato espressamente per tormentarli. Ora domando: t'ho io forse pregato di pormi in questo universo, o mi vi sono intromesso violentemente e contro tua voglia? Ma se di tua volontà e senza mia insaputa, e in maniera che io non potevo sconsentirlo né ripugnarlo, tu stessa, colle tue mani, mi vi hai collocato; non è egli, dunque, ufficio tuo, se non di tenermi lieto e contento in questo tuo regno, almeno vietare che io non vi sia tribolato e straziato e che l'abitarvi non mi nocca. E questo che dico di me dicolo di tutto il genere umano, dicolo degli altri animali e di ogni creatura".

Natura: "Tu mostri non aver posto mente che la vita di questo universo è un perpetuo circuito di produzione e distruzione, collegate ambedue tra se di maniera, che ciascuna serve continuamente all'altra, ed alla conservazione del mondo; il quale sempre che cessasse o l'una o l'altra di loro, verrebbe parimenti in dissoluzione. Per tanto risulterebbe in suo danno se fosse in lui cosa alcuna libera da patimento".

Islandese: "Codesto medesimo odo ragionare a tutti i filosofi. Ma poiché quel che è distrutto patisce; e quel che distrugge non gode, e a poco andare è distrutto medesimamente; dimmi quel che nessun filosofo mi sa dire: a chi piace o a chi giova cotesta vita infelicissima dell'universo, conservata con danno e con morte di tutte le cose che lo compongono?".



Un'altra parte della filosofia contemporanea (in particolare di derivazione "continentale"), spesso con tendenze gnostiche, fa del male il problema principale della filosofia fino a mettere in discussione il bene metafisico e l'esistenza, la bontà o l'onnipotenza di Dio.<sup>2</sup> Per sopportare l'idea del male, in altri termini, occorrerebbe mettere in discussione Dio e la positività della sua creazione. Si giunge, così, talora a posizioni di tipo manicheo, contro le quali avevano reagito sia Agostino, sia l'ordine domenicano e, in particolare, lo stesso Tommaso.<sup>3</sup> Tutta la grande filosofia e teologia cristiana ha sempre difeso – non a caso – la positività del creato, la sua bontà ontologica contro le ricorrenti tentazioni gnostico-manichee. Aggiungerei, infine, anche la tendenza, propria dell'indifferentismo contemporaneo, a sfumare la contrapposizione tra bene e male.

Occorre subito notare che il problema del male non riguarda solo la filosofia e la teologia. Ogni uomo non può non porsi il problema del male. Tuttavia, dal modo in cui si risponde alla domanda di senso della vita e di salvezza, domanda strettamente connessa alla problematica intorno al senso del male, ne va di fatto, del modo di trattare del male in filosofia e in teologia. In particolare: esiste, almeno di fatto, un nesso fra il rapporto "in seconda persona" con Dio (o l'assenza di questo rapporto), da un lato, e il discorso "in terza persona" (il discorso filosofico e teologico) sul male, dall'altro.<sup>4</sup> Occorre rilevare, in ogni caso, che pretendere di affrontare in maniera esauriente il problema del male con la sola ragione filosofica, come talora si è cercato di fare, non costituisce mai una scelta neutra. In

<sup>2</sup> Così, in Jonas, si ha la negazione dell'onnipotenza di Dio, per salvarne la bontà: Dio è debole proprio perché l'uomo è libero. In Pareyson, invece, si ha riconoscimento del "male in Dio". In quest'ultima prospettiva il male è negazione assoluta e non privazione del bene, e Dio è, non essere (tanto meno essenza), ma libertà di scelta, contingenza (ha scelto il bene ma poteva anche scegliere il male). Cfr. H. Jonas, *Il problema di Dio dopo Auschwitz*, Il Melangolo, Genova, 1989; id., *Lo Gnosticismo*, SEI, 1991; L. Pareyson, *Un discorso temerario. Il male in Dio*, in "Annuario filosofico", 1988, 4, Milano, Mursia, 1989; Dostoevskij, Einaudi, 1993; *La filosofia di fronte al male*, in AA.VV., *La ragione e il male*, a cura di G. Ferretti, *Atti del 3° Colloquio di Filosofia e Religione*, Macerata, Maggio 1986, Marietti, 1988.

<sup>3</sup> L'essere, essendo comune a tutti gli enti, deve emanare da un unico principio. In particolare, il male, in quanto privazione di atto e di esistenza, non può fungere da causa agente e non può costituire, perciò, un secondo principio metafisico. Cfr. *De pot.* III, 6; *ST. I*, 11, 3; *In Div. nom.*, 17.

<sup>4</sup> Rapporto "in seconda persona" è quello che il credente intrattiene con Dio di fronte agli avvenimenti della sua vita e che si manifesta particolarmente nella dimensione della preghiera, che è rivolta ad un Tu.

ogni caso non è detto che la ragione filosofica da sola sia in grado di affrontare ogni problema umano nel modo più adeguato.

Nella prospettiva della filosofia e anche della stessa teologia contemporanea che si pongono il problema del male, Tommaso e il pensiero medioevale in genere non godono, per lo più, di buona fama. La loro trattazione del male sembra inadeguata, perché sarebbe troppo ottimistica, soprattutto se considerata nella prospettiva di quella che viene chiamata “epoca del nichilismo”, dopo le grandi tragedie del Novecento.

In realtà sono convinto che Tommaso tratti adeguatamente del problema della natura del male, in quanto filosofo, e che al problema della sua origine e del suo senso per l'uomo, che percepisce drammaticamente, ma non tragicamente, risponda in quanto filosofo, e soprattutto, in quanto uomo di fede e teologo. Per di più la posizione di Tommaso può aiutare a capire alcuni aspetti del male e, per contrasto, del bene che colpiscono particolarmente l'uomo contemporaneo. Tuttavia quanto appena osservato può risultare vero, soltanto qualora si comprenda correttamente la posizione di Tommaso sul male. In particolare occorre prestare attenzione ai due punti seguenti:

1) La prima condizione riguarda il significato del male come *privatio*. Per Tommaso il bene (*bonum*) è, come l'essere (*ens*), un trascendentale. In questa prospettiva, occorre comprendere bene innanzitutto, sul piano filosofico e metafisico, la nozione di male come *privatio*, che deriva dal platonismo pagano e cristiano (in particolare da Agostino e Dionigi).<sup>5</sup> Afferma Tommaso: “Cum autem malum ... nihil aliud sit quam privatio debitae perfectionis, privatio autem non sit nisi in ente in potentia, quia hoc privari dicimus quod natum est habere aliquid et non habet, sequitur quod malum sit in bono secundum quod ens in potentia dicitur bonum”.<sup>6</sup>

La *privatio*, non è mai priva d'incidenza, perché, pur sempre, è: “ens dicitur dupliciter uno modo quod significat naturam decem generum, et sic neque malum neque aliqua privatio est ens neque aliquid; alio modo, secundum quod respondetur ad quaestionem *an est*, et sic malum *est* sicut et caecitas *est*. Non tamen malum est aliquid, quia esse aliquid non solum

<sup>5</sup> Da Platone fino alla filosofia classica francese del secolo XVII la concezione del male come privazione è stata oggetto di un diffuso consenso. Cfr. R. Schönberger, *Die Existenz des Nichtigen. Zur Geschichte der Privationstheorie* in F. Hermann, P. Koslowski (Hrsgb), *Die Möglichkeit des Bösen*, München, 1998, pp. 15-47.

<sup>6</sup> *De malo* I, 2. Cfr. *De malo* I, 1: “... malum secundum quod est malum non est aliquid in rebus, sed est alicuius particularis boni privatio, alicui particulari bono inhaerens”.

significat quod respondetur ad quaestionem an est, sed etiam quod respondetur ad quaestionem quid est”.<sup>7</sup>

Il male esiste, è reale, ma solo in quanto “*privatio debitae perfectionis*”.<sup>8</sup> Occorre sottolineare che, secondo Tommaso, si tratta della *privatio* di un bene *dovuto* (*privatio debiti boni*). Perciò “non oportet, si duarum creaturarum est aliqua dignior, quod minus digna habeat aliquam imperfectionem: nam imperfectio designat carentiam alicuius quod natum est haberi vel debet haberi”.<sup>9</sup> Una cosa “non potest esse aliquid perfectum, nisi omnibus concurrentibus ex quibus eius perfectio quasi integratur”.<sup>10</sup> La perfezione deve esser “dovuta”, cioè essere coerente con l’essenza o natura dell’ente in questione.<sup>11</sup> Del resto non avrebbe senso pretendere per la creatura una perfezione che non gli sia dovuta, cioè che non gli sia concessa con la creazione. L’ultima parola sul creato è, infatti, la gratuità divina: “Non enim est contra iustitiam quod inaequalia aequalibus dentur, nisi quando alicui redditur debitum; quod in prima rerum creatione non potest dici. Quod enim ex propria liberalitate datur, potest dari plus vel minus secundum arbitrium dantis, et secundum quod eius sapientia requirit”.<sup>12</sup> Richiedere per sé una perfezione che non sia dovuta, che non sia coerente con la propria natura, coinciderebbe con il peccato del diavolo.<sup>13</sup>

<sup>7</sup> *De malo* I, 1. Secondo G. Sala, il male morale è un *non-ens non-intelligibile* (a differenza del male fisico che è un *non-ens intelligibile*), e la sua esistenza è conoscibile grazie ai suoi effetti. Si può parlare, a proposito del male morale, di *mysterium iniquitatis*. A differenza del male fisico, il male morale non si lascia relativizzare, perché l’orizzonte della volontà, in quanto appetito razionale, coincide con l’orizzonte illimitato dell’essere. Il male morale non rientra nel piano originario di Dio, anche se Egli lo permette ed è in grado di riscattarlo grazie al sacrificio redentivo di Cristo. Cfr. *Das Böse und Gott als Erstursache nach dem hl. Thomas von Aquin*, in “Theologie und Philosophie”, 77, 2002, pp. 39-45.

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> *De pot.* III, 1, ad 14. E il passo continua: “Unde et in gloria, quamvis unus sanctorum alium excedat, nullus tamen imperfectus erit. Si tamen aliqua imperfectio in creaturis sit, non oportet quod sit ex Deo neque ex materia; sed in quantum creatura est ex nihilo”.

<sup>10</sup> *De pot.* III, 6, ad 9.

<sup>11</sup> A proposito delle *causae naturales agentes*, T. afferma che “secundum suam naturam sunt determinatae ad unum effectum, quem semper consequuntur nisi sit impedimentum vel ex debilitate virtutis, vel ex aliquo exteriori agente, vel ex naturae indispositione” (*CG.* III, 73). Il *malum morale*, che presuppone la libertà, consiste “in subtractione *debitae operationis* in rebus voluntariis” (*ST.* I, 48, 5).

<sup>12</sup> *De pot.* III, 16, ad 19.

<sup>13</sup> Cfr. *ST.* I, 63, 3: “Respondeo dicendum quod angelus, absque omni dubio, peccavit appetendo esse ut deus. Sed hoc potest intelligi dupliciter: uno modo per aequiparantiam; alio modo per similitudinem; primo quidem modo non potuit appetere esse ut Deus; quia scivit hoc esse impossibile naturali cognitione; nec primum actum peccandi

La nozione di *male* suppone, perciò, quella di *bene ontologico*, di un particolare bene, di una natura che ha un suo proprio fine. Il male è sempre strettamente connesso alla nozione di natura, è una *privatio* di qualcosa che dovrebbe essere *per natura* e, nel caso del male morale, che dovrebbe essere voluto dall'uomo coerentemente con la sua natura razionale. È il bene ontologico, che si manifesta nella tendenza di un ente a conservarsi nell'essere e a compiersi, a far risaltare, per contrasto, il ruolo di quella privazione che è il male.

Diversamente dalla prospettiva neoplatonica, che scorge il male soprattutto nei gradi più bassi del cosmo, man mano che ci si avvicina alla corporeità, è tipico di Tommaso evidenziare il fatto che il male non dipende dalla materia, anch'essa creata, e che l'intensità possibile di male cresce nelle creature superiori, dotate di libertà.<sup>14</sup> Nell'uomo poi non è il corpo in quanto tale ad essere un male, ma la corruzione di esso.<sup>15</sup> E l'atto peccaminoso (*operatio peccati*) "quantum ad id quod habet de entitate et de actualitate, refertur in Deum sicut in causam; quantum vero ad id quod habet de deformitate peccati, refertur in liberum arbitrium, non in Deum; sicut quidquid motus est in claudicatione, est a virtute gressiva; deformitas autem eius est a curvitate cruris".<sup>16</sup> Di per sé, quindi, nessuna tendenza naturale dell'uomo può essere considerata male o tendente al male. Il male morale poi ha la sua origine nel disordine della volontà che non subordina i fini particolari ai fini superiori, rispettando in concreto la gerarchia ontologica dei beni.

La concezione di Tommaso, centrata sulla nozione di bene ontologico, permette di capire perché il male, anche il male nelle sue espressioni estreme, colpisca l'uomo e talora lo affascini. Ciò appare di particolare importanza dopo le grandi tragedie del Novecento. Il male colpisce e affascina in

in primo praecessit vel habitus vel passio ligans cognoscitivam ipsius virtutem, ut in particulari deficiens eligere impossibile, sicut in nobis interdum accidit. Et tamen, dato quod esset possibile, hoc esset contra naturale desiderium. Inest enim unicuique naturale desiderium ad conservandum suum esse: quod non conservaretur, si transmutaretur in alteram naturam. Unde nulla res quae est in inferiori gradu naturae potest appetere superioris naturae gradum, sicut asinus non appetit esse equum: quae si transferretur in gradum superioris naturae, iam ipsum non esset. Sed in hoc imaginatio decipitur: quia enim homo appetit esse in altiori gradu quantum ad aliqua accidentalialia, quae possunt crescere absque corruptione subiecti, aestimatur quod possit appetere altiozem gradum naturae, in quem pervenire non posset nisi esse desineret".

<sup>14</sup> Cfr. CG. III, 71.

<sup>15</sup> Cfr. *De pot.* III, 10, ad 17: "Natura corporis non aggravat animam, sed eius corruptio".

<sup>16</sup> *De pot.* I, 6, ad 5. Cfr. pure *De malo* I, 2.

forza del bene ontologico come la *claudicatio* è più evidente quando il movimento della gamba è più intenso. Così pure il tumore maligno si sviluppa maggiormente più l'organismo è vitale. Si comprende, così, ad esempio, perché possa affascinare il male provocato da un'organizzazione, potente, efficace ed intelligente. Ciò vale anche per il male prodotto per mezzo di affinati e potenti strumenti tecnologici.

Un altro aspetto interessante, nella prospettiva di una filosofia e di una teologia della storia attenta al mistero del male, è rappresentato dal fascino esercitato da filosofie e ideologie che esaltano, assolutizzandoli, aspetti parziali della realtà, determinando conseguenze negative sul piano speculativo e pratico e, nel contempo, evidenziando beni parziali. L'uomo, anche quando fa il male, in definitiva lo fa perché vuole il bene (un bene particolare) e lo può compiere in forza del bene.<sup>17</sup>

2) La seconda condizione, questa volta per quanto riguarda il problema del *senso* del male per l'uomo, richiede che s'inquadri il problema del male all'interno dell'opera complessiva di Tommaso che ha un significato religioso-teologico oltre che filosofico e che presuppone un rapporto con Dio (rapporto in "seconda persona"). Questa condizione vale "in primis" per quanto concerne l'origine del *malum culpae*. Tommaso non risponde pienamente al problema dell'origine e del senso del male in quanto filosofo.<sup>18</sup> Anche se ovviamente lo percepisce quando fa filosofia da teologo. Significativamente Tommaso formula l'obiezione: "Est malum in mundo"

<sup>17</sup> Cfr. *ST. I*, 19, 9: "Cum ratio boni sit ratio appetibilis, malum autem opponatur bono, impossibile est quod aliquod malum, in quantum huiusmodi, appetatur, neque appetitu naturali, neque animali, neque intellectuali, qui est voluntas".

<sup>18</sup> Occorre notare che per Tommaso talora ciò che viene definito comunemente *male* non si rivela in realtà tale ad una considerazione globale dell'universo. Come per il neoplatonismo e per Dionigi, anche per l'Aquinate l'armonia e la perfezione dell'insieme del mondo, costituito da una molteplicità di enti, esigono la presenza di un qualche male. Il cosiddetto male è spesso condizione per un bene maggiore. Cfr. *ST. I*, 22, 2 ad 2: "Aliter de eo est qui curam habet alicuius particularis, et de provisoro universalis. Quia provisor particularis excludit defectum ab eo quod eius curae subditur, quantum potest; sed provisor universalis permittit aliquem defectum in aliquo particulari accidere, ne impediatur bonum totius. Unde corruptiones et defectus in rebus naturalibus, dicuntur esse contra naturam particularem; sed tamen sunt de intentione naturae universalis, in quantum defectus unius cedit in bonum alterius, vel etiam totius universi ... Si enim omnia mala impedirentur, multa bona deessent universo: non enim esset vita leonis, si non esset occiso animalium; nec esset patientia martyrum, si non esset persecutio tyrannorum". Ciò vale anche nel caso della vita umana. Cfr. *CG. II*, 71: "Si nulla mala essent in rebus, multum de bono hominis diminuireretur, et quantum ad cognitionem, et quantum ad boni desiderium vel amorem".

prima dell'esposizione delle cinque vie.<sup>19</sup> Per il Tommaso cristiano e teologo si può affermare, in generale, che il male ha un senso per l'uomo che ha fede in Dio. Anche se non si può pretendere di affermare, a proposito di un caso particolare, quale sia questo senso.

Tommaso sembra supporre che possiamo conoscere, almeno nelle sue linee generali, il bene che giustifica la permissione del male da parte di Dio. Egli accetta fundamentalmente le stesse limitazioni sottolineate da alcuni filosofi contemporanei. Se un Dio buono permette il male, ciò può avvenire soltanto per il fatto che il male in questione determina un beneficio per il sofferente, un beneficio che Dio non potrebbe offrire senza la sofferenza.<sup>20</sup> Se il fine precipuo di Dio nel rapporto con gli esseri umani è quello di condurli all'unione con Lui in paradiso dal momento che quello stato è il loro bene più grande, allora la morte non costituisce il male più radicale.

Occorre sottolineare che per Tommaso la sofferenza non costituisce un bene *simpliciter*, ma un bene *secundum quid*. Ciò significa che soffrire non costituisce un bene in se stesso, ma solo condizionatamente, nella misura in cui costituisce un bene indirizzato ad un fine: "... mala quae sunt in hoc mundo, non sunt secundum se appetenda, sed secundum quod ordinantur ad aliquod bonum".<sup>21</sup> A questo proposito l'Aquinate afferma che "... si resurrectio mortuorum non sit, non reputatur virtus et gloria velle omnia delectabilia dimittere, et sustinere poenas mortis et contemptus, sed potius reputatur stultitia. Et sic patet quod miserabiliores essent caeteris hominibus".<sup>22</sup>

In realtà Tommaso sembra pensare che per i fedeli in Cristo l'intima dolcezza della consolazione divina possa crescere proporzionalmente con i dolori di questa vita. All'inizio del suo commento alla *I Lettera ai Tessalonicesi* egli cita con approvazione il passo della *II Lettera ai Corinzi*, che afferma che gli uomini: "indigent ut sustententur in malis quae adveniunt. Et illud est proprie consolari, quia nisi homo haberet aliquid in quo quiesceret cor eius, quando superveniunt mala, non subsisteret. Tunc ergo aliquis consolatur aliquem, quando affert ei aliquid refrigerium, in quo quiescat in malis. Et licet in aliquibus malis homo possit in aliquo consolari et quiescere et sustentari, tamen solus Deus est, qui nos consolatur in

<sup>19</sup> Cfr. *ST* I, 2, sed contra 1.

<sup>20</sup> Cfr., ad es., W. Rowe, *The Empirical Argument from Evil*, in *Rationality, Religious Belief and Moral Commitment. New Essays in the Philosophy of Religion*, ed. Robert Audi and William Wainwright, Cornell University Press, Ithaca, 1986, pp. 248-67.

<sup>21</sup> *Super I ad Corinthios*, cap. 15, lec. 2.

<sup>22</sup> *Super I ad Corinthios*, cap. 15, lec. 2 *passim*.

omnibus malis. Et ideo dicit Deus totius consolationis; quia si peccas consolatur te Deus, quia ipse misericors es. Si affligeris, consolatur te, vel eruendo ab afflictione per potentiam suam, vel iudicando per iustitiam. Si laboras, consolatur te, remunerando ...". Persino nei nostri peccati, che dal punto di vista dell'Aquinate sono più temibili dell'avversità, perché a differenza dell'avversità, ci allontanano da Dio, persino in quel caso, siamo consolati da Dio. Ed è per questo motivo, afferma Tommaso, che Paolo lo chiama "il Dio di tutte le consolazioni".<sup>23</sup> Significativamente nel *Commento al Libro di Giobbe* si afferma a proposito degli amici di Giobbe: "Hanc autem spiritualem consolationem ipsius Job amici eius verbosi non intelligebant, et ideo subdit cor eorum longe fecisti a disciplina, scilicet tua spirituali per quam doces spiritualia bona contemptis temporalibus sperare, et quia in solis temporalibus et infimis rebus spem ponunt, ad spiritualem altitudinem pervenire non possunt ut iuxta Deum ponantur ...".<sup>24</sup>

Se la filosofia può – ma solo entro certi limiti – conoscere la natura del male, essa, secondo Tommaso, non può spiegarne radicalmente la genesi profonda, né fornire ad esso la risposta risolutiva, la quale, pur permanendo misteriosa per la ragione dell'uomo, si trova, per il credente, nella Rivelazione cristiana. Soltanto in quest'ultima prospettiva, che contempla la vera vita al di là della morte, può avere senso – ad esempio – che Dio permetta che il male e la sofferenza infieriscano sugli innocenti e sui giusti.<sup>25</sup> Consideriamo ora alcuni altri aspetti che rendono particolarmente interessante la trattazione tommasiana del male.

3) Tommaso sottolinea che il male morale (*malum culpae*) è quello più grave, perché si ritrova nell'attualità di un atto: "Quia igitur malum culpae est malum in actu voluntatis, malum autem poenae est privatio eius quo voluntas potest uti quocumque modo ad bonam operationem, inde est quod malum culpae facit hominem malum simpliciter, non autem malum poenae". E poco dopo si aggiunge: "Sicut enim operatio quae est existentis in actu est melius quam motus ad actum et perfectionem, ita et malum operationis in se consideratum plus habet de ratione mali quam malum passionis. Et ideo culpa habet plus de ratione mali quam poena".<sup>26</sup>

Per quanto riguarda il male morale, la posizione di Tommaso permette di capire la sua origine nell'uomo, in particolare nel passaggio dalla *negatio*

<sup>23</sup> *Super II ad Corinthios*, lec. 2. Cfr. pure *Super ad Romanos*, cap. 8, lec. 7.

<sup>24</sup> *Expositio super Job*, cap. 17, 71-79.

<sup>25</sup> Cfr. *Expositio super Job*, VII, 1-4. Cfr. E. Stump, *Aquinas and the Sufferings of Job*, in *Reasoned Faith*, ed. Eleonore Stump, Cornell University Press, Ithaca, 1993 pp. 328-357.

<sup>26</sup> *De malo*, I, 5.

in potenza all'azione:<sup>27</sup> "... defectus qui praeintelligitur in voluntate ante peccatum, non est culpa neque poena, sed negatio pura; sed accipit rationem culpae ex hoc ipso quod cum tali negatione se applicat ad opus: ex ipsa enim applicatione ad opus fit debitum illud bonum quo caret, scilicet attendere actu ad regulam rationis et legis divinae".<sup>28</sup>

Nella sua interpretazione del pensiero di Tommaso, Maritain insiste giustamente su questa distinzione, che diventerà classica, tra negazione e privazione; essa è fondamentale per capire lo scioglimento di quel nodo che, in Agostino, rimane un enigma irresolubile. Tommaso ha chiarito come si possa applicare all'agire volontario il fondamentale assunto per cui non ogni negazione è male, come forse può far pensare la definizione agostiniana del male come *privatio boni*, ma solo quella che diventa, nell'agire, una vera "privazione", cioè la mancanza, o negazione, di un bene (l'osservanza della *regula rationis*) che dovrebbe esserci: *privatio debiti boni*. Agostino ha ragione, dunque, ad usare a questo proposito le note metafore del "silenzio" e delle "tenebre", perché il *defectus* iniziale, che fa da causa, è in realtà *negatio* sola (*ibidem*); ma si tratta di capire che la pura mancanza, in sé, non è male: "non adhibere regulam ... secundum se non habet rationem mali ... antequam applicetur ad actum".<sup>29</sup>

Contro le obiezioni di coloro, per i quali ogni *defectus* va considerato, nella riflessione tommasiana, già come un male, Maritain ha dunque buon gioco nel mostrare che sbagliano.<sup>30</sup> Tommaso, in realtà, su questo punto è molto chiaro ed esplicito: "defectus non est culpa: sed sequitur culpa ex hoc quod cum tali defectu operatur".<sup>31</sup> Si tratta sempre di non dimenticare la fondamentale differenza tra negazione e privazione. Si potrebbe dire, con Maritain, che Tommaso divide in due tempi "non cronologici, ma ontologici",<sup>32</sup> l'agire colpevole: nel primo tempo vi è la sola "mancanza" del bene, cioè della *regula rationis*, mentre nel secondo vi è "privazione" di quello stesso bene che, ora, è "dovuto" perché si agisce. "Di vera colpa, quindi, si può parlare solo nel secondo momento. Tommaso, in questo modo, ha effettivamente svolto i suoi argomenti muovendo essenzialmente da quella

<sup>27</sup> Cfr. I. Sciuto, *Agostino e Tommaso: sull'origine del male*, in AA.VV., *La libertà del bene* a c. di C. Vigna, Vita e Pensiero, Milano, 1998, in particolare, pp. 220-223.

<sup>28</sup> *De malo* I, 3 ad 13.

<sup>29</sup> *ST*. I-11, q. 75, a. 1, ad 3.

<sup>30</sup> Cfr. J. Maritain, *Dio e la permissione del male*, Morcelliana, Brescia, 1983, p. 46 ss.

<sup>31</sup> *ST*. I, q. 49, a. 1, ad 3.

<sup>32</sup> J. Maritain, *San Tommaso d'Aquino e il problema del male* in *Da Bergson a Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano, 1980, pp. 208-233.



che Maritain chiama la fondamentale 'dissimetria' tra 'linea del bene' e 'linea del male'. Per usare i termini più tradizionali: Tommaso ha determinato, con la figura del *defectus* iniziale, qual è la causa volontaria, ma non colpevole, della colpa".<sup>33</sup> Tutto ciò appare coerente con il primato dell'atto nel pensiero di Tommaso.

4) La concezione tommasiana permette pure di capire perché compiere il male sia più facile di compiere il bene in campo morale, ricorrendo alla nozione di derivazione platonico-dionisiana d'*integritas*, secondo l'espressione di Dionigi: "bonum ex integra causa, malum ex singularibus defectibus".<sup>34</sup> Il criterio della *perfectio* o *integritas* permette di affermare che un'azione è buona sotto il profilo morale, qualora si tenga adeguatamente e integralmente conto del *fine*, dell'*oggetto* (o materia) e delle *circostanze*.<sup>35</sup> In particolare: l'influsso procliano e dionisiano rafforza in Tommaso la convinzione di derivazione aristotelica e, soprattutto, cristiana, secondo cui il male morale consiste in quella mancanza d'integrità e completezza che coincide con il "*praeter rationem esse*" (*sine ratione* e *sine mente* da *mensurari*), mentre la vita morale è la vita *con la ragione* (*cum ratione*), informata dalla ragione: "Dupliciter igitur potest esse malum in appetitu hominis: uno modo quia apprehensio sensitiva non regulatur secundum rationem, et secundum hoc Dyon. dicit IV cap *De Div. nom.* quod malum hominis est *praeter rationem esse*: alio modo quia ratio humana est dirigenda secundum sapientiam et legem divinam, et secundum hoc Ambrosius dicit quod peccatum est transgressio legis divinae".<sup>36</sup> L'assenza dell'intervento della ragio-

<sup>33</sup> I. Sciuto, *op. cit.*, p. 222. Cfr. il seguito: "Abbiamo visto che per comprendere il fatto della colpa in termini causali, si deve ammettere un "difetto" nella volontà, anteriore alla colpa, o peccato, ma questo difetto è 'naturale' o 'volontario'? Se fosse naturale, sarebbe sempre inerente alla volontà, e perciò questa peccherebbe sempre; ma esistono, o sono esistiti atti buoni, che di fatto smentiscono questa necessità. Se, invece, il difetto fosse volontario, sarebbe già esso stesso un difetto morale, di cui si dovrebbe cercare la causa; questa, però sarebbe sempre un difetto volontario e si andrebbe, così, all'infinito (cfr. *CG*. III, 10). Per evitare queste conseguenze, ugualmente inaccettabili, si deve dire, come sappiamo, che il difetto è *volontario, ma non è ancora una colpa, o peccato, o male morale*".

<sup>34</sup> *ST*. I-II, 19, 6.

<sup>35</sup> Cfr. *ST*. I-II, 19, 6 e, in genere, tutte le questioni che vanno dalla 18 alla 21.

<sup>36</sup> *De malo* XVI, 2. Cfr. *In Div. nom.* IV, § 32, 244-245: "... malum est praeter viam et praeter intentionem et praeter naturam et praeter causam et praeter principium et praeter finem et praeter diffinitionem et praeter voluntatem et praeter substantiam. Igitur, privatio est malum et defectus et infirmitas et incommensuratio et poecatum et sine intentione et sine pulchritudine et sine vita et *sine mente et sine ratione* et imperfectum

ne pratica nella vita umana, in particolare nella regolazione delle singole azioni, determina quella *privatio*, cui si è accennato, che coincide con il male morale.<sup>37</sup>

### *Conclusioni*

In conclusione: di fronte al problema del male il primo problema dell'uomo e del filosofo – ieri come oggi – è quello di comprendere la nozione di bene metafisico e, prima ancora, di percepire il bene, di fare caso al bene, si potrebbe dire alla dimensione della nascita (*natura* da *nasci*) e del conservarsi e perfezionarsi degli enti, prima che alla dimensione del male e della morte, al bene metafisico come condizione del bene morale.<sup>38</sup> Come afferma sinteticamente Tommaso, il male suppone il bene ontologico, l'ordine del creato e, in ultima analisi, l'esistenza di quel Bene che tale bene delle creature rende possibile. All'obiezione secondo cui il male mette in discussione la bontà del creato e del Creatore ("si est Deus, unde malum?"), egli risponde: "Si est malum, est Deus. Non enim esset malum sublato ordine boni, cuius privatio est malum. Hic autem ordo non esset, si

et non collocatum et sine causa et indefinitum et sine germine et vacuum et non operans et inordinatum et dissimile et infinitum et obscurum et sine substantia et ipsum nullo modo usquam nihil existens". Cfr. il medesimo tema in Proclo, *De malorum subsistentia*, 134, 135, 149. Cfr. pure *De malo* II, 12 sed contra: "... dicit Glossa quod peccatis humanae naturae integritas violatur. Non autem violatur integritas nisi per diminutionem. Ergo peccatum diminuit bonum naturae".

<sup>37</sup> Questa centralità del ruolo della ragione nella vita morale resterà viva fino a Kant, assumendo però nel suo pensiero morale, un diverso significato.

<sup>38</sup> Fra i filosofi contemporanei H. Arendt contrappone lo stupore di fronte alla nascita all'heideggeriano "essere per la morte". Cfr. H. Arendt, *Des Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer Philosophischen Interpretation*, Julius Springer, Berlin, 1929 (citato in Introduzione all'edizione italiana a c. di A. del Lago di H. Arendt, *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna, 1987, p. 2): "Il fatto decisivo che determina l'uomo come essere consapevolmente commemorante è la nascita o natalità, il fatto che siamo venuti al mondo attraverso la nascita, mentre ciò che determina l'uomo come essere desiderante è la morte o mortalità, il fatto che abbandoneremo questo mondo nella morte. Il timore della morte e l'inadeguatezza della vita costituiscono le fonti del desiderio, mentre, al contrario, la gratitudine per la vita che è stata comunque data una vita che ci è cara anche nella miseria è la fonte della rammemorazione. Ciò che in ultimo acqueta la paura della morte non è la speranza o il desiderio, ma il ricordo e la gratitudine: solo rendendo grazie perché vuoi essere come sei, puoi essere liberato da ciò che non vuoi essere. Poiché, tu vuoi essere, e non vuoi essere miserabile". Cfr. *Super II ad Corinthios*, lec. 5, 2: "... ex appetitu naturae surgit timor mortis, ex appetitu gratiae surgit audacia".

Deus non esset”.<sup>39</sup> Soltanto ammettendo l’esistenza della prospettiva originaria del bene, in ultima analisi del Bene assoluto, è possibile giudicare qualcosa come male.

Per Tommaso teologo cristiano, dove c’è il male, proprio lì c’è la presenza del Dio di Gesù Cristo. Anche l’angosciosa domanda sul silenzio di Dio trova, non tanto una risposta, ma una *presenza*, quella del Crocifisso, che più che darci una spiegazione razionale sul male, è venuto a dividerlo con noi sulla Croce.

<sup>39</sup> CG. III, 71. Il riferimento è a Boezio, *De consolatione philosophiae*, Liber I, Prosa IV; ML63, 625: “Si quidem Deus est, unde mala? Bona vero unde, si non est?”.

# EL PECADO Y SU RAÍZ

DOMINGO BASSO, O.P.

## I. NOCIÓN GENERAL DE PECADO

La idea de pecado es eminentemente moral y religiosa. No es exclusiva, sin embargo, de la Religión Revelada. Por este motivo, no encontramos siempre y en todas partes la misma formulación de esa idea. De aquí no se puede deducir, como han hecho algunos sociólogos y antropólogos contemporáneos, que se trate de un concepto artificial, puro producto de la evolución de la cultura. De esta tesis, y de muchas otras, nos ocuparemos en el momento oportuno. Baste observar, por ahora, que el pecado es un hecho de experiencia universal, como recuerda el Concilio Vaticano II<sup>1</sup> y ha tenido eco copioso en todas las literaturas.

### I.1. *Origen del término*

*Pecado* (peccatum) procede del verbo latino *pecco-are*, cuyo primitivo sentido es “herir el pie”.<sup>2</sup> Muy a menudo se lo emplea en sentido ético entre

<sup>1</sup> “Lo que la revelación divina nos dice coincide con la experiencia. El hombre, en efecto, cuando examina su corazón, comprueba su inclinación al mal y se siente anegado por muchos males, que no pueden tener origen en su Santo Creador. Al negarse con frecuencia a reconocer a Dios como su principio, rompe el hombre la debida subordinación a su fin último y también toda su ordenación, tanto por lo que toca a su propia persona como a las relaciones con los demás y con el resto de la creación” (Constitución *Gaudium et spes*, n. 13).

<sup>2</sup> De “pes” (pie) con la desinencia “kos”, que significa defecto corporal; de la misma manera “man” (de “manus”) – “co”. No es científicamente aceptable la etimología sugerida por algunos diccionarios que hacen proceder la palabra pecado de “pecus” (ganado, bestia), por cuanto “pecar es obrar como los animales”. Por el contrario, el animal, “guiado por su instinto” nunca se equivoca, el hombre, en cambio, en manos de su “libre albedrío” comete aberraciones inimaginables en los simples animales. Por ejemplo, el crimen del aborto.

los autores de la alta latinidad.<sup>3</sup> De manera similar, el término griego equivalente ἀμαρτία<sup>4</sup> significa “aberración” o “desviación de la meta”.<sup>5</sup> Aristóteles lo empleó para referirse tanto a la culpa en la naturaleza cuanto en el arte y en la moral.<sup>6</sup> Los LXX a menudo traducen por “ἀμαρτία” la palabra hebrea Hata’t;<sup>7</sup> por ἀδικίαν la palabra pesa’;<sup>8</sup> por ἀνομίαν la palabra ‘awon.<sup>9</sup>

El término *culpa*, en cambio, en la lengua clásica designa más el estado o la mácula surgidos del pecado que el acto humano mismo. Así se dice de alguien que “está en culpa”.<sup>10</sup> En el lenguaje jurídico “culpa” significaba “negligencia” (por oposición a “dolo”). Para santo Tomás “el pecado es más amplio que la culpa”.<sup>11</sup> El pecado se puede encontrar en todas aquellas cosas ordenadas a conseguir un fin mediante la operación, tanto si se trata de la naturaleza cuanto del arte. Se puede hablar de pecado siempre que una operación no esté “orientada como lo exige el fin”. Pero el bien y el mal se encuentran de una manera particular en los agentes operantes “por elección”; por eso el pecado recibió en el campo de las acciones voluntarias, por razones especiales, un nombre especial, o sea, *culpa*.

## I.2. *Lectura teológica del pecado*

El presente análisis es esencialmente teológico. El pecado es considerado por el teólogo ante todo como una *ofensa a Dios* que priva al hombre del bien de la gracia; la filosofía moral, en cambio, lo estudia por su oposición al juicio de la recta razón;<sup>12</sup> y la “historia de las religiones”, por su parte, lo suele concebir en cuanto siempre se encuentra, en todo culto o superstición, la idea de algún impedimento que obstaculiza la unión del hombre con la divinidad.

<sup>3</sup> Como por ejemplo en Cicerón, *De finibus*, III, 9: “*peccatum est patriam prodere ... fana depeculari*”.

<sup>4</sup> Del aoristo 2: ἀμαρτέιν, ἀμαρτάνω.

<sup>5</sup> En este sentido lo emplea, por ejemplo, Homero. I 11, 8, 311: ἀμαρτάνειν τῆς ὁδοῦ.

<sup>6</sup> *Etica a Nicómaco*, E, 1135b12-25 (ed. Bekker).

<sup>7</sup> 289 veces bajo forma substantiva y 233 veces bajo forma verbal; proviene de la radical “Hata” = errar el camino o la dirección. Cfr. *Job*, 5, 24; *Prov.* 8, 38; etcétera.

<sup>8</sup> De la radical “pasa” = romper, transgredir los límites, violar un pacto, desobedecer, etcétera. Cfr. *I Reyes*, 12, 17; etcétera.

<sup>9</sup> De la radical ‘awah = curvo, desviado, etcétera. Cfr. *Prov.* 12, 8; *Ps.* 38, 7; etc. Para todos estos sentidos cfr. Kittell, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 1, 257.

<sup>10</sup> “In culpa esse”; por ejemplo Cicerón, *De natura deorum*, III, 31.

<sup>11</sup> Cfr. *II St.*, d. 35, q. 1, a. 1.

<sup>12</sup> Cfr. *S.T.*, I-II, q. 71, a. 6 ad 5.

Según algunos estudiosos actuales de la etnografía, la idea primitiva del pecado no sería propiamente religiosa y moral. Entre los pueblos primitivos el pecado solamente constituiría una *violación de una ley meramente positiva* (“tabú”), sancionada por la autoridad pública. Por tanto, todavía no se pone en cuestión la *intención interna*, ni se trata de una verdadera culpa moral. Sólo posteriormente aparecería la idea de un *pecado-sacrílego* (transgresión de una ley litúrgica o ritual: siempre sin consideración alguna de la intención interna y de la culpa moral). Finalmente, en un tercer estadio de esta evolución, surgiría la idea del pecado como una ofensa al numen supremo, una ofensa *voluntaria*: la culpa se hace, entonces, simultáneamente religiosa y moral. La mezcla entre lo mágico, lo religioso y lo moral tardaría mucho en ser disuelta.<sup>13</sup> En el mismo Antiguo Testamento se habría pasado de la noción de “pecado ritual” a la de “pecado moral”.<sup>14</sup> Basándose en estos datos, algunos sociólogos e historiadores llegaron a la conclusión de la “artificialidad” cultural de la idea de pecado.

Cualquiera sea el juicio merecido por esta interpretación de los hechos, Quell hace notar que las palabras empleadas por los textos sagrados del Antiguo Testamento para designar el pecado a veces poseen un uso profano, especialmente jurídico: pero su traducción al sentido propiamente religioso es muy antigua. Esta antigüedad no se puede determinar con precisión histórica. En consecuencia, debe decirse que *siempre* el pecado es presentado por el Antiguo Testamento como una injuria a Dios y una desobediencia.<sup>15</sup> Luego se contemplará con mayor detenimiento el tema del pecado en la Escritura.

### I.3. *Consideración eminentemente moral*

El presente estudio es moral y no metafísico. El pecado es un “acto humano malo”.<sup>16</sup> En consecuencia, puede considerarse:

1. Bajo razón de mal, en cuanto es la carencia de la debida conmensuración respecto de las normas morales: así es esencialmente *privación y no*

<sup>13</sup> Cfr. G. Graneris, “Concepto y tratamiento del pecado en la ciencia de las religiones”, en *El pecado y las fuentes cristianas primitivas*, Enciclopedia de la Etica y Moral Cristianas, ed. Rialp, Madrid, 1963, 15-38.

<sup>14</sup> Cfr. F. Spadafora, *El pecado en el Antiguo Testamento*, ibidem, 39-101.

<sup>15</sup> En G. Kittel, o.c., I, 275.

<sup>16</sup> Cfr. D.M. Basso, O.P., *Los fundamentos de la Moral*, ed. CIEB, Buenos Aires, 1990, cap. VI: *La moralidad y sus normas*; Art. I: *Existencia del orden moral*.

ser. Esto pertenece propiamente al análisis de la filosofía primera o metafísica, como el mismo bien al cual se opone el mal (la misma ciencia se ocupa de los opuestos).

2. En cuanto es un acto humano: así es algo positivo especificado por el objeto y el fin del agente y pertenece propiamente a la ciencia moral, cuyo oficio consiste en investigar todos los actos humanos, sean buenos o malos.

Los conceptos de “mal” y “pecado” no deben considerarse en forma indistinta; ni es verdad, como sostiene O. Kirn, que el pecado es el nombre especial del mal en la conciencia religiosa.

#### I.4. *Posibilidad del pecado filosófico*

En conexión con los puntos anteriores, se puede plantear la posibilidad de la existencia de un pecado meramente filosófico. ¿En qué consistiría tal pecado? Sería un acto contrario a la naturaleza racional y a la recta razón; este pecado, aún cuando sea grave, en alguien que ignora o no piensa actualmente en Dios, no es ofensa a Dios, no es pecado mortal destructor de la amistad con Dios, no merece la pena eterna. Esta tesis fue defendida por algunos autores del siglo XVII y provocó una ríspida polémica entre ellos y los jansenistas.<sup>17</sup> Esta tuvo fin con la condenación del concepto de pecado meramente filosófico efectuada por el Papa Alejandro VIII, que luego transcribiré.

Para comprender mejor el significado y los alcances de dicha condenación, es conveniente recordar algunas nociones siempre consideradas. Si el pecado es un “acto humano malo” lo es precisamente porque es desordenado o contrario al fin del hombre, pues todo acto humano debe ser un medio por el cual el hombre pueda alcanzar su propio fin. Hay fines que el hombre no está obligado a alcanzar (por ejemplo, ser médico, clérigo o magistrado); pero existe un fin absoluto: es el fin último impuesto por la naturaleza o la gracia. El hombre está estricto-

<sup>17</sup> Para el origen histórico de la noción de pecado filosófico y la descripción del desarrollo de la polémica mencionada, cfr. Beylard, H, “Le péché philosophique”, en *Nouvelle Revue Théologique*, 62 (1935) 591 ss., 673 s.; Deman, Th., art. “Péché”, en DTC, t. XII, cc. 255-272; Masi, R., “El pecado filosófico”, en *El pecado en la Filosofía Moderna*, en EEMC, t. XIII, ed. Rialp, Madrid, 1963, 7-27; etcétera. Los principales contrincantes fueron los jesuitas Francisco Musnier (autor de la tesis), P. De Reulx y otros profesores de Lovaina, por un lado, y Antonio Arnaud (célebre jansenista francés) con otros teólogos, por otro. A mi juicio, la distinción, sostenida recientemente por Häring, B., entre pecado grave y pecado mortal constituye una nueva versión de la tesis de Musnier.

tamente obligado a tender hacia él. Y este fin último – como sabemos muy bien – es el mismo Dios.

Cuando un fin se impone, necesariamente se impondrán también los medios aptos para conseguirlo. Dicha necesidad, o bien es postulada por la relación intrínseca existente entre los medios y el fin (por ejemplo, quien debe conocer una ciencia está obligado al estudio), o bien es dispuesta por la voluntad positiva y libre de quien, siendo autoridad competente, propone el fin y los premios correspondientes (por ejemplo, una Facultad de Universidad, para conceder a un alumno el doctorado, puede exigirle un determinado grado de conocimientos y de escolaridad). Lo primero es la ley natural; lo segundo la ley positiva, que puede ser humana o divina. Por eso se afirma con razón: “todo pecado es contrario a la ley”.

Ninguna duda puede caber de lo siguiente: la aversión (o apartamiento) del fin impuesto es “objetivamente” o materialmente una ofensa contra quien impuso el fin; sobre todo cuando el Legislador se propuso a Sí mismo como fin, siendo de este modo despreciado directamente por quien peca. Al cometer una infracción a la ley indudablemente se ofende a la vez al legislador, hablando objetiva y materialmente.

Ahora bien, como la ley de la razón o “ley natural” es una derivación o participación de la Ley Eterna en la mente humana, resulta clarísimo – siempre manteniéndonos en el nivel material y objetivo – que toda violación de la ley natural o todo pecado contra el orden racional es simultáneamente una violación de la ley divina y, por tanto, una ofensa a Dios legislador.

Pero el problema se ha planteado en otro nivel, o sea, en el subjetivo y formal. Algunos pensaron que el pecado filosófico, es decir, el acto contrario a la naturaleza racional y a la recta razón, no sería subjetiva y formalmente ofensa a Dios en todos los casos, por ejemplo el de quienes pecan ignorando a Dios o no pensando actualmente en Él. Otros, negando el hecho concreto, aceptaron, sin embargo, la posibilidad absoluta del pecado filosófico supuesto otro orden de la Providencia divina.

Ciertamente se puede imaginar un pecado contra la recta razón que no sea formalmente ofensa a Dios como autor del orden sobrenatural de la gracia y de la gloria. En efecto, aunque a un hombre elevado a este orden supremo resulte imposible realizar un acto contra el fin natural sin rebelarse también contra el fin sobrenatural, puede darse el caso, en cambio, de la ignorancia invencible de Dios en cuanto autor y legislador de este orden sobrenatural, como sucede con los llamados “infieles negati-



vos”.<sup>18</sup> Por tanto, la cuestión del pecado meramente filosófico se restringe a los solos límites de la ofensa de Dios como autor y legislador del orden natural.<sup>19</sup>

Hechas estas aclaraciones, debemos decir, de acuerdo a formulaciones expresas de la Iglesia, que de hecho nadie puede pecar contra la recta razón sin ofender también a Dios subjetivamente. El Decreto del Santo Oficio, del 24 de Agosto de 1690, promulgado por decisión del Papa Alejandro VIII, condena dos proposiciones; la primera de ellas “como herética”, y la segunda “como escandalosa, temeraria, ofensiva de piadosos oídos y errónea”. Esta segunda es, precisamente, la relativa al “pecado filosófico”. Dice así:

*“El pecado filosófico, o sea moral, es un acto humano disconveniente con la naturaleza racional y con la recta razón; el teológico, empero, y mortal es la transgresión libre de la ley divina. El filosófico, por grave que sea, en aquel que no conoce a Dios o no piensa actualmente en Dios, es, en verdad, pecado grave, pero no ofensa a Dios ni pecado mortal que deshaga la amistad con Él, ni digno de castigo eterno”.*<sup>20</sup>

Pero, si bien en el presente orden de cosas el pecado filosófico es de hecho imposible, en otro orden providencial ¿no sería metafísicamente posible?; así lo creyó el jesuíta Viva. Billot, sin estar de acuerdo con él, cree, sin embargo, que el citado decreto del Santo Oficio no incluye, al menos expresamente, la opinión de Viva.<sup>21</sup>

<sup>18</sup> Ver “Tratado de la Fe” (II-II, q. 10, a. 5). Los teólogos distinguen entre “infidelidad positiva”, la de quien rechaza el contenido de la fe que se le anuncia, e “infidelidad negativa”, la de quien no tiene la fe por ignorar invenciblemente su contenido. La primera es un pecado gravísimo; la segunda no es pecado. Se aplica el criterio de “la ignorancia o el error invencible de conciencia”.

<sup>19</sup> Este caso es un ejemplo típico de las consecuencias a las que se puede llegar con la negación de la distinción de los dos órdenes, natural y sobrenatural. Cfr. Basso, D., *Los fundamentos de la Moral*, ed. cit., cap. III, art. 2.

<sup>20</sup> Dz. 1290. Escribe al respecto el Card. L. Billot: “Verdaderamente, si en el presente orden tuviese lugar el pecado filosófico, no todas las obras malas deberían ser castigadas por Dios en el foro interno, porque nunca es penado un delincuente sino en el foro en el cual ha delinquido. Si el Apóstol, en Rom. 2, 5-11, anuncia universalmente ‘tribulación y angustia sobre todo el que hace el mal, primero sobre el judío, luego sobre el gentil’; si Nuestro Señor Jesucristo, en Jn. 5, 28-29, declara sin restricción que ‘llegará la hora en que cuantos están en los sepulcros oirán su voz (del Hijo del hombre), y saldrán los que han obrado el bien para la resurrección de la vida, y los que han obrado el mal para la resurrección del juicio’: se sigue con certeza la inexistencia de obra mala alguna, al menos en el presente orden de cosas, por la cual no se viole de hecho la ley divina. Todos quienes pecaron sin conocer la ley divina, poseyeron escrita en su corazón la obra de la ley divina, con el testimonio de su propia conciencia” (*De personali et originali peccato*, Roma, 1931, p. 27 ss.).

<sup>21</sup> Cfr. Masi, R., l.s.c., p. 19.

De todas maneras, se trata también de una opinión falsa. Aún en otro orden dispuesto por la Providencia sería imposible pecar solamente contra la razón sin pecar subjetivamente contra Dios. En efecto, quien advierte la absoluta obligación de realizar el bien y apartarse del mal (principio primario de la ley natural), percibe simultáneamente la existencia de un ser superior a él. Hablamos aquí de obligación absoluta. Porque es verdad que muchas obligaciones se nos presentan como hipotéticas. Un caso claro se da cuando el mismo fin queda sometido a nuestra opción y, por tanto, también los medios conducentes a él: en esa alternativa, más que de una ley impuesta por otro, se trata de un propósito asumido por nosotros mismos (por ejemplo, quiero obtener un doctorado, luego me propongo estudiar). Y si podemos cambiar la intención, consecuentemente también el propósito. Cuando uno mismo se impone el fin a alcanzar, frecuentemente quedan a nuestra disposición varios medios por los cuales se puede lograr el fin. Tenemos, por ejemplo, la obligación de tender a la perfección de la caridad, mas esta tendencia se salva tanto en las obras de la vida activa cuanto de la contemplativa; soy libre entonces de seguir una u otra vida. Pero, cuando no queda librada a nuestro arbitrio la elección de los medios, entonces se nos impone la absoluta ley u obligación sobre el empleo de uno determinado.

Se halla en juego, pues, la noción de “obligación absoluta”, que no nos imponemos a nosotros mismos, sino simplemente percibimos como impuesta. Y nadie puede imponer al hombre (pues generalmente se trata de cosas ocultas para los demás y, por lo mismo, que no pueden ofender al legislador humano) lo que sólo corresponde al Supremo Legislador, el Autor de la naturaleza, de quien nos viene la impresión de la ley natural (participación de la Ley Eterna y Divina). Únicamente Dios es Legislador y Remunerador Supremo. Escribe santo Tomás:

*“Si algunas cosas acerca de las criaturas son consideradas por el Filósofo y el creyente, lo son por principios diversos. El filósofo, en efecto, toma los argumentos de las propias causas de las cosas; el Creyente, en cambio, de la Primera Causa”.*<sup>22</sup>

Por consiguiente, el filósofo moral considera el pecado en cuanto acto contrario a la razón, norma próxima y creada de la moralidad; el teólogo, a su vez, en cuanto es contrario a la ley eterna y divina, norma increada y suprema de las costumbres humanas. La primera consideración es parcial e incompleta, la segunda plena y adecuada. De modo que las palabras de

<sup>22</sup> CG. II, cap. 4.

santo Tomás,<sup>23</sup> aducidas a su favor por los defensores del pecado filosófico, enseñan precisamente lo contrario.

## II. FUENTES DE LA TEOLOGIA DEL PECADO<sup>24</sup>

Además del principio general subrayado anteriormente sobre la noción de pecado en el Antiguo Testamento, se sugieren los parámetros consignados a continuación (de los cuales no habría que apartarse), para la interpretación fiel del Nuevo Testamento (de acuerdo a una centenaria tradición).

1°. En los *Sinópticos*: el pecado es descrito como un “abandono de la casa del Padre” (*Lc 15*: parábola del hijo pródigo); rechazo de “la voluntad del Padre” (*Mt 7, 23*); desprecio de la gracia (*Mt 11, 20*). Por otra parte, el pecado convierte a los hombres en deudores de Dios (*Mt 7, 23*); los pecados no son todos iguales ni se castigan en el mismo grado (*Mt 18, 6*; *Lc 12, 47*); no abarcan solamente los actos externos sino, sobre todo, los internos (*Mt 5, 21-25*). La universalidad del pecado en la estirpe humana se halla implícita en el llamado a la penitencia (*Mt 4, 17*). Jesús describe, como objeto primario de su venida al mundo, la incorporación de los pecadores (supuesta su conversión) al Reino de los Cielos (*Mt 9, 13*).

2°. En san Pablo: el Apóstol enseña que todos somos pecadores, tanto los hebreos cuanto los griegos (creyentes y gentiles: *Rom 3, 23*) y que sólo en el Evangelio se encuentra la salvación (*Rom 3, 20*). El origen de todos los pecados es asignado a una falta original, cuya característica (o sea, la desobediencia) y propagación describe (*Rom 5*). El pecado es esencialmente una repulsa de la voluntad de Dios (*I Cor 15, 9*). La muerte y las miserias de la vida son secuelas del pecado y no condiciones naturales del ser humano (*Rom 5, 21*).

<sup>23</sup> I-II, q. 71, a. 6 ad 5.

<sup>24</sup> Este punto pertenece a la Historia de la Teología Moral o a la Exégesis del Antiguo y del Nuevo Testamento. La reflexión deberá llevarse a cabo sobre los cuatro siguientes tópicos: A.- El pecado en la historia de las religiones. B.- El pecado en el Antiguo Testamento. C.- El pecado en el Nuevo Testamento. D.- El pecado en los Padres de la Iglesia hasta san Agustín. Existe abundante cantidad de títulos sobre cada uno de estos temas. El estudio sintético *El pecado en las Fuentes Primitivas Cristianas* puede servir de guía para un análisis más profundizado.

### III. NATURALEZA DEL PECADO Y SU RAÍZ

Desde hace siglos acostumbran los teólogos, al explicar el pecado, recurrir a dos célebres fórmulas agustinianas. La primera de ellas, muy frecuentemente utilizada por santo Tomás, define el pecado como “un dicho, hecho o deseo contra la ley eterna”.<sup>25</sup> La otra, menos empleada, dice que “el pecado es una conversión al bien percedero y una aversión al Bien Imperecedero”.<sup>26</sup> En ambas definiciones se advierte con claridad la dimensión eminentemente teológica (por oposición) que tiene el pecado en la doctrina de san Agustín. Santo Tomás, intentando traducir esas fórmulas a sus propios cánones conceptuales, se esfuerza por hacer ver en ellas la doble realidad incluida en la estructura o en la naturaleza del pecado: lo material (la substancia del acto “Adicho, hecho o deseo”, o sea, la “conversión”) y lo formal (la razón de ser de la malicia “contra legem aeternam”, o sea, la “aversión”). Y así, proponiendo una sentencia aún más sintética que las de san Agustín, define el pecado como “un acto humano malo”,<sup>27</sup> fórmula en la cual se establece la naturaleza propia del pecado por su género (“acto humano”) y su diferencia específica (“malo”).

<sup>25</sup> “Peccatum est dictum, vel factum vel concupitum aliquid contra aeternam legem” (*Contra Faustum Manichaeum*, XXII, 27; PL 42, 418). Cfr. S. Tomás, I-II, q. 71, a. 6; II St. d. 35, a. 2; *De Malo*, q. 2, a. 1; etcétera..

<sup>26</sup> “Conversio ad bonum commutabile et aversio ab Incommutabili Bono”. En realidad, esta fórmula no se encuentra exactamente en esos términos en las obras de san Agustín, pero sí la idea en ellos contenida, expresada de muy variadas maneras, por ejemplo: “Todos los pecados están contenidos bajo este hecho genérico, cuando alguien se aparta (avertitur) de las cosas divinas y verdaderamente permanentes y se inclina (convertitur) hacia las cosas mudables e inciertas” (*De Libero Arbitrio*, L. 1, cap. 6; PL 32, 1240); “Peca la voluntad apartada (*aversa*) del bien imperecedero y común e inclinada (*conversa*) al propio bien, sea exterior sea interior” (Ibidem L. 2, cap. 19; PL 32, 1269); “Es el pecado ... la aversión (*aversio*) del Supremo Creador y la conversión (*conversio*) a las cosas creadas inferiores” (*De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, L. 1, a. 2, n. 18; PL 40, 122); y, quizás en el más bello de todos los pasajes, dice finalmente: “Dios te ha creado como un cierto bien; pero por debajo de Él, como por debajo de ti, ha creado un bien inferior. Tú te encuentras debajo de un bien, y encima de otro bien, *no quieras abandonando (avertere) el bien que está por encima de ti inclinarte (convertere) hacia un bien que es inferior*. ¿De dónde proviene tu pecado? ¿No es quizá del modo desordenado con que tratas las cosas que has recibido para tu uso? Haz buen uso de las cosas que están por debajo de ti y con esta rectitud de corazón gozarás del bien que está por encima de ti”. (*De Civitate Dei*, L. 20, cap. 6; PL 41, 665).

<sup>27</sup> Ayudará mucho a comprender esta definición repasar la doctrina tomista sobre la distinción entre el ser físico (lo que el Angélico llama “la substancia”) y el ser moral (la adecuación o no adecuación con el Fin Último) del acto humano.

De la anterior formulación se infiere, en total acuerdo con las enseñanzas bíblicas, que el pecado debe ser concebido esencialmente como una “ofensa a Dios”; si no fuese así no sería propiamente pecado. *Es esta la raíz objetiva más profunda del pecado.*

### III.1. *Análisis de los elementos*

El pecado es, pues, un acto humano malo. Si, como se explica en el tratado de la moralidad, el mal “es la carencia de la plenitud debida al ser”,<sup>28</sup> la naturaleza de las distintas especies de mal dependerá de las distintas especies de entidad de las cuales prive. Existe un mal que es carencia de plenitud de la entidad física y un mal que es carencia de plenitud de la entidad moral del acto humano. El pecado es la segunda de estas alternativas. El orden moral se dice según se dé o no la sujeción del acto a sus normas: recta razón y Ley Eterna. Consecuentemente se ha de distinguir en el pecado el acto humano en sí mismo y la malicia inherente a éste. Bajo el primero de los dos aspectos, el pecado está constituido por una *ordenación positiva* del acto a un determinado objeto especificativo, aspecto común a todo acto humano en cuanto tal; en este sentido el pecado recibe la denominación de *conversio ad bonum commutabile*. Bajo el segundo aspecto el pecado es una desviación respecto de las normas morales, en realidad un elemento negativo o, más bien, privativo, y se lo designa *aversio ab incommutabili bono*.

#### III.1.1. *El pecado en cuanto acto o naturaleza de la “conversio”*

Santo Tomás dedica un largo artículo<sup>29</sup> a analizar en qué sentido se pueden aplicar al pecado los términos *substancia*, *naturaleza* y *cosa*. Se trata de una doctrina medular; los principios allí establecidos son definitivamente esclarecedores.

*Substancia*: este vocablo puede tener dos significaciones. Una se refiere al primero de los predicamentos o categorías aristotélicas, en cuyo caso equivale a forma, *materia o compuesto de ambas*, en cuanto principios *intrínsecos y constitutivos* del ser;<sup>30</sup> se trata de un sentido unívoco por el cual se designan los seres propiamente comprendidos en el género de substancia. Otra se refiere a la *esencia* (quid) de todo cuanto existe; así se dice: “la

<sup>28</sup> I-II, q. 18, a. 1; *II St. d.* 35.

<sup>29</sup> *II St. d.* 37, q. 1, a. 1.

<sup>30</sup> Cfr. III, q. 2, a. 1.

definición expresa la substancia de algo". Entendida de esta manera la aplicamos a todo cuanto posee un ser positivo y se afirma por igual de la substancia y de los accidentes y es, en consecuencia, su significado eminentemente análogo; se lo emplea con frecuencia en filosofía y en teología. El pecado, por pertenecer al orden de las operaciones, no puede ser considerado *substancia* en el primer sentido. Pero se puede decir que *es substancia* si se la entiende de la segunda manera, teniendo siempre el cuidado de evitar los equívocos: en cuanto conversión el pecado es un acto, una entidad positiva y, por tanto, una esencia o substancia; pero no se ha de olvidar que, en cuanto aversión, es algo privativo o negativo, es decir, la ausencia de esencia o un nihilum.

*Naturaleza*: también en este término pueden distinguirse varios significados y, en este caso, son más numerosos. Naturaleza puede ser cuanto es extensible a todos los seres, o sea, cuanto el entendimiento puede captar de alguna manera; es el significado más amplio y genérico. Pero naturaleza puede significar también el ente capaz de obrar, de recibir o ser principio de movimientos, operaciones y pasiones; tal significado puede competir únicamente a las substancias predicamentales o propiamente dichas. Se puede denominar naturaleza, en tercer lugar, el principio del movimiento o reposo donde estrictamente los encontramos; es el caso de las potencias o facultades. Finalmente, naturaleza es todo aquello informado por una diferencia específica; éste es el sentido empleado con mayor frecuencia pues, dada su analogía, abarca gran número de aplicaciones: así hablamos de la naturaleza de una virtud, de un vicio, de un accidente, etcétera.

El segundo significado del término naturaleza no puede aplicarse al pecado, ya que éste no pertenece al predicamento substancia. Tampoco le compete el tercer significado: no es "principio" del movimiento sino el movimiento mismo (es un acto). Mas el primero y el último pueden aplicársele de alguna manera, siempre empero en cuanto conversión, nunca en cuanto aversión. Bajo su modalidad de acto puede ser captado por el entendimiento y se puede determinar su especie asignándole una diferencia específica; pero no sucede lo mismo si se lo considera bajo su faz privativa (carencia de la rectitud debida), pues así ni es ser, ni puede tener diferencia específica, sino que se lo denomina en orden a la forma de la cual priva.

*Cosa*: de dos maneras se puede predicar este término (res). Todo cuanto posee un ser firme y rato en la naturaleza, todo cuanto tiene esencia se llama cosa, así como se llama ser a cuanto posee existencia. Pero muy frecuentemente, y en sentido traslaticio, denominamos cosa a aquello susceptible de una captación intelectual. Por oposición al anterior, expre-

sión de un “ser real”, este segundo significado se refiere a los “seres de razón”, sólo existentes en la mente pero sin una entidad firme en la naturaleza. Así las privaciones pueden decirse “cosas” como les llamamos “seres de razón”.

El pecado, en cuanto conversión o acto, puede denominarse cosa en el primer sentido, mas, en cuanto es propiamente pecado, o sea, en cuanto es privación del orden moral, no es una cosa sino más bien la privación de una cosa y esto es algo (res) no de la naturaleza sino de la razón. El pecado, en aquello que lo constituye precisamente en cuanto tal, se identifica con la privación y puede decirse “cosa” únicamente en cuanto “ser de razón”.

De todo lo expuesto podemos extraer los siguientes corolarios:

1°. El pecado consiste en “un-orden-a” (conversio) un determinado objeto, el cual es siempre un bien al menos aparente;<sup>31</sup>

2°. El pecado se especifica en cuanto acto por el objeto propio de la conversión;<sup>32</sup>

3°. La intención del pecador tiende siempre hacia el objeto de la conversión;<sup>33</sup>

4°. El pecado no es una mera privación sino más bien un acto privado del debido orden;<sup>34</sup>

5°. El pecado consiste esencialmente en un acto procedente del libre albedrío.<sup>35</sup> La libertad, por tanto, es la raíz subjetiva, por así decir, del pecado. No existe pecado sin libertad. La libertad es “la voluntad deliberada”. El sujeto del acto del pecado es siempre la voluntad u otra de las potencias movidas por la voluntad. Pero la voluntad no se mueve libremente si no es por razón del “juicio indiferente” de la inteligencia. Tal es lo llamado raíz “causal” del pecado (o sea, se encuentra en la inteligencia, no propiamente en la voluntad). Los otros factores susceptibles de mover de algún modo la voluntad (sean internos o externos al hombre), únicamente pueden hacerlo a través de la inteligencia. Por eso, la esencia de la moralidad es “secundum vel contra rationem esse”. Una cosa es buena o es mala cuando está

<sup>31</sup> I-II, q. 75, a. 1; a. 4 ad 1; q. 77, a. 4; II-II, q. 118, a. 5; *II St. d.* 35, a. 1; etcétera.

<sup>32</sup> I-II, q. 72, aa. 1-2-4-5 ad 2-8-9 ad 1; q. 73, a. 3 corp. y ad 1; a. 4; q. 76, a. 6 ad 2; q. 79, a. 2 ad 3; II-II, q. 39, a. 2; *II St. d.* 42, q. 2, a. 2, q. 2, q. 2; *IV St. d.* 16, q. 3, a. 2, q. 4 ad 5; *De Malo*, q. 2, a. 6; q. 14, a. 3; etcétera.

<sup>33</sup> I-II, q. 73, a. 2; III, q. 88, a. 4; *De Malo*, q. 14, a. 3; etcétera.

<sup>34</sup> I-II, q. 72, a. 1 ad 1; q. 75 a. 1 ad 1; *De Veritate*, q. 28, a. 6; *De Malo*, q. 2, a. 1 ad 4; ad 14; a. 11 ad 13; q. 4, a. 2 ad 10; etcétera.

<sup>35</sup> I-II, q. 77, a. 6; *De Malo*, q. 2, a. 9 ad 2; etcétera.

de acuerdo o no con la naturaleza del sujeto; la naturaleza del hombre es la razón (inteligencia y voluntad).<sup>36</sup>

6°. El pecado, en su formalidad de acto, es causado por Dios en cuanto primer motor y primera causa eficiente (este difícilísimo problema – denominado “*crux theologorum*” – se analiza en Teología cuando se trata sobre las causas del pecado).

### III.1.2. *El pecado en cuanto privación o aversión*

El pecado – se dijo – es una privación; constituye una privación – donde se compromete la voluntad libre del hombre – del orden de conformidad debida con las normas morales. Esas normas son las consabidas recta razón humana y Ley Eterna. En el primer caso, como se trata de una comparación del pecado con la norma moral homogénea, la consideración del mismo pertenece a la Filosofía Moral, y en el segundo es propia de la Teología Moral, según hemos oído decir a santo Tomás en un texto ya citado.<sup>37</sup> Podemos resumir en pocas conclusiones el concepto tomista de aversión:

1°. La privación o aversión constituye al pecado en su razón precisa de mal moral;<sup>38</sup>

2°. La privación, comparada con el acto del pecado, es *algo accidental* (“*per accidens*”), algo que se da al margen de la intención del quien *peca* (“*praeter intentionem agentis*”).<sup>39</sup> Se considera al margen de la intención del agente todo aquello a lo cual no se dirige primaria y principalmente (“*primo et per se*”) su voluntad. Esto no significa que la aversión, supuesta siempre en el acto del pecado, no sea querida o aceptada por el pecador; pero lo es *a través de otra cosa* (“*per aliud sive per accidens*”): es una circunstancia del objeto, algo que acaece a éste cuando especifica el pecado.<sup>40</sup> Por eso se dice que “*toda causa per accidens debe ser reducida a una*

<sup>36</sup> Cf I-II, cuestiones 18 y 19; sobre todo q. 19, a. 3. Todo esto supone la subordinación del hombre a la “Ley Eterna”, raíz objetiva primordial y causa primera de todo orden.

<sup>37</sup> I-II, q. 71, a. 6 ad 5; cfr. *II St. d. 37, q. 2, aa. 1 y 2*; I-II, q. 79, a. 2. Para el análisis del concepto de privación aplicado al pecado en santo Tomás cfr. L.B. Gillon, O.P., *La Théorie des oppositions et la Théologie du péché au XIII siècle*, Paris, 1937, p. 131.

<sup>38</sup> I-II, q. 71, a. 6; q. 72, a.9 ad 1; q. 79, a. 2 ad 3; q. 84, a. 3 ad 2; *De Veritate*, q. 28, a. 2 ad 7; *II St. d. 35, q. 1, aa. 2 y 4*; etc.

<sup>39</sup> I-II, q. 72, a. 1; q. 77, a. 6 ad 1; a. 8 ad 2; II-II, q. 39, a. 1 ad 1; *De Veritate*, q. 28, a. 2 ad 3 y ad 7; *De Potentia*, q. 5, a. 4 c. y ad 6; *Quodl. VI*, a. 16; *II St. d. 5, q. 1, a. 2 ad 5*; d. 36, a. 3 ad 5; etc.

<sup>40</sup> Cfr. *De Malo*, q. 3, a. 12; I-II, q. 75, a. 1; etc.



causa per se".<sup>41</sup> Cuando se afirma la maldad intrínseca del pecado no se hace referencia, por tanto, a la entidad física del acto (así lo concebiríamos como una corrupción ontológica al mejor estilo luterano), sino a ese "totum per accidens vel secundum quid", constituido por diversos y dispares elementos, del que habla santo Tomás;<sup>42</sup>

3°. La razón principal de la gravedad del pecado proviene de la aversión;<sup>43</sup>

4°. La aversión, como defecto inherente al acto, no puede de ningún modo ser causada por Dios; es una consecuencia lógica y necesaria.

Así es, creo, como debe plantearse el tema de "El pecado y su raíz".

<sup>41</sup> I-II, q. 75, a. 1; etc.

<sup>42</sup> Cfr. I-II, q. 17, a. 4.

<sup>43</sup> *II St. d.* 35, q. 1, a. 2; etc.

# IL MALE E LA LIBERTÀ

LLUÍS CLAVELL

## 1. *De malo*, q. 6

Il mio intervento prosegue dove è finito il profondo contributo del Prof. Domingo Basso. La privazione o avversione da Dio, nella quale consiste il peccato nella sua precisa ragione di male morale, è causata dalla libertà. Di fronte alle dottrine di un male metafisico (Leibnitz) o perfino di un male all'interno dell'Assoluto (nell'idealismo) o di Dio (Pareyson), l'antropologia che si è sviluppata in unione vitale con Cristo, vede la causa del *malum culpae* o male morale nell'esercizio disordinato della libertà creata (umana o angelica).

Cercherò di esporre alcuni punti secondo la q. 6<sup>a</sup> *De electione humana* del *De malo*. Già Dom Lottin, nel suo primo dei 6 volumi di *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles*, del 1942, aveva notato in questa q. 6<sup>a</sup> e nelle qq. 9 e 10 della *I-IIae* un cambiamento: appare una spiegazione molto più dettagliata delle cause che approdano all'atto libero. Precedentemente la ragione sembrava la sola in causa, in quanto la libertà era basata sull'indeterminazione del giudizio precedente. D'ora in avanti S. Tommaso sottolinea il concorso di quattro fattori: la ragione come causa formale, le passioni dell'appetito sensibile che influiscono sul modo in cui l'oggetto è presentato alla volontà (il bene presentato appare più o meno conveniente), la volontà che si muove essa stessa in ragione del fine che persegue, infine Dio stesso. Santiago Ramírez, buon conoscitore della *Secunda Pars*, notò l'evoluzione nel tema della fede, la quale nel *De veritate* era considerata come una virtù puramente speculativa, diventa anche pratica. Tra altri Gauthier, Weisheipl e Torrell hanno cercato di spiegare quest'evoluzione del pensiero di Tommaso.

Nel corpo dell'articolo unico della q. 6ª si sostiene che: *“si enim non sit liberum aliquid in nobis, sed ex necessitate movemur ad volendum, tollitur deliberatio, exhortatio, praeceptum et punitio, et laus et vituperium, circa quae moralis philosophia consistit”*.

Tommaso fornisce due spiegazioni della libertà. La prima è più classica e breve: *“hoc autem activum sive motivum principium in hominibus proprie est intellectus et voluntas (...) in homine invenitur forma intellectiva, et inclinatio voluntatis consequens formam apprehensam, ex quibus sequitur exterior actio (...) forma intellecta est universalis sub qua multa possunt comprehendere; unde cum actus sint in singularibus, in quibus nullum est quod adaequet potentiam universalis, remanet inclinatio voluntatis indeterminate se habens ad multa”*.

La seconda, più lunga, viene strutturata sull'oggetto che specifica l'atto libero e sul principio movente ad esercitare l'atto:

a) *“obiectum intellectus est primum principium in genere causae formalis, est enim eius obiectum ens et verum; sed obiectum voluntatis est primum principium in genere causae finalis, nam eius obiectum est bonum, sub quo comprehenduntur omnes fines”*.

b) *“ex parte obiecti specificantis actum, primum principium motionis est ex intellectu: hoc enim modo bonum intellectum movet etiam ipsam voluntatem”*.

c) *“ex parte exercitii actus, sic principium motionis est ex voluntate. Nam semper potentia ad quam pertinet finis principalis, movet ad actum potentiam ad quam pertinet id quod est ad finem; sicut militaris movet frenorum fabricem ad operandum, et hoc modo voluntas movet se ipsam et omnes alias potentias. Intellego enim quia volo; et similiter utor omnibus potentiis et habitibus quia volo”*.

## 2. Libertà di esercizio

Dopo questo primo riassunto, Tommaso deve spiegare bene che *“quantum ergo ad exercitium actus, primo quidem manifestum est quod voluntas movetur a seipsa; sicut enim movet alias potentias, ita et se ipsam movet”*.

Non si tratta però della contraddizione di essere in atto e in potenza allo stesso tempo, poiché: *“per hoc quod homo aliquid vult in actu, movet se ad volendum aliquid aliud in actu; sicut per hoc quod vult sanitatem, movet se ad volendum sumere potionem; ex hoc quod vult sanitatem, incipit consilium de his quae conferunt ad sanitatem; et tandem determinato consilio vult accipere potionem”*.

Ma questo *consilium* è preceduto da un atto della volontà: “*consilium, quod quidem procedit ex voluntate volentis consiliari*”. Inoltre il *consilium* non è coattivo: “*consilium autem est inquisitio quaedam non demonstrativa, sed ad opposita viam habens*”.

Per evitare un processo all’infinito nella successione di “*voluntas – consilium – voluntas – consilium...*”: “*necesse est ponere, quod quantum ad primum motum voluntatis moveatur voluntas cuiuscumque non semper actu volentis ab aliquo exteriori, cuius instinctu voluntas velle incipiat*”.

Questo principio può essere soltanto Dio, che muove intelletto e volontà: “*Relinquitur ergo, sicut concludit Aristoteles in cap. de bona fortuna, quod id quod primo movet voluntatem et intellectum, sit aliquid supra voluntatem et intellectum, scilicet Deus*”.

Ma Dio muove ogni cosa secondo la sua natura: “*voluntatem movet secundum eius conditionem, non ut ex necessitate, sed ut indeterminate se habentem ad multa*”.

### 3. Libertà quanto alla specificazione

Una volta spiegata la libertà di esercizio, Tommaso passa alla specificazione: “*ex parte obiecti determinantis actum voluntatis ad hoc vel illud volendum, considerandum est, quod obiectum movens voluntatem est bonum conveniens apprehensum*”.

Ma si tratta di una convenienza in concreto: “*requiritur ut id quod apprehenditur ut bonum et conveniens, apprehendatur ut bonum et conveniens in particulari, et non in universali tantum*”.

Se qualcosa fosse appresa come buona sotto tutti gli aspetti, la volontà lo vorrebbe necessariamente: “*si ergo apprehendatur aliquid ut bonum conveniens secundum omnia particularia quae considerari possunt, ex necessitate movebit voluntatem; et propter hoc homo ex necessitate appetit beatitudinem, quae, secundum Boetium est status omnium bonorum congregatione perfectus*”.

È vero che tutti vogliono la felicità e non possono volere l’infelicità. Ma anche in questo caso entra in gioco la libertà di esercizio: “*non autem quantum ad exercitium actus, quia potest aliquis non velle tunc cogitare de beatitudine; quia etiam ipsi actus intellectus et voluntatis particulares sunt*”.

Per gli altri beni la volontà può considerare un aspetto più che un altro (per es. che è un bene per la salute, anche se non è un bene piacevole). Questo può accadere in tre modi:

1) “*in quantum una [condizione] praeponderat, et tunc movetur voluntas secundum rationem; puta, cum homo praeeligit id quod est utile sanitati, eo quod est utile voluntati*”.

2) *“in quantum cogitat de una particulari circumstantia et non de alia; et hoc contingit plerumque per aliquam occasionem exhibitam vel ab interiori vel ab exteriori, ut ei talis cogitatio occurrat”*.

3) *“ex dispositione hominis; quia, secundum philosophum, qualis unusquisque est, talis finis videtur ei. Unde aliter movetur ad aliquid voluntas irati et voluntas quieti, quia non idem est conveniens utrique; sicut etiam aliter acceptatur cibus a sano et aegro”*.

Riguardo a questo terzo caso qualche *dispositio* è naturale e non dipende dalla volontà, così *“omnes homines naturaliter desiderant esse, vivere et intelligere”*. Altre disposizioni sono sotto il dominio della volontà, come gli abiti e le passioni (queste più facili da dominare degli abiti).

In conclusione, per quel che riguarda l’influsso dell’oggetto che specifica l’atto: *“quantum ad aliqua voluntas ex necessitate movetur ex parte obiecti, non autem quantum ad omnia”*. Invece *“ex parte exercitii actus, non ex necessitate movetur”*.

Nelle risposte alle 24 obiezioni, vengono sottolineati alcuni punti. In primo luogo, per l’uomo è possibile opporsi alla volontà di Dio: *“voluntas hominis quodammodo discordat a Dei voluntate, in quantum scilicet vult aliquid quod Deus non vult eam velle, ut cum vult peccare”* (ad 5).

L’uomo è libero anche rispetto alla scelta delle vie verso la felicità: *“multis viis ad beatitudinem perveniri potest; et ideo licet homo ex necessitate velit beatitudinem, nihil tamen eorum quae ad beatitudinem ducunt, ex necessitate vult”* (ad 9).

Secondo Tommaso, è notevole il potere della volontà sull’intelletto per fargli considerare le cose che vuole: *“potest per ipsam voluntatem impedimentum praestari, vel removendo talem considerationem quae inducit eum ad volendum, vel considerando oppositum, scilicet quod hoc quod proponitur ut bonum secundum aliquid non est bonum”* (ad 15).

La volontà muove se stessa quando inizia la volizione, anche se essendo creata e limitata è mossa anche da Dio: *“voluntas quando de novo incipit eligere, transmutatur a sua priori dispositione quantum ad hoc quod prius erat eligens in potentia, et postea fit eligens actu; et haec quidem transmutatio est ab aliquo movente, in quantum ipsa voluntas movet seipsam ad agendum, et in quantum etiam movetur ab aliquo exteriori agente, scilicet Deo”* (ad 17).

#### 4. La libertà finita e la possibilità del male morale

Nella volontà vi è un’inclinazione naturale, una connaturalità verso il bene infinito, che è Dio, ma anche una inclinazione naturale verso il sog-

getto. La prima ha un carattere assoluto, in quanto Dio è la Pienezza di Essere e il fondamento dell'essere, di ogni ente e di me stesso, è il "Bene in sé" che fonda ogni "bene per me". Secondo Tommaso l'uomo ama naturalmente più Dio che tutte le altre realtà e che se stesso.

Tuttavia anche l'inclinazione o connaturalità della volontà verso se stessi ha un qualche carattere di absolutezza, che Carlos Cardona, nella sua *Metafísica de la opción intelectual* (Rialp, Madrid 1973, 2ª ed.), chiama secondaria o relativa, e che consiste nel fatto che senza di me non è possibile alcun bene per me. Pertanto la volontà è inclinata permanentemente e simultaneamente sia verso Dio come fine ultimo, sia verso l'io umano.

A queste due inclinazioni naturali, che certamente non hanno lo stesso peso, corrisponde il noto binomio agostiniano di *amor Dei e amor sui*: la libertà umana può armonizzare i due amori, subordinando – come deve – il secondo al primo, o provocare il loro conflitto.

L'amore per il bene infinito, pur essendo naturale e necessario come inclinazione, non determina però la volontà a tendere a Dio, in quanto Dio non è direttamente conosciuto; pertanto, affinché la volontà mantenga il suo orientamento a Dio, è necessario che l'amore di sé non sia anteposto all'amore di Dio, cosa che andrebbe contro la connaturalità della volontà con Dio. Questi sviluppi di Cardona della dottrina di S. Tommaso sono stati ottimamente evidenziati dal Prof. Marco Porta (cfr. *La metafisica sapienziale di Carlos Cardona. Il rapporto tra esistenza, metafisica e fede*. Edusc, Roma 2002).

##### 5. *L'immanentismo antropocentrico*

Alla radice del *cogito* cartesiano che tenta di fondare tutta la realtà nell'atto di pensiero del soggetto, non è difficile scorgere un *amor sui* che tenta di eliminare la finitezza dell'io per superare la propria relatività, percepita come contraria al proprio bene.

La possibilità teoretica dell'immanentismo risiede nell'eccedenza ontologica e gnoseologica dell'essere sul pensiero, con la conseguente e permanente tentazione di colmare tale divario attraverso l'appropriazione dell'essere da parte del pensiero. Stabilito questo, si può comprendere che l'eccedenza gnoseologica dell'essere possa "pesare" negativamente sulla coscienza, perché le svela necessariamente la sua limitazione ontologica, cioè la sua dipendenza causale dall'Essere.

È questa una delle varie angolature dove appare il "mistero" della persona umana, dialetticamente oscillante tra capacità di infinito e finitezza

ontologica, con la conseguente difficoltà per mantenere il necessario equilibrio teoretico tra i due poli dialettici.

Si può quindi parlare, in un certo senso, di una qualche connaturalità della creatura con il male, cioè con il non essere da cui essa proviene. In virtù di tale connaturalità vi è la possibilità di fare del necessario amore di sé una necessità condizionante di ogni altro amore: si può cedere alla lusinga di essere per se stessi un assoluto, senza alcun condizionamento, in piena e totale libertà.

A monte della posizione teoretica del principio di immanenza c'è una scelta libera, mediante la quale l'io, per sfuggire alla coscienza della propria finitezza, rifiuta la propria dipendenza ontologica dall'Essere. Non potendo eliminare tale dipendenza nell'ordine reale, l'elimina a livello di coscienza, immanentizzando l'essere nel per sé della coscienza.

Millán Puelles, nell'importante saggio *La estructura de la subjetividad*, ha scritto che "indipendentemente dal fatto che Descartes non abbia raggiunto una rigorosa teoria idealista, l'affermazione di un essere che si definisce in maniera esaustiva per il solo fatto di pensare è necessaria per l'affermazione di un idealismo puro e integrale" (*La struttura della soggettività*, Marietti, Torino 1973, pp. 135-136). Nell'introduzione, Millán "cerca di comprendere la struttura dell'io finito umano secondo il suo peculiare essere tautologico e simultaneamente eterologico": la soggettività umana si caratterizza infatti per essere coscienza di sé (tautologia) attraverso la conoscenza dell'altro da sé (eterologia).

## 6. *La deficienza della volontà*

In diversi luoghi S. Tommaso tenta di dare una risposta a questo difficile punto. Ricordiamo che contrariamente alla sua immagine più diffusa, Kant preferì a una filosofia puramente accademica un'altra in senso cosmopolita (*weltbürgerlich*) vicina ai problemi esistenziali e diretta verso "ciò che interessa necessariamente ognuno". Per rispondere alla domanda forse più sentita in tutti i tempi, cioè: che cosa posso sperare?, Kant scrive l'opera *La religione nei limiti della semplice ragione* (1ª edizione 1793; 2ª, 1794), in cui affronta più in concreto la questione della libertà sul piano esistenziale e religioso, e in essa il grande problema del male, che restava irrisolto nella *Critica della ragione pratica*. Secondo Kant, nell'uomo c'è una compresenza del principio del male accanto a quello del bene, c'è un male radicale.

La causa di questo male morale non può essere riposta nella sensibilità e nelle inclinazioni naturali, poiché non siamo noi i responsabili della

loro esistenza e quindi non possono esserci imputate. Nemmeno può trattarsi di una perversione della ragione moralmente legislatrice, perché una volontà che causa al di fuori di ogni legge, anzi della sua propria legge, sarebbe contraddittoria (cfr. B 32). Il male avviene quando l'uomo accoglie i moventi della sensibilità nella massima di azione come sufficienti da sé soli alla determinazione del libero arbitrio, senza curarsi della legge morale che tuttavia ha in sé (cfr. B 33). Il male consiste quindi nel subordinare il movente supremo, cioè la legge morale, alle inclinazioni dell'amore di sé (cfr. B 34).

La tendenza naturale dell'uomo al male non è soltanto la fragilità di chi non riesce a mettere in pratica le massime buone, e neanche l'impurità di cuore consistente nel non avere un'intenzione completamente pura da altri moventi che non siano la legge, ma "la malvagità (*vitiositas, pravitas*) o, se si preferisce, la corruzione (*corruptio*) del cuore umano", ossia "la tendenza del libero arbitrio a massime che pospongono i moventi tratti dalla legge morale ad altri moventi (non morali)" (B 23).

Questa tendenza non può trovarsi a livello della sensibilità, perché non ha senso parlare di una tendenza fisica al bene o male morale. Deve avere invece carattere morale ed essere quindi imputabile come atto nostro. Ma, come potrà essere un atto questa tendenza se essa è un principio di determinazione soggettiva del libero arbitrio che precede ogni atto? La risposta di Kant è che la tendenza al male è quell'uso della libertà per cui ogni uomo accoglie nel libero arbitrio una massima suprema contraria alla legge (cfr. B 25): questo è il *peccatum originarium*. Esiste inoltre un altro uso della libertà per cui sono compiute azioni in conformità con quella massima suprema cattiva: questo è il vizio o *peccatum derivatum*. "Il primo è un atto intelligibile, conoscibile soltanto dalla ragione, senza alcuna condizione temporale; il secondo è un atto sensibile, empirico, dato nel tempo (*factum phaenomenon*)" (B 26).

Se l'uomo è cattivo per natura vuol dire che c'è in lui un primo principio per cui adotta massime cattive. Trattandosi di un principio primo che risiede nel nostro libero arbitrio non può essere oggetto di esperienza. In questo senso lo chiamiamo innato, perché si trova in noi sin dall'inizio. Ma nello stesso tempo, in quanto è moralmente cattivo, deve per forza essere stato acquisito dall'uomo con un atto libero, che però non ha avuto luogo nel tempo. Questo principio soggettivo ultimo di accettazione delle massime viene chiamato da Kant "intenzione" e costituisce il termine della sua ricerca sull'origine del male. Non si può retrocedere oltre nella ricerca senza cadere in un processo all'infinito.



Per Kant è chiaro che il principio del male si trova in un atto libero di ciascuno; perciò “qualunque possa essere l’origine del male morale nell’uomo, è certo che fra tutti i modi di rappresentarsi la diffusione e la propagazione del male fra i membri della nostra specie e nelle generazioni, il meno conveniente è quello di vedere nel male qualcosa di proveniente dall’eredità dei nostri primi genitori” (B 40-41). In questo caso, il male non sarebbe proprio di ciascun uomo. Kant non trova una soluzione alternativa alla sua proposta, anche se conclude che l’origine razionale della nostra tendenza al male è impenetrabile.

Ho ricordato questa argomentazione di Kant, perché S. Tommaso nella C.G. III, 10 si pone anche lui il problema di trovare una spiegazione della causa deficiente del male morale: “*malum causatur per accidens ex parte agentis, inquantum agens est deficientis virtutis. Propter quod dicitur quod malum non habet causam efficientem, sed deficientem: quia malum non sequitur ex causa agente nisi inquantum est deficientis virtutis, et secundum hoc non est efficiens*”.

Il male morale sta nell’azione stessa e perciò dipende solo dall’agente: “*malum igitur morale non consideratur ex materia vel forma effectus, sed solum consequitur ex agente*”.

I principi attivi nelle azioni morali sono 4. La *vis motiva*, la quale è mossa dalla volontà. La *voluntas*, che a sua volta “*movetur ex iudicio virtutis apprehensivae, quae iudicat hoc esse bonum vel malum, quae sunt voluntatis obiecta, unum ad prosequendum movens, aliud ad fugiendum*”. Poi ancora la stessa *vis apprehensiva*. Infine la *res apprehensa* che attua sulla capacità apprensiva.

Di questi 4 principi il male morale si trova nell’atto della volontà: “*morale vitium in solo actu voluntatis primo et principaliter inveniatur: et rationaliter etiam ex hoc actus moralis dicatur, quia voluntarius est. In actu igitur voluntatis quaerenda est radix et origo peccati moralis*”.

L’atto difettoso deve procedere da un difetto del principio attivo, quindi della volontà. Quindi: “*oportet praeintelligere defectum in voluntate ante peccatum morale*”. Un difetto che non può essere naturale, poiché in quel caso la volontà avrebbe sempre il difetto e quindi sempre peccherebbe. Ma se il difetto non è naturale ma volontario, sembra che sarebbe un peccato morale, il quale richiederebbe un difetto precedente al peccato e andremmo in un processo all’infinito. Per evitare tale processo, il difetto deve essere preesistente nella volontà: “*est igitur voluntarius, non tamen peccatum morale: ne cogamur in infinitum procedere*”.

Come può essere questo? Tommaso lo spiega dicendo che un agente secondo opera in virtù dell’agente primo: “*cum igitur secundum agens*

*manet sub ordine primi agentis, indeficienter agit: deficit autem in agendo si contingat ipsum ab ordine primi agentis deflecti*".

I principi della volontà sono l'intelletto e l'*obiectum apprehensum, quod est finis*. L'azione è buona se si segue il vero bene, cioè "*cum igitur voluntas tendit in actum mota ex apprehensione rationis repraesentantis sibi proprium bonum, sequitur debita actio*". Invece, quando "*voluntas in actionem prorumpit ad apprehensionem apprehensivae sensualis; vel ipsius rationis aliquid aliud bonum repraesentantis a proprio bono diversum; sequitur in actione voluntatis peccatum morale*".

Prima del peccato c'è un difetto dell'ordine della volontà: o verso la ragione "*sicut cum, ad subitam apprehensionem sensus, voluntas in bonum delectabile secundum sensum tendit*"; o verso il fine "*sicut cum ratio in aliquid bonum ratiocinando devenit quod non est, vel nunc vel hoc modo, bonum, et tamen voluntas in illud tendit quasi in proprium bonum*".

Ma questo difetto d'ordine è volontario, perché "*in potestate ipsius voluntatis est velle et non velle. Itemque est in potestate ipsius quod ratio actu consideret, vel a consideratione desistat; aut quod hoc vel illud consideret. Nec tamen iste defectus est malum morale: si enim ratio nihil consideret, vel consideret bonum quodcumque, nondum est peccatum, quousque voluntas in finem indebitum tendat*".

## 7. Male e libertà all'inizio della vita morale

Per concludere vorrei solo ricordare un testo molto noto di tipo piuttosto esistenziale: *S.Th.* I-II, 89, 6, in cui Tommaso considera l'inizio della vita morale con un *deliberare de seipso* e quindi con il prendere una decisione di orientarsi o meno verso il fine dovuto. La questione riguarda questo punto: "*impossibile est quod peccatum veniale sit in aliquo cum originali peccato, absque mortali*".

Il ragionamento si svolge così: "*cum vero usum rationis habere inceperit, non omnino excusatur a culpa venialis et mortalis peccati. Sed primum quod tunc homini cogitandum occurrit, est deliberare de seipso. Et siquidem seipsum ordinaverit ad debitum finem, per gratiam consequetur remissionem originalis peccati*" (...) "*Si vero non ordinet seipsum ad debitum finem, secundum quod in illa aetate est capax discretionis, peccabit mortaliter, non faciens quod in se est. Et ex tunc non erit in eo peccatum veniale sine mortali, nisi postquam totum fuerit sibi per gratiam remissum*".

DISCUSSIONE SULLE RELAZIONI  
DI R. MCINERNY E A. CAMPODONICO  
E SUI COMMENTI DI D. BASSO E L. CLAVELL

ALEJANDRO LLANO

I think that in order to explain the nature of the evil it is essential to explain the Thomistic distinction between the different meanings of the verb *to be*, distinction that Aquinas takes from Aristotle but, as Professor Aertsen has pointed out in his book about the transcendentals, this distinction in Aquinas is not exactly the same as the Aristotelian one; because the Thomistic classification is perhaps more precise and complex.

Crucial for our present question is the distinction between *esse proprium et esse ut verum*, which has been mentioned by Professor Campodonico and Professor Basso. I must stress that the original sense of *esse ut verum* is not the same as the sense of *res*, because this kind of being, *ens ut verum*, *esse ut verum*, “*on hos alethés*”, occurs in the second operation of the mind, in judgement and not in concept, that is to say it does not occur in the first operation of the mind, and so it is not precisely the sense, more frequent in the second Scholastics, of *ens rationis*, which is not considered by Aquinas in his complete classification of the senses of being.

I think that the notion of *ens rationis* is in many cases a reification of the Aristotelian and Thomistic notion of *esse ut verum*, and this important meaning has been in many occasions forgotten by the Neoscholastics. In this sense, we can say that the evil exists, giving to the verb “exist” the meaning of “there is” or “es gibt” or “hay” or “il y a”. It is very interesting that the application of this thesis is especially used by Aquinas in two cases: in the case of evil and in the case of God. Naturally they are not the same kind of topics, but it is similar the use of language concerning the *ipsum esse subsistens*, which is beyond the reach of human intellect, and the use of our intellect concerning the evil, which is, so to say, impossible to reach for our mind. In question third of the *prima pars*, dealing with the distinction between *esse* and *essentia*, Aquinas says that the proposition about the

existence of God which we get as the outcome of the five ways is the following: *haec propositio "Deus est" vera est*; and it has exactly, from a semantical point of view, the same sense as the following expression: "*haec propositio 'malum est' vera est*". We cannot say that bad things are not existent, because they exist. They are not things *per se*, they are things *per accidens*, which is the other relevant sense in order to explain the nature of evil, the Aristotelian *on katá symbebekós*.

JAN AERTSEN

We heard a couple of fine lectures and we can also notice some difference in accent. So, Professor Ralph McInerny emphasized the mystery of evil at the end of his paper, and Professor Campodonico says in the English summary (I'm grateful for that there is a summary) page 1, that evil always has a meaning, although we cannot know which is the precise meaning. Now, when that is the case, then evil is at least in principle intelligible. When it is intelligible, we can trace it back to causes, we try to explain it, but when we are able to explain evil, when it has its causes, its own intelligibility, it loses its character as evil, I think. So, the question to Professor Campodonico is, what does he mean by the sentence: "evil always has a meaning". It seems to lose its mystery.

ANGELO CAMPODONICO

Perhaps there are some problems with the English translation of my paper. I hold that, according to Thomas, everything that happens in our lives (also evil, that exists as a *privatio* of being) has a meaning from the point of view of God. Therefore the believer is certain that evil may have a meaning for his life, although he does not know exactly which is that meaning.

INOS BIFFI

Sentendo queste relazioni, mi sono sorte due domande. Le faccio direttamente al Professor Campodonico però anche altri potrebbero rispondere.

La prima: come è pensabile che l'uomo, posto che il male sia una *privatio*, coscientemente e liberamente, lo scelga? Una *privatio*, cioè un non

essere, può essere oggetto di scelta, o non è soltanto pensabile che venga imposto o subito? Si potrebbe dire che il male consiste nella scelta del limite; ma la scelta del limite, significa scelta della *privatio*? O scelta di una *res* limitata e quindi, in quanto si tratta di una *res*, essa è come tale positiva, per cui il male non può mai essere oggetto di scelta cosciente e deliberata, perché si sceglierebbe il nulla?

In altri termini: se non è oggetto di scelta la *privatio*, e il peccato è *privatio*, il peccato non è oggetto di scelta, quindi la libertà non può peccare. Perché la libertà può scegliere solo l'essere, non il non essere. Nella misura in cui sceglie l'essere non pecca. Nella misura in cui sceglie il non essere, non è possibile.

La seconda domanda: condivido pienamente il richiamo al Crocifisso come soluzione del problema del male, ma dire questo, e dire che soltanto nella rivelazione, con la rivelazione, si può avere la coscienza della positività della storia. Ancora: dire questo, è estromettere il filosofo, il quale, come tale, non riesce mai, o non può riuscire a sapere se la storia abbia un senso, perché non riesce a sapere il perché del male. Ma se un filosofo non può sapere ultimamente il perché del male, un filosofo come filosofo, può peccare? Che senso ha un peccato filosofico, dal momento che non può capire intimamente il senso del male. Al più si dirà che ha un senso del male molto limitato, ma non si può dire un senso del male a riferimento teologico. Allora la domanda è: un ateo può fare un peccato? Ecco le mie due domande.

ANGELO CAMPODONICO

Il primo tema accennato da Mons. Biffi non è stato affrontato da me in modo specifico nella relazione. Preferirei, perciò, riflettere un po' prima di rispondere. Per quanto riguarda la seconda domanda, credo che il filosofo non cristiano possa peccare e sapere di peccare (di violare la legge naturale).

INOS BIFFI

Se è soltanto nella visione e nell'accoglienza del Crocifisso, quindi della rivelazione, che io non solo comprendo il senso della storia, ma la stessa natura del peccato, perché solo la rivelazione mi rivela il peccato nella sua natura profonda, allora devo dire che la filosofia e il filosofo non

è che, alla fine, veramente comprendano che cos'è il peccato, e che cos'è, sentiamolo, per un filosofo? Per un ateo, supposto che sia possibile essere filosofi e atei, che cos'è?

Che cos'è il limite come dimensione di peccato per un filosofo, per uno che prescindendo dalla reazione teologica? Non diciamo poi per uno che prescinde dalla rivelazione e dal Crocifisso, perché per un credente è il Crocifisso che rivela, che dà l'idea della gravità della colpa. Per cui il filosofo, credo che possa dire ben poco sul peccato. Eventualmente potrà constatare delle risultanze fenomenologicamente negative da determinati comportamenti, questo sì; ma da qui può risalire davvero a dire che il peccato è "questo", che assolutamente non può essere fatto, che è una negatività che significa il fallimento antropologico, fallimento della storia?

DOMINGO BASSO

Profesor Biffi, me parece que las dos preguntas formuladas por Usted de hecho se reducen a una sola. Si la Iglesia ha rechazado la doctrina del "pecado puramente filosófico", es porque solamente quien ha llegado al convencimiento de la existencia de Dios, puede pecar a plena conciencia. Quien todavía no ha aceptado una primera causa, no puede pecar directamente contra Dios. Pero todo allí gira también sobre una cuestión de buena o mala voluntad en la aceptación de un sentido moral en el hombre; quien viola los principios evidentes del orden natural actúa, por lo menos indirectamente, contra Dios Primera Causa o Fin Último verdadero. Sólo existe, por consiguiente, un pecado teológico, si es un verdadero pecado. Ya había respondido santo Tomás a esta pregunta en el *Contra Gentes* (L. II, cap. IV) donde dice (cito más o menos de memoria): "Cuando algunos van en busca de las creaturas, son juzgados diversamente por el filósofo y por el creyente, pues lo hacen por principios diferentes. El filósofo, en efecto, razona a partir de la propia causa de las cosas, el creyente en cambio se dirige directamente a la Primera Causa". Pero, yo me he preguntado siempre lo que Usted acaba de preguntar hace un instante. ¿Existe un filósofo que sea verdaderamente ateo? ¿Existe de verdad? ¿Se puede negar la existencia de una primera causa? Además, la respuesta verdadera (la segunda parte de su pregunta), creo que es proporcionada por el mismo santo Tomás al afirmar que el pecado (o la aversión a Dios) se da *praeter intentionem agentis*, porque es realmente aversión a Dios, pero a través de otra cosa, o sea el acto del pecado (la conversión a las creaturas). Si fuera directamente contra Dios se trataría

del *odio a Dios*. Por lo general, no es directamente intencional, es intencional *per accidens*, lo que en el pensamiento de santo Tomás significa *per aliud*, contrariamente a *per se*. *Per se* indica una manera directa, y el hombre no puede *per se* tender a la privación en cuanto tal; se dirige siempre al bien, real o aparente. No puede dirigirse al mal en cuanto tal. Lo que sucede en el pecado es que el hombre tiende a un bien perecedero, que incluye una aversión al bien imperecedero. Si no supiera esto (al menos implícitamente) no pecaría. Debe saberlo de la manera ya explicada. ¿Puede un Filósofo – hablo de un filósofo auténtico – no saber que en sus actos hay cosas contrarias a la Primera Causa y al Fin Último? Creo que no. Y ¿por qué? Porque existe una ley natural y universal, aunque algunos filósofos, y hasta teólogos, moralistas lo nieguen persistentemente. Según la doctrina del Magisterio y de santo Tomás, es imposible que un hombre no conozca los fundamentos principales del derecho natural, es decir, el derecho moral fundamental. Sabiendo eso sabe implícitamente que existe una Primera Causa. Cuando santo Tomás se pregunta si pecar contra la ley natural es pecar contra Dios, responde sin titubear que sí. Para completar estas ideas deberíamos entrar al análisis de la “conciencia invenciblemente errónea”, que, además de ser una excepción, es un tema fuera del contexto.

GEORGES M.M. COTTIER

Allora, abbiamo avuto una mattinata molto ricca e avrei molte cose da dire sui quattro interventi. Mi limito, non temete, ad una questione per Padre Basso, una a Padre Clavell, ma prima mi permetto di intervenire sull'ultimo dibattito. Penso che durante la discussione ci sia stato un grande assente che è la legge morale. Perché, anche uno che non ha la conoscenza esplicita di Dio, conosce il bene e il male attraverso la legge morale, non dobbiamo mettere da parte i filosofi. Il Professor McInerny ha insistito sul fatto che il filosofo inizia a partire dalla riflessione umana di tutti gli uomini e questa base è importantissima. Allora non è vero che soltanto i cristiani che hanno la fede esplicita peccano, questo no. Basta leggere San Paolo, che dice tutto il contrario.

L'atto del peccato comporta un aspetto positivo e un aspetto negativo, diciamo annesso in maniera non accidentale a quest'atto. È un complesso. Allora la *conversio ad bonum finitum* implica *l'aversio*. Se separiamo i due aspetti, arriviamo a delle assurdità, Padre Basso è arrivato ad una formula che mi lascia un po' perplesso quando dice che il peccato è nulla,

Campodonico ha risposto: quando vogliamo il *quid est*, dobbiamo dire no, ma se vogliamo dire *an est*, dobbiamo dire sì. L'aspetto esistenziale del peccato è una realtà. Quindi, da dove viene la realtà del peccato? – non dal fatto che c'è una privazione come tale, ma dal soggetto del peccato, cioè dall'atto stesso. Allora, penso che Padre Basso critica un po' rapidamente Caietano che credo ha visto queste cose. Mi sembra di trovare una conferma in San Tommaso nella q. 18, Ia-IIae, che dice: nel campo morale a causa della legge, il bene e il male fanno due specie, quindi la *privatio*, a livello ontologico, a causa della regolazione della ragione, diventa una specie, in quanto non conforme alla legge. E tutto questo suppone una base ontologica. Questa è la prima osservazione. La seconda, è l'osservazione che ha fatto P. Clavell sull'amor proprio, l'amore di sé e l'amore di Dio. San Tommaso, non mi ricordo dove, pone la questione se l'uomo naturalmente ama Dio più di se stesso. È una questione metafisica molto importante. Risponde di sì, perché naturalmente, la parte tende ad amare il tutto più di se stessa, come parte, in quanto separata. Quando viene l'amor proprio nel senso dei moralisti, c'è da considerare che il peccato è intervenuto, ma naturalmente la natura, cioè la volontà *ut natura*, ama Dio più di se stessa. Dunque, vuol dire che nell'amor proprio non dobbiamo tenerci a un livello, direi, psicologico o spirituale ascetico, ma andare al fondamento e questo mi ha molto interessato leggendo i libri di un filosofo tomista, che è stato un maestro per me, Olivier Lacombe, specialista dell'India, dove ha studiato in modo straordinario l'esperienza mistica indiana come esperienza del Sé. La questione si è posta perché tutto è centrato sul sé. La ricerca di me stesso ma dal punto di vista non psicologico, ontologico. Allora, se non facciamo la distinzione che fa San Tommaso tra l'amor proprio come natura, e l'amor proprio come ferito dal peccato, dovremmo dire che queste esperienze sono cattive. Infatti possono essere compatibili con la grazia. Allora pensavo che sarebbe interessante richiamare questo testo di Tommaso sull'amore naturale di Dio che ha la priorità sull'amore di sé. E l'amore di se stesso non è negato, ma si iscrive come parte di fronte al tutto nell'amore di Dio.

#### DOMINGO BASSO

Estoy totalmente de acuerdo con todo lo que ha dicho mi queridísimo hermano el P. Cottier, sobre todo acerca del amor natural. Santo Tomás, en el *Tratado de los Ángeles* y en otros numerosos lugares, dice invariablemente que el ángel, el hombre y todas las creaturas aman con amor natural más a



Dios que a sí mismos, porque la parte ama el todo más que a sí misma. Eso es muy verdadero. Pero se trata del amor “natural” no del “elícito”, cuestión a mi juicio no claramente resuelta todavía, por haberse apartado del modo de hablar de santo Tomás. A Cayetano lo respeto, es un gran teólogo y un hermano mío, pero no es faltar a la caridad tener opiniones diversas a las suyas. En este caso creo que ha cometido un muy grave error, por su excesiva oposición a Escoto. Y cayó en ese error por su conocido logicismo. Quería encontrar el “constitutivo formal” a todas las cosas, pero precisamente en el caso del pecado su característica es no tener constitutivo formal. Cayetano, comprendiendo que no podía poner el constitutivo formal en la aversión que es no-ser, lo puso en el acto mismo del pecado. Y aquí cayó en una trampa, porque el pecado en cuanto acto tiene a Dios como primera causa como todo cuanto existe (santo Tomás lo dice expresamente). En consecuencia, Dios sería causa del constitutivo formal del pecado y, para decir eso, tuvo que recurrir al concepto de “mal positivo”, denominado por Domingo Báñez, ya en el siglo XVI, como “un absurdo lógico y metafísico”. Es verdad que la conversión y la aversión son inseparables, como afirma el P. Cottier, porque el pecado es “un acto humano moralmente malo”, privado de un orden que debía tener y no tiene. Pero si se quiere poner el constitutivo metafísico del pecado en el acto, se deja de un lado la aversión, se la separa. Es justamente lo contrario de lo que quiere enseñar santo Tomás. El P. Lobato bromeaba hace un instante sobre el *praeter intentionem agentis*; mas es la expresión exacta: el agente realiza un acto que incluye una aversión a Dios; ésta indudablemente la intenta, pero mediante el acto. Cayetano no habla el mismo lenguaje de santo Tomás. Santo Tomás habla de lo material (el acto) y lo formal (la aversión), mientras Cayetano habla de “constitutivo metafísico”. Nunca encontré en santo Tomás el asunto del constitutivo metafísico. Pero algunos de mis profesores, grandes profesores (que Usted P. Cottier ha conocido muy bien), pero muy adictos a Cayetano como Garrigou-Lagrange, Lumbreras, Labourdette, Deman, Gillon, etcétera, tuvieron conmigo, pese a ser en aquel entonces un simple estudiante, grandes discusiones a causa de esto (hablo de hace 50 años). Recuerdo que el P. Gillon, contra la letra expresa de santo Tomás, cuando trataba el tema del pecado original enseñaba algo inaceptable. Sostenía que entre el pecado original y el personal o actual existía equívocidad. Lógicamente, si hubiese aplicado los principios de Cayetano, debería haber puesto en la concupiscencia el constitutivo metafísico del pecado original. Santo Tomás en la *Suma Teológica* (siguiendo la corriente del pensamiento anselmiano) define el pecado original como materialmente constituido por la concupiscencia y

formalmente por la privación de la gracia (analogía de las oposiciones). En un largo artículo de la *Q.D. de Malo*, en cambio, lo define *por analogía* con el pecado actual: la concupiscencia es al pecado original lo que la conversión al bien precederó al pecado actual y la privación de la gracia lo que es la aversión de Dios al pecado actual (analogía de las semejanzas). Por ello pienso (es una mera suposición) que, aunque Cayetano respeta en la definición del pecado original el texto de santo Tomás de la Suma, aplicando rígidamente sus principios, debería haberse opuesto. Ignoramos, por lo menos en parte, los temas tratados en su diálogo sostenido con Lutero. Pero tengo para mi coletto, que si trataron de este tema, Cayetano advirtió que los presupuestos teológico-metafísicos de la teoría luterana los había establecido él mismo (Cayetano). En efecto, su definición del constitutivo del pecado lleva a decir: el pecado original está esencialmente constituido por la concupiscencia. Y esta afirmación fue condenada por el Concilio de Trento en el *Decreto sobre el Pecado Original*: éste es mi problema con Cayetano. El resto ya lo he expuesto y huelgan las repeticiones.

LLUÍS CLAVELL

Vorrei rispondere a Padre Cottier, ma anche a Biffi. Iniziamo da Padre Cottier con il quale non sono completamente d'accordo. Sono d'accordo, ma *iuxta modum*, forse per una mia imprecisione, perché posso aver dato l'impressione, in quel testo, di mettere allo stesso livello una certa connaturalità con l'amore di Dio e con l'amore di se stesso, e quindi se c'è stata quest'impressione, mi correggo e accetto pienamente la correzione di Padre Cottier. Effettivamente l'uomo naturalmente ama più Dio che se stesso. Di cui per esempio, una conseguenza sarebbe anche quel bellissimo testo in cui si dice che l'uomo *secundum se totum ordinatur a Deum*, ma invece non *secundum se totum ordinatur* alla società politica. Quello però che volevo sottolineare per spiegare il peccato, è il fatto che passando tutto tramite la coscienza, tramite l'intelletto e la volontà, anche il bene in sé è bene per me. Allora c'è una convenienza con me stesso che facilita che io possa passare a voler il bene in sé, piuttosto in quanto bene per me. Non voglio mettere allo stesso livello le due cose, ma sì sottolineare questa presenza anche del "bene per me" che facilita e rende possibile che, mentre Dio è l'assoluto vero, ogni persona, ogni soggettività è un certo assoluto relativo. Non so se questo il Padre Cottier è disposto ad ammetterlo. Io cercavo di spiegare un po' il perché di questa vicinanza con il peccato.

HORST SEIDL

Riguardo al punto rilevato dal Padre Basso, cioè che il male sia un *ens rationis*, vorrei annotare, secondo la differenziazione tradizionale delle opposizioni, quella contraddittoria tra essere e non-essere e quella privativa tra possesso e mancanza o difetto di una proprietà, entro il campo dell'ente che soggiace all'uno o l'altro stato. Ora, l'opposizione tra bene e male entra in quest'ultima cosicché il male si manifesta come difetto del bene, presupposta l'anima come soggetto. Quindi il male non è un mero *ens rationis*, essendo lo stato deficiente del soggetto morale.

Intanto mi fa difficoltà anche l'altro tentativo dalla parte di alcuni teologi oggi cioè di vedere nel male una potenza reale, accusando la tradizione di avere "deontologizzato" il male, perché lo vede soltanto come difetto. Tuttavia, con Agostino e Tommaso si può dire che al male soggiace sì una forza reale, cioè la volontà, ma distogliendosi dal bene (e in ultima analisi dal bene assoluto, Dio) si indebolisce e diventa difettosa.

Nella stessa tendenza del tentativo menzionato si parla anche del "mistero del male" che a me cristiano pare piuttosto una stoltezza. Si rinvia sì a un luogo in S. Paolo (2 Tess. 2, 7) dove si legge l'espressione *mysterium iniquitatis*. Tuttavia il contesto mostra che questo è l'opera del diavolo che intendeva sedersi sul trono del Cristo. Paolo però istruisce i Tessalonicesi che, prima della seconda venuta di Cristo nella gloria, deve essere rivelata la malvagità del diavolo che voleva renderla un mistero. Con la conoscenza di Cristo si smaschera l'intenzione diabolica. Di per sé il mistero appartiene soltanto a Dio.

ABELARDO LOBATO

Vorrei tornare al problema del male, che ci viene proposto allo stesso tempo che il problema dell'esistenza di Dio. Anche oggi, come nel passato, l'esperienza del male ci spinge a cercare la sua causa. Già Tommaso d'Aquino nell'articolo 3 della questione 2 della *Summa Theologiae*, riguardo all'esistenza di Dio, una delle obiezioni che propone contro è proprio l'esistenza del male nel mondo, l'altra è che la realtà è così ben strutturata, che tutto funziona anche senza Dio. Tutte e due le obiezioni sono ancora in vigore e l'uomo d'oggi che è sicuro di poter rendere ragione del mondo, *etsi Deus non daretur*, ma non sa ancora come risolvere il problema del male.

Si deve notare che l'uomo della modernità ha un modo peculiare di percepire e di giudicare la realtà del male. Già Pio XII osservava che l'uomo

d'oggi ha perso il senso del peccato come un male. Non solo si può constatare questa assenza del senso di colpa nei laici, ma anche in ambiente religioso. Dopo il Vaticano II è raro trovare persone con scrupoli che abbiano bisogno urgente della confessione per trovare la pace dell'anima. Il male era in altri tempi il peccato, oggi non sembra così. Il male è la sofferenza, la morte degli innocenti. I filosofi s'interrogano se dopo Auschwitz si può parlare ancora di Dio. Sartre è un testimone di questa mentalità. L'uomo è un essere libero, e perciò non essendo né Dio, che deve fare sempre il bene, né il diavolo condannato a fare sempre il male, deve restare uomo, cioè libero e perciò capace di fare il bene o fare il male, a piacere. Questa è la grande prova per lui della non esistenza di Dio, il fatto che l'uomo è libero.

Il problema del male interpella l'esistenza di Dio. Il male è problema ed è mistero. Tommaso, propone la questione del male, mette in risalto la sua esistenza, e ricorre alla risposta di Sant'Agostino: Dio permette il male, e lo permette nella sua provvidenza perché è così onnipotente che dal male è capace di trarre il bene. Il vero male è il peccato, e la causa del peccato è sempre la volontà libera. Tommaso ci offre una risposta sottile: Dio non vuole il male, ma lo permette. Dio potrebbe fare scomparire il male, perché è onnipotente. Ma non vuole che la volontà non possa volere il male, perché ha creato l'uomo libero, e la libertà implica nell'uomo la capacità di fare o non fare, di fare una cosa o l'altra, e anche di fare il bene e di fare il male. Lo studio della questione VI *De Malo* apre l'orizzonte verso una giusta sentenza circa il male: Dio non lo vuole, Dio lo permette, l'uomo è capace di farlo, ma la provvidenza farà che il bene trionfi sempre sul male.

La cultura che dimentica il mistero di Dio, non è in grado di dare risposta al problema del male. L'eclisse di Dio, l'ateismo, l'indifferenza e l'agnosticismo sono grandi ostacoli per dare una risposta all'esistenza del male. Oltre il ricorso all'onnipotenza di Dio, il cristiano sa anche che il problema del male trova la soluzione nella *memoria passionis, mortis et resurrectionis Christi*. Cristo ha preso su di sé i mali, anche i peccati degli uomini, per la salvezza e la vittoria.

LLUÍS CLAVELL

Due parole per il Professor Lobato per suggerire un complemento all'affermazione del *De Malo* che effettivamente Dio non vuole che l'uomo non sia libero. Penso che si potrebbe anche formulare in modo positivo, forse più teologico, dicendo che Dio vuole figli di Dio e quindi figli liberi,

e pertanto con la possibilità di qualche volta essere il figlio che gli dice di sì, ma poi fa di no.

L'altro punto invece riguarda la perdita del senso del peccato. Io non so se nel tempo attuale questa diagnosi dovrebbe essere un pochino modificata, in quanto c'è in molte persone una forte sensibilità sociale per i diritti umani, e in quel campo sentono quello come un'offesa alla dignità umana, ma molti altri anche a Dio. Forse non ammettono, per così dire, altri tipi di peccato. Però su questo punto, a me sembra ci sia un recupero, una certa coscienza morale che ha bisogno certamente di essere approfondita, guidata, però mi pare che questo fenomeno della sensibilità per i diritti umani sia una qualche novità.

LEO J. ELDERS

I have two observations. One is very simple. When I hear about the mystery of evil, I always think of the final cause, – sc. why there is evil, what is the meaning of disasters and suffering, – more than of its ontological structure. To my mind, when we speak of “the mystery of evil”, we acknowledge that very often we do not understand why precisely this evil is happening.

Una seconda osservazione è per ridimensionare un po' le sofferenze in questo mondo. San Tommaso, quando tratta della questione se Dio possa fare un'eccezione alla legge naturale, dice che la Prima Causa fa morire, lascia morire ogni giorno tanti esseri nel mondo che non ci si dovrebbe meravigliare che anche degli uomini possano morire per un ordine divino. In questa visione di un universo di corruttibilità e di contingenza di tutte le cose, le catastrofi e anche il male di Auschwitz si collocherebbero più o meno nella linea del presente ordine cosmico. Vorrei aggiungere quest'osservazione a quanto è stato esposto.

GIUSEPPE PERINI

Si parla del “mistero del male”. Si afferma: filosoficamente non possiamo dirne niente. D'altra parte, rimandare tutto alla Rivelazione non si può. In realtà, la filosofia può dirne qualche cosa. Però, sotto un certo aspetto questa questione del “mistero del male” va rimandata, cioè dove noi non possiamo arrivare neanche, in nessun modo, con la nostra ragione e neanche con la fede, va rimandata al fatto che Dio trae sempre il bene dal male, non permetterebbe il male se non sapesse trarre e non volesse trarre il bene dal male.

Questo lo vediamo, cioè possiamo constatarlo, in alcuni casi. Per esempio, come dice San Tommaso, e come è evidente, Dio vuole il bene che è la vita del leone, e per questo permette la morte della gazzella che il leone uccide. E qui c'è un bene, la vita del leone, diciamo. Dio ha detto che bisogna, gli uomini devono mangiare, nutrirsi anche dei frutti della terra; i frutti valgono certamente meno che non la vita dell'uomo. In qualche modo possiamo dunque riscontrare, bisogna constatarlo anche filosoficamente, che Dio trae il bene dal male. Però a un certo momento noi non possiamo andare oltre. Per esempio Auschwitz; la regola generale sarebbe che Dio da quel male grandissimo ha tratto qualche bene. E questo è un mistero, nel senso che noi possiamo pensare che sicuramente Dio l'ha fatto, ma non sappiamo quale sia quel bene. Che Dio trae, per esempio, il bene dal male della persecuzione contro i suoi fedeli, il bene che è il martirio, questo lo vediamo, questo ce lo dice la fede. Però a un certo momento c'è veramente un mistero cui neanche la fede può arrivare, ma soltanto la visione; quando vedremo il Paradiso, sapremo perché Dio ha permesso Auschwitz.

GEORGES M.M. COTTIER

A proposito dell'ultimo dibattito, penso che di questi problemi dobbiamo parlare con timore e tremore. Prima di tutto la gloria di Dio non ha bisogno di noi. Se Dio non avesse creato, sarebbe stato lo stesso glorioso. E poi la risposta a queste questioni la vedremo nella visione beatifica, ma non possiamo rispondere adesso. Penso a una certa, come dire, umiltà del teologo, che gli impedisce di andare a porre queste questioni, cioè pone le questioni ma sa che la risposta non l'ha su questa vita mi sembra.

DOMINGO BASSO

Sí; simplemente quiero añadir una observación. Recuerdo que Dante, en el vestíbulo de ingreso al infierno, puso esta inscripción: "Me ha creado la Gran Justicia y el Primer Amor". De la gran justicia se entiende claramente. Pero ¿por qué el Primer Amor? Si Dios no hubiese creado el infierno ¿qué significan muchos textos del Evangelio? Por otro lado todos aquellos que se esforzaron por hacer siempre el bien, habrían sido defraudados por el Amor de Dios. Les habría hecho un "scherzo". Si todos se salvan, ¿por qué no nos avisó antes? Jesús dice lo contrario. Pero algunos le hacen decir: "Te mando

hacer el bien, pero si obras el mal dará lo mismo". Esto no puede ser. Ciertamente que es un misterio, un gran misterio inefable. La Iglesia nunca dijo de nadie que se encuentre en el infierno (¡menos de los diablos, claro está!), pero siempre ha reprobado la negación de la existencia del infierno o de su mitigación. "Me ha creado el Primer amor": entiendo que se trata del amor de los que se salvan, de los santos, de los que obraron el bien. Yo creo en el infierno, y hay razones teológicas para mostrar su conveniencia. Aun si muchos teólogos modernos lo niegan tranquilamente. Pero deben tener cuidado en lo que dicen, ¡no vayan a parar allí justamente!

## IL BENE MORALE COME PERFEZIONE DELLA PERSONA

BATTISTA MONDIN

Il bene ontologico è il bene in quanto modalità dell'essere: è il bene trascendentale. Il bene morale è il bene in quanto modalità dell'agire: è il *bonum agendum*.

Ora ciò che è da fare, l'*agendum* principale per l'uomo è l'uomo stesso: è la persona umana. L'uomo può fare moltissime cose: può mangiare, giocare, studiare, lavorare, può aiutare il prossimo, può ammazzarlo... ma il fine ultimo del suo agire è la realizzazione di se stesso. Infatti la persona è un essere ontologicamente definito: è un sussistente nell'ordine dello spirito: questa condizione ontologica le garantisce una vita perenne. Ma moralmente è ancora indefinito. Infatti è prerogativa essenziale della persona la libertà. Questa fa sì che la persona non sia soltanto padrona dei propri atti, ma sia anche causa di se stessa. Essa è in grado di farsi buona o di farsi cattiva; di realizzarsi secondo l'ordine stabilito da Dio o contro tale ordine.

Le linee fondamentali del bene morale come perfezione della persona sono chiaramente fissate in alcuni luminosi paragrafi della Enciclica *Populorum progressio* di Paolo VI, che vale la pena leggere insieme:

15. Nel disegno di Dio ogni uomo è chiamato a uno sviluppo, perché ogni vita è vocazione. Fin dalla nascita è dato a tutti in germe un insieme di attitudini e di qualità da far fruttificare: il loro pieno svolgimento, frutto ad un tempo dell'educazione ricevuta dall'ambiente e dello sforzo personale, permetterà a ciascuno di orientarsi verso il destino propostogli dal suo Creatore. Dotato di intelligenza e di libertà, egli è responsabile della sua crescita, così come della sua salvezza. Aiutato e talvolta impedito, da coloro che lo educano e lo circondano, ciascuno rimane, quali che siano le influenze che si esercitano su di lui, l'artefice della sua riuscita o del suo fallimento, ogni uomo può crescere in umanità, valere di più, essere di più.



16. Tale crescita non è d'altronde facoltativa. Come tutta intera la creazione è ordinata al suo Creatore, la creatura spirituale è tenuta ad orientare spontaneamente la sua vita verso Dio, verità prima e supremo bene. Così la crescita umana costituisce come una sintesi dei nostri doveri. Ma c'è di più: tale armonia di natura, arricchita dal lavoro personale e responsabile, è chiamata ad un superamento. Mediante la sua inserzione nel Cristo vivificatore, l'uomo accede a un umanesimo trascendente, che gli conferisce la sua più grande pienezza: questa è la finalità suprema dello sviluppo personale.

17. Ma ogni uomo è membro della società: appartiene all'umanità intera. Non è soltanto questo o quell'uomo, ma tutti gli uomini sono chiamati a tale sviluppo plenario. Le civiltà nascono, crescono e muoiono. Ma come le ondate dell'alta marea penetrano ciascuna un po' più nell'arenile, così l'umanità avanza sul cammino della storia. Eredi delle generazioni passate e beneficiari del lavoro dei nostri contemporanei, noi abbiamo degli obblighi verso tutti, e non possiamo disinteressarci di coloro che verranno dopo di noi ad ingrandire la cerchia della famiglia umana. La solidarietà universale che è un fatto e per noi un beneficio, è altresì un dovere.

18. Siffatta crescita personale e comunitaria verrebbe compromessa ove si deteriorasse la vera scala dei valori. Legittimo è il desiderio del necessario, e il lavoro per arrivarci è un dovere: "Se qualcuno si rifiuta di lavorare, non deve neanche mangiare" (2 Tes. 3, 10). Ma l'acquisizione dei beni temporali può condurre alla cupidigia, al desiderio di avere sempre di più e alla tentazione di accrescere la propria potenza. L'avarizia delle persone, delle famiglie e delle nazioni può contagiare i meno abbienti come i più ricchi, e suscitare negli uni e negli altri un materialismo soffocatore.

19. Avere di più, per i popoli come per le persone, non è dunque lo scopo ultimo. Ogni crescita è ambivalente. Necessaria onde permettere all'uomo di essere più uomo, essa lo rinserra come in una prigione, quando diventa il bene supremo che impedisce di guardare oltre. Allora i cuori si induriscono e gli spiriti si chiudono, gli uomini non si incontrano più per amicizia, ma spinti dall'interesse, il quale ha buon gioco nel metterli gli uni contro gli altri e nel disunirli. La ricerca esclusiva dell'aver diventa così un ostacolo alla ricerca dell'essere e si oppone alla sua vera grandez-

za: per le nazioni come per le persone, l'avarizia è la forma più evidente del sottosviluppo morale.

20. Se il perseguimento dello sviluppo richiede un numero sempre più grande di tecnici, esige ancor di più uomini di pensiero capaci di riflessione profonda, votati alla ricerca di un umanesimo nuovo, che permetta all'uomo moderno di ritrovare se stesso, assumendo i valori superiori d'amore, d'amicizia di preghiera e di contemplazione. In tal modo potrà compiersi in pienezza il vero sviluppo, che è il passaggio, per ciascuno e per tutti, da condizioni meno umane a condizioni più umane.

I punti principali dell'Enciclica relativi al bene morale come perfezione della persona sono i seguenti:

1. Il soggetto del bene morale è la persona.
2. "Fin dalla nascita è dato a tutti in germe un insieme di attitudini e di qualità da far fruttificare".
3. "Dotato di intelligenza e di libertà, l'uomo è responsabile della propria crescita (...) col solo sforzo della sua intelligenza e della sua volontà ogni uomo può crescere in umanità, valere di più, essere di più".
4. "Ogni crescita è ambivalente".
5. "Siffatta crescita personale e comunitaria verrebbe compromessa ove si deteriorasse la vera scala dei valori".
6. "Il vero sviluppo è il passaggio, per ciascuno e per tutti, da condizioni meno umane a condizioni più umane".

Questi sono anche i punti che cercheremo di illustrare nel nostro breve intervento.

### 1. *Il soggetto del bene morale è la persona*

La persona è ciò che c'è di più perfetto nell'universo. Secondo la celebre definizione di S. Tommaso, "La persona significa quanto di più nobile si trova in tutto l'universo, cioè il sussistente di ordine razionale" (*S. Th.* I, 29, 3).

La persona è un sussistente nell'ordine dello spirito. Ora proprietà dello spirito è di essere sovrano, *dominus sui*: padrone del proprio essere e del proprio agire. Lo spirito è eminentemente libero. Spiritualità e libertà coincidono.

Ma mentre lo spirito infinito è totalmente fatto e quindi si possiede completamente e in tale pieno possesso consiste la sua beatitudine, la quale secondo la celebre definizione boeziana *est total simul et perfecta possessio*;

lo spirito finito è una realtà imperfetta, incompiuta, in via di compimento, e il suo *bonum* sta nella ricerca della piena attuazione di se stesso.

L'uomo è persona perché è un sussistente nell'ordine dello spirito, ma è uno spirito finito; è uno spirito incompiuto, che non possiede ancora pienamente se stesso, ed è inquieto, affannato, angosciato, alla ricerca del proprio *bonum*, della pienezza del proprio essere. Mentre ontologicamente è chiaramente definito, moralmente è un progetto aperto, ancora da definire e da attuare. La morale non studia l'uomo così come la natura stessa l'ha fatto, fisiologicamente e biologicamente, ma come, in quanto essere libero, *dominus et compos sui*, ha il potere e il dovere di farsi. La morale detta le norme, le regole, i principi per fare bene l'uomo, la morale è l'arte di rendere l'uomo buono, perfetto, e in tal modo, di renderlo anche felice, beato.

## 2. *L'uomo è un essere culturale*

L'uomo non è un essere naturale, totalmente definito dalla natura, ma, come recita la *Populorum progressio*, "sin dalla nascita è dato a tutti in germe un insieme di attitudini e di qualità da far fruttificare".

L'uomo, diversamente dagli animali e dalle piante, non è un essere interamente prefabbricato dalla natura, ma in larga misura egli è responsabile di se stesso – non solo delle proprie azioni ma anche della definizione e della realizzazione del proprio progetto di umanità. Certo esiste anche per l'uomo un codice genetico, un codice precisissimo ed infallibile che contiene tutte le informazioni, non solo quelle generiche ma anche quelle individuali, che riguardano la sua struttura fisica e le sue facoltà psichiche. Ma ciò che la natura consegna all'uomo con il codice genetico nel momento in cui entra in questo mondo è ben poca cosa rispetto a quanto la natura stessa demanda al lavoro della cultura. Quando nasce il bambino contiene appena un abbozzo di umanità. Questo per essere definito ulteriormente e per essere realizzato pienamente ha bisogno di un lungo, assiduo, intelligente, prolungato intervento della cultura. Così, l'uomo diventa in larga misura artefice di se stesso. Ciascuno di noi diventa ciò che vuol diventare. Questo è quello che si vuol dire quando si afferma che l'uomo è essenzialmente un essere culturale.

## 3. *La cultura morale dell'essere umano*

L'uomo è un essere culturale: egli è coltivabile fisicamente, intellettualmente, artisticamente, linguisticamente, religiosamente, politicamente, ecc.

Ma la coltivazione più importante dell'uomo è quella morale, perché è la morale quella che si interessa di fare l'uomo facendolo crescere nel proprio essere. Come scrive la *Populorum progressio*: "Dotato di intelligenza e di libertà, l'uomo è responsabile della propria crescita (...) col solo sforzo della sua intelligenza e della sua volontà ogni uomo può crescere in umanità, valere di più, essere di più".

La libertà è il potere che fa dell'uomo un essere morale. Grazie alla libertà l'uomo diviene responsabile di ciò che fa e di ciò che è. Per questo motivo Kant afferma che la libertà è la *conditio essendi moralitatis*. Si deve però notare che grazie alla libertà l'uomo non diviene soltanto un soggetto morale, responsabile delle proprie azioni, degno di premi e di castighi, di lode e di biasimo, come tanti, moralisti e giuristi sembrano suggerire. La funzione della libertà non è semplicemente quella di fornire una connotazione etica all'agire umano, tanto da poterlo qualificare come buono o cattivo, come giusto o ingiusto, come morale o immorale. La libertà per l'uomo fa molto di più: la sua funzione, ancor prima che etica e giuridica è antropologica ed ontologica: la *libertà* è data all'uomo perché realizzi se stesso, il proprio essere; perché porti a compimento ciò che la natura in lui ha appena iniziato ed abbozzato. Su questo punto Sartre ha visto bene: la libertà consente all'uomo d'essere l'artefice di se stesso (anche se non il creatore!). Grazie alla libertà l'uomo non è soltanto *compos sui* ma anche *causa sui et dominus sui ipsius*. Da quanto siamo andati dicendo risulta che il potere della libertà è enorme: esso decide dell'essere stesso dell'uomo, il quale proprio grazie alla libertà ha il privilegio di poter essere ciò che vuol essere: *volo, ergo sum*. L'uomo è sovrano di se stesso: del proprio progetto di umanità e dell'esecuzione del medesimo. La libertà pone l'uomo in una situazione di distanza e di sovranità tra il progetto (che è il principio, il motivo di ogni agire) e l'attuazione del progetto (che è il termine). La libertà nell'uomo è chiamata a svolgere la sublime missione di condurlo fuori del regno del finito al regno dell'infinito, là dove la sua natura di essere intelligente lo inclina e lo sospinge mediante il dinamismo di un incessante ed inarrestabile autotrascendimento.

L'uomo è un progetto da definire e da realizzare e la libertà insieme all'intelligenza gli viene concessa in vista di tale definizione e realizzazione. La libertà è data all'uomo per l'uomo: non per disperdere il proprio essere ma per portarlo a compimento. La libertà è quindi chiaramente finalizzata: non è un potere caotico ed anarchico, come suppone o proclama tanta filosofia contemporanea. La libertà non è licenza di fare tutto ciò che si vuole, come pretende la cultura permissiva del nostro tempo, che è la causa

principale del terrificante dilagare della criminalità. Questa è la *libertas minor* di cui parlano Agostino ed Anselmo. La vera libertà è la *libertas maior*, la quale non è legge a se stessa, ossia esente da qualsiasi legge e da qualsiasi ordine; essa è a servizio dell'uomo: è la capacità data all'uomo perché possa essere *causa sui*, autore di se stesso.

L'opzione fondamentale della libertà verte sul progetto uomo.

Ora qual è il progetto che l'uomo deve scegliere per raggiungere la piena realizzazione di se stesso e in tal modo conseguire la perfetta felicità ossia la *beatitudo*?

S. Tommaso distingue due specie di beatitudine: una beatitudine *naturale*, che l'uomo può raggiungere contando esclusivamente sulle proprie forze; ed una beatitudine *soprannaturale* che si realizza nella vita eterna e che viene conseguita con l'aiuto della grazia di Dio:

“Esistono per l'uomo due tipi di beatitudine o felicità. La prima proporzionata alla natura umana, l'uomo può raggiungerla mediante le risorse (*per principia*) della sua natura. La seconda che sorpassa la natura umana, l'uomo può raggiungerla soltanto con la grazia di Dio (*sola divina virtute*), mediante una partecipazione della divinità. (...) E poiché questa seconda beatitudine supera le proporzioni della natura umana, le risorse naturali di cui l'uomo dispone per ben operare secondo la sua capacità, non bastano ad indirizzare l'uomo alla predetta beatitudine. Perciò è necessario che da parte di Dio vengano largite all'uomo altre forze che lo indirizzino alla beatitudine soprannaturale” (*ad beatitudinem supernaturalem*, S. Th., I/II, 62, 1).

A noi qui interessa chiarire l'essenza della *beatitudine naturale*.

Vogliamo cioè sapere quale sia quel bene morale che è in grado di perfezionare la persona nell'ordine naturale. Qui interviene la questione della scelta della scala dei valori.

#### 4. La scelta della scala dei valori

La *Populorum progressio* afferma perentoriamente: “Siffatta crescita personale e comunitaria verrebbe compromessa ove si deteriorasse la vera scala dei valori”. E denuncia come aberrante la scelta di una scala dei valori che mette al primo posto l'aver anziché l'essere: “Avere di più per i popoli come per le persone non è dunque lo scopo ultimo. (...) La ricerca esclusiva dell'aver diventa così un ostacolo alla ricerca dell'essere e si oppone alla sua vera grandezza: per le nazioni come per le persone, l'avarizia è la forma più evidente del sottosviluppo morale”.

Il primo posto nella scala dei valori è occupato, come giustamente afferma Scheler, dalla persona, perché “la persona è ciò che c’è di più perfetto nell’universo”. La famiglia e lo stato vengono dopo in quanto sono strumenti essenziali per la sua realizzazione. Le ricchezze, gli onori e i piaceri sono pure valori importanti ma non sono valori assoluti bensì strumentali.

Il nuovo umanesimo, “umanesimo trascendente” lo chiama la *Populorum progressio*, è quello che privilegia i valori assoluti dell’amore, dell’amicizia, della preghiera, della contemplazione.

Come insegna anche la *Populorum progressio* nel quadro dei valori che perfezionano la persona il primo posto spetta alla virtù.

Già i filosofi greci insegnavano che la strada che l’uomo deve percorrere per realizzare pienamente se stesso è la strada della virtù (areté), in particolare le quattro virtù cardinali, che sono quelle che regolano tutto l’agire umano (sia quello speculativo sia quello pratico) indirizzandolo al perfezionamento morale e spirituale della persona: la prudenza assiste la ragione pratica nella scelta dei valori; la giustizia regola i rapporti con gli altri; la fortezza modera l’appetito irascibile, la temperanza modera le inclinazioni dell’appetito concupiscibile.

Le virtù cardinali sono come i muri maestri che sorreggono tutto l’edificio morale. Ma come nella casa i muri non sono ancora l’intero edificio ma soltanto la parte fondamentale, altrettanto si deve dire delle virtù cardinali: per la realizzazione dell’intero edificio è necessario che esse siano affiancate da molte altre virtù: sincerità, onestà, obbedienza, laboriosità, compassione, gratitudine, castità, perseveranza, perdono, sobrietà, solidarietà, ma in modo particolare dalle virtù dell’amore e dell’amicizia.

Riguardo all’amore dobbiamo anzitutto precisare, con S. Tommaso, che di per sé non è una virtù, ma semplicemente una passione, una pulsione, un’inclinazione affettiva. Le passioni sono molte. Quella fondamentale è l’amore provocato dalla attrattiva del bene. L’amore suscita il desiderio del bene che non si ha e la speranza di conseguirlo.

Mentre l’amore è ancora solo un’inclinazione naturale verso qualsiasi forma di bene e diventa buono o cattivo a seconda della natura del bene perseguito, la carità (*l’agape*) è una virtù e consiste nell’esercizio dell’amore sotto la guida dell’intelligenza e della volontà, affinché l’amore sia rivolto verso beni degni di essere amati. Ciò che distingue essenzialmente l’amore dalla carità, è che mentre l’amore tende al possesso dell’oggetto e della persona amata (ed è generalmente amore di concupiscenza); la carità trasforma l’amore in donazione (in amore di benevolenza); la carità è l’amore che diventa dono: dono di se stesso, del proprio essere, del proprio tempo, dei

propri beni ecc. Così Dio che secondo la bellissima definizione di S. Giovanni è essenzialmente amore: *Deus caritas est* (1 Gv 4, 8), ha tanto amato gli uomini da dare il suo unico Figlio per la nostra salvezza e a sua volta il Figlio suo ci ha amati fino al punto di dare la sua vita per noi.

Nella condizione presente, in cui la nostra volontà è estremamente indebolita dal peccato, trasformare l'amore in carità è un'operazione molto ardua e può avere successo soltanto con l'aiuto di Dio. "La carità – scrive S. Tommaso – non può trovarsi in noi per natura, né essere acquisita con le forze naturali, ma è dovuta all'infusione dello Spirito Santo, che è l'amore del Padre e del Figlio, e la cui partecipazione a noi offerta è precisamente la carità creata" (S. Th., II/II, 24, 2).

L'amicizia dice qualche cosa di più sia rispetto all'amore sia rispetto alla carità. Mentre infatti l'amore e la carità possono essere unilaterali, l'amicizia esige reciprocità: l'amicizia è inclinazione affettiva reciproca, che nasce da una perfetta conformità di sentire e della conseguente disponibilità reciproca a svelare anche gli aspetti più reconditi della propria personalità. L'amicizia consiste essenzialmente in un amore scambievole tra due persone ed è un rapportarsi con gli altri così come si fa con se stessi. Scrive San Tommaso: "L'amore col quale uno ama se stesso è forma e radice dell'amicizia; abbiamo infatti amicizia per gli altri, in quanto ci comportiamo con loro come verso noi stessi" (S. Th., II/II, 24, 4)

L'amicizia si basa essenzialmente sulla comunione e sulla condivisione. Perciò si danno tanti tipi di amicizia, quanti sono i tipi di comunione e condivisione. S. Tommaso elenca quattro tipi di amicizia: tra *consanguinei*, fondata sulla comunione naturale dovuta alla stessa discendenza; tra *lavoratori*, fondata sulla condivisione economica, in quanto si partecipa alla stessa attività produttiva; tra *concittadini* in quanto essi partecipano alla vita politica della propria patria; infine tra *credenti*, cioè tra i *cristiani*. Questa consiste "nella comunione divina grazie alla quale essi fanno parte del corpo della Chiesa o in atto o in potenza" (In III Sent., d. 39, q. 1, a. 6). L'ultimo tipo di amicizia è detto "amicizia di carità" (*amicitia caritatis*).

Come l'amore così pure l'amicizia è anzitutto un sentimento, una inclinazione naturale di reciproco affetto tra due persone, quindi di per sé non è ancora una virtù. Si parla in effetti e ci sono, in realtà, sia buone sia cattive amicizie, amicizie edificanti e amicizie pericolose. Per essere elevata al grado di virtù, l'amicizia deve essere informata dalla carità, ossia da un amore reciproco conforme all'ordine delle cose, che colloca sempre al primo posto Dio e poi le creature. "La carità è l'amicizia dell'uomo con Dio principalmente e quindi con gli esseri che a Lui appar-

tengono” (S. Th., II/II, 25, 4) e tra gli esseri che appartengono a Dio, anzitutto con gli uomini; ma poi anche con gli angeli e tutti gli altri abitanti del cielo (i santi in particolare).

La vera amicizia, l'amicizia virtuosa, è un vincolo che unisce a livello spirituale, ma abbraccia tutta la persona in tutte le sue dimensioni. È comunione spirituale, ed è quindi tanto più elevata e tanto più vera quanto più tocca le profondità dello spirito. Per questo motivo l'amicizia più grande (come l'amore più grande) è quella di Dio verso gli uomini e quella dell'uomo verso Dio. Dio è l'amico più caro e più fedele. Il suo amore non viene mai meno. Infedele e traditore dell'amico è solo l'uomo. L'amicizia di Dio è costante e dura in eterno.

### 5. *Umanesimo teocentrico*

L'etica di S. Tommaso è detta giustamente umanistica perché pone al centro l'uomo, la persona umana: l'uomo è la realtà da fare, da realizzare. Ma come s'è visto trattando delle virtù dell'amore e dell'amicizia, l'umanesimo di S. Tommaso non è antropocentrico bensì teocentrico, perché l'uomo realizza se stesso soltanto nell'incontro con Dio, suo unico e supremo bene.

Anche la *Populorum progressio* sottolinea il carattere teocentrico dell'umanesimo cristiano, che essa qualifica come un umanesimo trascendente. Leggiamo di nuovo l'eccellente paragrafo 16: “La creatura spirituale è tenuta ad orientare spontaneamente la sua vita verso Dio, verità prima e supremo bene. Così la crescita umana costituisce come una sintesi dei nostri doveri. Ma c'è di più: tale armonia di natura, arricchita dal lavoro personale e responsabile, è chiamata ad un superamento. Mediante la sua inserzione nel Cristo vivificatore, l'uomo accede a un umanesimo trascendente, che gli conferisce la sua più grande pienezza: questa è la finalità suprema dello sviluppo personale”.

Il completo sviluppo della vita personale, la realizzazione piena di se stessi, il *summum bonum*, la *beatitudo* non sono raggiungibili dall'uomo nella vita presente. Questo è un dato di fatto che ognuno può constatare e anche S. Tommaso lo riconosce apertamente: “La continuità e la perpetuità attengono alla nozione di felicità perfetta. Tuttavia è una felicità che la vita presente non consente, per cui nella vita attuale non ci può essere una felicità perfetta” (In *I Ethicorum*, lect. 10, n. 129).

La ragione è abbastanza ovvia: nessuna delle cose di cui l'uomo riesce ad impadronirsi in questo mondo è in grado di appagarlo pienamente; anche le più dilettevoli sono fuggevoli, prive di *continuitas* e *perpetuitas*,



dice S. Tommaso. Nessuna delle cose di questo mondo, nessuno dei beni terreni, neppure i più cari ed amabili, riescono ad esaurire pienamente quell'orizzonte di apertura sconfinata che caratterizza il conoscere e il volere dell'uomo. Per di più, in questa vita, è il soggetto stesso, l'essere umano, a trovarsi immerso nella precarietà. Il suo sviluppo spirituale, il suo farsi più uomo rimane sempre incompiuto. Così, in questa vita, l'adesione al Bene Sommo non potrà essere vissuta se non in un modo che è segnato dalla transitorietà e dalla precarietà. Quindi la felicità perfetta può aver luogo soltanto nella vita futura.

Del resto anche questo è un convincimento comune che si trova già nei maggiori filosofi greci: Pitagora, Socrate, Platone, Aristotele, Plotino.

Plotino afferma che al culmine della vita spirituale l'individuo rompe i limiti della propria finitezza e si annulla come realtà singola per ricongiungersi con l'eterno principio, l'Uno. "Noi dobbiamo deporre ogni altra cosa e attenerci a Lui solo; dobbiamo anzi trasformarci in Lui liberandoci di ogni aggiunta, a tal punto che bramiamo di uscire dal mondo e non sopportiamo più di essere ancora legati al sensibile, poiché vorremmo abbracciare Dio con tutto l'essere nostro e non avere più alcun punto che non sia in contatto con Dio. Qui l'uomo può vedere e Lui e se stesso, finché è concesso vedere: vedere se stesso splendente, ripieno di luce intelligibile, o meglio, diventato luce pura, lieve, senza peso, che sta diventando Dio, o meglio che è già Dio, tutto infiammato in quell'attimo (...) a meno che non ricada sotto il suo peso e vada, per così dire, spegnendosi" (*Enneadi*, VI, 9, 9). "L'anima, nell'attimo di contemplare l'Uno, è presa come da uno stupore gioioso e riceve dalla sua visione come un urto, ha coscienza allora di avere in sé qualcosa di Lui, e in questa disposizione è consumata di desiderio, finché sente infine in sé ciò che essa da tanto cercava. Infiammata d'amore per Lui, l'anima si spoglia di tutte le sue forme, anche di quella intelligibile che era in lei (...) poi lo vede apparire d'improvviso dentro di sé, non essendovi più nulla tra Lui ed essa: non più due, ma Uno" (*Ivi*, VI, 7, 31). Così, con l'estatica visione dell'Uno, l'anima opera il distacco completo dalle cose di quaggiù e si trova a vivere da sola con Lui, "sola con il Solo" (*Ivi*, VI, 9, 11).

Questa tesi plotiniana secondo cui solo in Dio l'uomo trova la perfetta realizzazione del proprio essere e quindi la piena felicità è ripresa da tutti gli autori cristiani, a partire da S. Paolo, ma con la consapevolezza che tale realizzazione non è il risultato dell'opera dell'uomo ma un dono gratuito di Dio.

S. Tommaso è certo che la beatitudine naturale attingibile dall'uomo nella vita futura non può essere perfetta, perché la beatitudine perfetta con-

siste nella contemplazione e nel godimento dell'essenza divina, il *Summum bonum*. Ora tale contemplazione e godimento Dio li concede liberamente ai suoi prediletti: sono un puro dono, non un diritto. Tuttavia il Dottore Angelico ritiene che tale dono sia ragionevole: "È ragionevole che la felicità sia un dono del Dio supremo perché essa è il più grande dei beni umani. È infatti evidente che si è condotti a raggiungere un fine più elevato da un'energia più forte, come conduce a un fine più importante l'arte militare che non l'arte di fabbricare le briglie.

Perciò è logico che l'ultimo fine, ossia la felicità, derivi all'uomo dall'energia più forte di tutte, quella cioè del sommo Iddio" (In *I Ethicorum*, lect. 14, n. 167).

C'è quindi, secondo l'Angelico, una fondata speranza per l'uomo, per ogni uomo – anche prescindendo dalla rivelazione – di entrare nel regno dei beati, dopo la vita presente, grazie all'infinita bontà e generosità di Dio, il *Summus Deus* e la *Summa Bonitas*.

## LA FONCTION DE LA VERTU DANS LA CROISSANCE PERSONNELLE

GEORGES M.M. COTTIER

1. Je propose de commencer notre réflexion par le rappel d'une tendance très présente dans les conceptions contemporaines de la liberté. Jadis, Roland Dalbiez avait caractérisé cette tendance, à propos de la notion de liberté qui est derrière l'idée d'*acte gratuit* que l'on rencontre chez André Gide, en posant la question: le libre-arbitre s'exerce-t-il antérieurement au choix ou, au contraire, est-il actué par et dans le choix? Dans la perspective de saint Thomas, il est clair que l'on doit répondre par le second terme de l'alternative.

La critique de Dalbiez prend son départ de la conception d'un écrivain, qui n'est pas un philosophe. Mais il est clair qu'elle s'applique, *mutatis mutandis*, à d'autres moralistes ou philosophes, comme par exemple Jean-Paul Sartre.

Essayons de décrire, d'une manière schématique, cette conception. Celle-ci réduit la question de la liberté à la question du libre-arbitre, qui en est certes une composante essentielle. Elle est ainsi centrée sur la décision et sur le choix. Ce point de départ, considéré exclusivement, conduit à une conséquence paradoxale. Il semble qu'en choisissant, ce qui est sa prérogative et son acte propre, la liberté se perde, s'aliène. Et s'il en va de la sorte, c'est que le choix posé équivaut à une limitation. La liberté, en effet, possède le pouvoir de se donner à soi-même une détermination; par là elle sort de son indétermination première qui signifie ouverture à une pluralité de possibilités. Le choix, actuant un possible, comporte donc le renoncement à tous les autres. En ce sens la liberté existe avant l'acte, elle se nie dans son acte propre, qui est le choix. Il s'agit donc pour elle de se reprendre, de se récupérer, en retournant à son indétermination originare. Son salut consiste donc à se dégager de l'action aussitôt posée. Un acte qui m'engage et dont

je me sens responsable constitue une aliénation. Dans le même sens va l'idée que l'acte sera d'autant plus libre qu'il sera sans motif. Cette conception procède d'une sorte de fascination de l'indéterminé. C'est elle aussi qui sous-tend l'expression de marque sartrienne: condamnés à la liberté.

2. La conception dont j'ai esquissé les grandes lignes et qui dissocie liberté et responsabilité, repose sur une série de présupposés.

Le premier est que le sujet est identifié à la liberté hypostasiée. On ne saurait, dans cette perspective, parler de liberté de la personne. Le second, puisque la liberté n'est plus une propriété de la volonté tendant naturellement au bien, est que cette liberté est sans finalité. Elle se détermine elle-même en ce sens qu'elle est créatrice des valeurs qui la déterminent. Son essence est, comme nous l'avons vu, d'être cette indétermination originare qui est poussée sans cesse à se donner une détermination, qu'il lui faut aussitôt abandonner sans peine de perdre son essence. Condamnés à la liberté: le choix est son destin et sa mort; il y va de son être de se libérer du choix par lequel elle s'affirme mais aussi se nie, parce qu'elle n'est pleinement elle-même que comme ouverture à une multiplicité de possibles que le choix vient limiter. Sa pureté est celle de l'indétermination et elle ne peut pas ne pas choisir. Elle est ainsi en elle-même contradictoire.

Le troisième présupposé est la conception du rapport de la liberté au temps. Le temps, dans cette perspective, n'est plus la mesure d'une durée, d'une histoire. Il est un temps, à l'instar du temps cartésien, représenté par une série discontinue d'instant. La continuité et la croissance se trouvent éliminées. La liberté ainsi conçue est donc sans mémoire.

Enfin, un quatrième présupposé concerne l'objet du choix. La prétention de créer les valeurs s'inscrit en fait dans un horizon de pure extériorité. C'est par rapport aux choses du monde ou à autrui considéré comme opposé au pur jaillissement subjectif que je suis que se situe le choix. C'est dans l'altérité que la liberté, qui en soi est pure innocence, trouve son aliénation. Dans une telle conception, on ne considère d'aucune façon le fait que c'est aussi et d'abord en lui-même que le sujet, à cause de la complexité du composé humain et des pulsions passionnelles qui laissées à elles-mêmes tendent à s'affirmer d'une façon anarchique, doit conquérir sa liberté comme maîtrise de soi et autonomie. Cette dimension essentielle de la liberté est ignorée. Derrière cette omission, il n'est pas difficile de trouver la marque d'une anthropologie dualiste.

3. Ce qui précède illustre le fait que l'anthropologie est au fondement de l'éthique. Les conceptions de la liberté que j'ai rapidement évoquées éliminent jusqu'à l'idée même de vertu.

Nous dirons donc que la liberté est liberté de la personne. Celle-ci, en tant que créature, ne possède pas par elle-même sa propre perfection; elle doit y tendre librement. Cette perfection est assimilation au Bien suprême, qui est sa fin. *Deviens ce que tu es*: l'adage hérité des Anciens exprime une intuition forte: l'homme est appelé à progresser vers sa fin; sa vie morale est une vie de croissance. Cette croissance est tout ensemble effet de l'acte libre et conquête d'une liberté plus grande, libération. Car c'est en elle-même que la personne trouve une pluralité de tendances qui ne sont pas spontanément soumises au gouvernement de la raison ni en conséquence dans une pleine harmonie. La première servitude est celle des passions non dominiées. Leur information progressive par la raison explique la nécessité des vertus. La vertu, en assurant l'emprise des vraies finalités de la personne telles que la raison les présente à la volonté, est une affirmation de la liberté de la personne. Par la vertu, celle-ci est libérée de la tyrannie des passions laissées à elles-mêmes; la volonté, les entraînant dans son dynamisme, acquiert une domination de soi toujours plus forte, et par là une aisance à opérer des choix conformes à son vrai bien.

La personne acquiert et consolide ainsi en elle-même une structure de son être moral. Cette structure, cette détermination, loin d'aliéner la liberté, lui donne ses assises et l'exprime. L'homme vertueux est un homme libre.

La première liberté est ainsi cette domination de la volonté sur notre monde intérieur, qui lui permet de suivre, avec une spontanéité nouvelle, conquise, les exigences du vrai bien, tel qu'il lui est présenté par la raison.

La doctrine des vertus illustre deux aspects de la conception thomassienne. La première est: *ratio radix libertatis*, la seconde est la définition de la vérité pratique *per conformitatem ad appetitum rectum*. Cette conformité est rendue possible par les vertus.

4. En conclusion, j'aimerais attirer l'attention sur le lien qui unit la doctrine des vertus et la conception de la *paideia*, de l'éducation. En réalité, le grand débat actuel porte entre la conception de la liberté comme indétermination et celle de la liberté comme conquête de soi par l'acquisition et la consolidation des vertus. Dans le premier cas, on a une culture de l'instant et de l'éphémère: ce que l'on demande à l'éducateur, c'est de laisser le plus possible à la liberté sa spontanéité, son immédiateté. La liberté est pleinement elle-même dans la mesure où elle est laissée à l'état sauvage. Mais comment distinguer entre acte libre et manifestation des pulsions?

En établissant que la raison est la racine de la liberté on renvoie à l'universalité de son champ: si l'objet de la volonté est le bien *in comuni*, c'est parce que l'objet de la raison est l'être selon son amplitude universelle. En

---

conséquence aucun bien fini ne peut être pleinement saturant pour la volonté, la nécessiter. Quand donc par un choix la volonté libre se détermine, cette détermination est une actuation, une affirmation d'elle-même: *dans* ce choix elle est libre.

Avoir confondu l'amplitude universelle de la volonté, *appetitus rationalis*, qui fonde ce qu'il est convenu d'appeler son "indifférence dominatrice", avec l'indétermination de la *materia prima* est la méprise mortelle d'une conception de la liberté qui, en définitive, aboutit au nihilisme.

## L'AMICIZIA E LA PIENEZZA DELLA PERSONA

EDDA DUCCI

L'amicizia in Tommaso è un tema nevralgico, una chiave interpretativa di realtà vitali (la convivenza tra gli uomini, e il rapporto di Dio con ognuno di loro), una provocazione per l'uomo di ogni tempo. In metafora si direbbe che è come una quercia possente, con radici robuste, lunghe fin dove è dato immaginare, ma dove non è dato arrivare.

Ho cercato un'angolatura idonea al fine di riflettere con utilità e con rigore e l'ho trovata nell'affermazione che Tommaso raccoglie da Aristotele: *l'amicizia è necessarissima alla vita*. Temevo la soggettività della scelta, e la cedevolezza delle ragioni che la sostenevano. Ho adoprato un'occasione buona: l'incontro (in sede di esame, programma: *l'Etica nicomachea*) con molti alunni. Loro adducevano motivazioni in parte differenti dalle mie, privilegiavano l'intravedere una valutazione *rivoluzionante*, ma c'era concordia nella validità della scelta. E intorno al *necessarissima* si affollavano interrogativi brucianti. Questa non l'ho stimata né riprova rigorosa, né conferma accademica; ha, però, confortato la mia scelta, mi ha fatto gioire per la *perennità* di una luce piovuta sull'umano: l'amicizia è necessarissima alla vita umana.

Ho dimensionato i testi di riferimento. Mi sono avvalsa di poche pagine dei commenti a due opere che restano pietre miliari sull'argomento: *l'Etica nicomachea* e il *Vangelo di Giovanni*. Ho anteposto *multum a multa*.

Aristotele, Giovanni e Tommaso hanno affrontato l'amicizia incalzati da domande vitali, non da esigenze di sistema né da movimenti retorici. Il lettore *ricosciuto* è quello che vive i medesimi assilli, ruvidi, elementari, circa l'umanarsi dell'uomo e della convivenza.

Non voglio accennare a una sintesi, e neanche a una rivisitazione piena, bensì proporre spunti a mo' di *pensieri principati*.

Intendo anzitutto riflettere sulla già menzionata affermazione aristotelica (ha il sapore di una folgorazione, ogni volta che vi si ritorna): *l'amici-*

zia è *necessarissima alla vita umana*. È detta nel cuore di un'Etica pienamente situata nella Politica.

Tommaso la riporta, la riconosce e la ribadisce. *Moralis enim Philosophia habet considerationem circa omnia quae sunt necessaria vitae humanae, inter quae maxime necessarium est amicitia* (VIII, l. I, 1539) ... *de amicitia considerandum est, sicut de re omnibus necessaria* (VIII, l. I, 1540).

Cogliere l'intensità dell'affermazione, coglierla *complete et vere* è movimento che condiziona la forza e la lucentezza dell'ermeneusi. Il peso specifico attribuito a *necessarissima* preordina la profondità della riflessione, chiama in causa la sensibilità al problema, scandisce l'urgenza con cui si individuano le domande capitali circa il valore del vivere umano e il senso della convivenza.

È una necessarietà che non si impone come la necessarietà di un teorema, di un sillogismo, d'una vicenda tangibile. Ne va faticosamente, forse dolorosamente, guadagnato il valore.

È stridente il contrasto tra la apoditticità della dichiarazione aristotelico-tomista e il costante sbiadirsi o guastarsi della realtà *amicizia* in ogni contesto, anche quello altamente motivato, complice, forse, l'offuscamento causato da infiniti scadimenti semantici.

In Tommaso la necessarietà dell'amicizia, in antitesi con Aristotele, è tutta presente nello spazio del rapporto Dio – uomo, perché la *distanza* non è insormontabile, anzi è stata tolta. Ma tale presenza non sminuisce la necessarietà nello spazio interumano. Indubbiamente nel senso di amicizia si verifica un salto qualitativo (cf. VIII, l. VII, 1635).

Molte ragioni vengono portate a conforto di *necessarissima*. Una mi pare oggi tanto convincente: la sorte dell'uomo isolato, dell'uomo solo. Premesso che *esse felicem consistit in vivere et operari continue* (IX, l. X, 1895), il commento a EN 1170 a 5-6 esplica: *Non enim est facile quod homo secundum seipsum, idest solitarius existens, continue operetur. Sed hoc facile est, si cum altero existat. Fit enim quaedam vicissitudo* (reciprocità, alternanza) *operationum, dum ad seinvicem* (scambievolmente tra loro) *bona operantur. Et sic continuatur delectatio* (IX, l. X, 1897). *Si igitur homo cum amicis moretur, operatio eius quae est delectabilis secundum seipsam, scilicet virtuosa, erit magis continua* (IX, l. X, 1898).

E la necessarietà dell'amicizia proposta da Dio all'uomo in quale modalità si esprime? (È indubbiamente un terreno *minato*, però troppo urgente per non rischiare.) Qui l'urgenza della qualità e continuità dell'*operatio*, e dunque della felicità dell'uomo, è massima. Il nesso è bello e fortemente intricato. Il commento a Gv XV, 13 – *vos amici mei estis, si feceritis quae ego*



*praecipio vobis* – esprime: *mandatorum observatio non est divinae amicitiae causa sed signum* (2012). La fundamentalità dell'*observatio mandatorum*, sia per la perfezione personale sia per la qualità della convivenza, è indubitabile. L'*observatio* del mandato risolve tutta la legge, tutto l'intrico del vivere umano associato. *Causa di essa* è la divina amicizia. L'osservanza del mandato è segno di lei e di lei sola. Quale la natura di detta necessarietà?

Una domanda assillante: esperire la necessarietà dell'amicizia nello spazio umano può nutrire l'analogia sì che essa non si idealizzi e perda il contatto, prezioso per l'uomo, con la concretezza del vivere?

Indubbiamente *amicizia* e *necessarietà* esplodono, nello spazio di Dio, in un senso sconfinato. Ma, dopo questo superamento di soglia, si tratta di sola permanenza semantica dell'amicizia nello spazio umano? O il tutto va vissuto nel mistero dell'Incarnazione?

È rischioso considerare l'amicizia come il nodo nevralgico per *l'unitarietà del vivere cristiano*. Ma è un rischio bello perché la speranza è grande. E grande è davvero la speranza di trovare l'unitarietà del vivere cristiano.

Un altro pensiero principiato è il nesso che lega *amicitia* e *virtus*. *Amicitia autem est quaedam virtus, inquantum scilicet est habitus electivus ... vel saltem est cum virtute, inquantum scilicet virtus est causa verae amicitiae* (VIII, l. I, 1538). Nella funzione di *causa* e di *signum* l'amicizia umana e l'amicizia divina mutano completamente di posto. Ciò apre infinite sfaccettature nella convergenza divergente tra le due realtà veicolate dal medesimo vocabolo. È questo un sentiero invitante, ma qui è opportuno lasciarlo interrotto.

L'appellativo di *causa* dato a *virtus*, appellativo reale, implica che l'amicizia è un effetto naturale di detta causa? Se così, l'amicizia è resa stabile (*diuturna*) dall'essere la *virtus ... habitus permanens, et non de facili transiens* (VIII, l. III, 1577), ma, a sua volta, l'amicizia snida l'inautenticità della *virtus*, che potrebbe non essere ma soltanto apparire, forse anche nell'autoinganno del soggetto medesimo. Per l'autenticità e l'unitarietà del vivere è questo uno snodo prezioso e delicato, un vivaio di interrogativi, un banco di prova alla portata di ognuno.

Inoltre, al *sensu* di amicizia, meglio, al *sensu* di amico sembra legata la possibilità di un condizionamento, o forse di un drastico impedimento all'aprirsi naturale della *virtus* nell'*atto dell'amicizia*, cioè l'impossibilità di trovare l'interlocutore adeguato. Pare quasi che si incrinino la necessarietà, o si diano assurde emarginazioni.

Nell'amicizia divina l'assenza dell'interlocutore adeguato è scontata. Questo sembrerebbe renderla impossibile, *non adhuc remanet talis amicitia, de qua loquimur* (VIII, l. VII, 1635).

Commentando Gv XV, 13 – *anima pònere pro amicis suis* –, Tommaso rileva: *Christus non posuit animam suam pro nobis inimicis, ut scilicet inimici remaneremus, sed ut amicos efficeret: vel licet non essent amici quasi amantes, erant tamen amici ut amati* (2009). È l'anomala soluzione di Dio. Il percorso umano, però, viene così ad avere, nel parametro assoluto, l'iniziazione a uno stile incondizionabile, quasi assoluto.

Se, dunque, della necessità si ha una convinzione ferrea, se la *virtus* è autentica ed ha tutto il potere di causa, la situazione non condiziona né vincola: l'amico sarà tale, primamente, perché amato. Non amato, però, di benevolenza ma in vista della *redamatio*, con tutta la forza che nell'amore si sprigiona quando si vuole il bene dell'altro. Nella *virtus* autentica sembra contenuta la capacità di rapportarsi all'altro nel modo più alto, cioè come ad amico. Amico non soltanto perché amante, ma perché amato. Amato, però, come amico, non come beneficiato, come compatito, etc.

Altro interrogativo importante: questo movimento delicatissimo e prezioso rientra nell'*amatevi come io vi ho amato*?

Il percorso sarà più lungo di quando l'interlocutore è già *simile* nell'essenzialità della *virtus*, la meta, però, resterà fissata e coscientemente voluta. Il bisogno di cui si cerca soddisfacimento è imperioso e improrogabile, se avvertito davvero come vitale.

Più frequentati sembrano dover essere *i luoghi dell'amicizia* se la dialettica si carica di tali strette. Tali luoghi vanno, però, frequentati anche nella sorte buona. Vanno frequentati, ci si deve rendere capaci di frequentarli, e non si può desistere dal farlo.

*I luoghi dell'amicizia* sono i luoghi segnati dal *cum*. È questa la modalità di rapporto interpersonale primaria ed eccelsa, strettamente esigita dall'amicizia. Si può non trovare l'amico, ma si può non essere atti all'amicizia (anche se virtuosi?).

Secondando il procedimento aristotelico Tommaso addita sinteticamente il senso di una vera incapacità a siffatto rapporto: *neque senes, neque severi, idest homines austeri* (aspri, duri, molesti) *in verbis et convictu, videntur esse amativi, idest apti ad amicitiam, propter hoc scilicet quod non sunt apti ad amicitiae actum, qui est convivere. Parum enim invenitur in eis de delectatione. Et ideo non possunt de facili convivere, quia nullus potest per diem, idest per longum tempus morari cum homine qui contristat, vel cum eo qui non delectat. Maxime enim videtur secundum naturam hominibus et aliis animalibus, quod fugiant tristitiam, et appetant delectationem, quae nihil aliud esse videtur, quam quies appetitus in bono desiderato* (VIII, l. V, 1598).

Il luogo proprio dell'amicizia è il *convivere*. In esso la persona è tutta presente, e la potenzialità relazionale vi si celebra in pienezza. *Nihil est proprium amicorum sicut convivere. Posuit enim duo ad actum amicitiae pertinere: scilicet convivere et tribuere invicem bona ... Praecipuus actus amicitiae est convivere amico* (VIII, l. V, 1600).

La realtà del *convivere* può essere detta in breve: *hoc enim modo (secundum communicationem sermonum et considerationem mentis) homines dicuntur proprie sibi convivere, secundum scilicet vitam quae est homini propria, non autem secundum hoc quod simul pascantur, sicut contingit in pecoribus* (IX, l. XI, 1910).

Il *convivere* comprende il *colloquium*. Godere del *colloquium* importa aver superato la pseudo autosufficienza, per la quale taluni *minus gaudent colloquiis aliorum; tum quia sibiipsis intendunt; tum propter suspicionem quam de aliis habent. Ista autem maxime videntur esse amicitiae opera et causativa ipsius; scilicet concordia et colloquium amicorum* (VIII, l. VI, 1607). Questo luogo del *cum*, nella celebrazione della specificità umana – *avere la parola* – sembra coniugare talune valenze della necessità con un vivere in maniera alta il quotidiano. *Multae amicitiae dissolvuntur per hoc, quod unus alium non appellat, et non colloquitur et convivit alteri* (VIII, l. V, 1597).

Il *communicare* (mettere in comune, far partecipe), movimento centrale nella dialettica dell'amicizia trova nel *convivere l'humus* più atto al proprio sviluppo e nello stesso tempo compagina e qualifica il *convivere: quia amicitia in communicatione consistit ... Maxime autem seipsos sibiinvicem communicant in convictu. Unde convivere maxime videtur esse proprium et delectabile in amicitia* (IX, l. XIV, 1946). Esso è l'opera grande dell'amicizia.

Ma è opera a cui lavorare quotidianamente e con alto stile: *Homines volunt cum suis amicis conversari (vivere con) secundum actionem in qua principaliter delectantur, quam reputant suum esse, et cuius grafia eligunt suum vivere, quasi ad hoc totam vitam suam ordinantes* (IX, l. XIV, 1948).

*Et in talibus actionibus communicant amicis, quarum communicationem existimant esse convivere. Et sic paret quod convivere est eligibilissimum in amicitia* (IX, l. XIV, 1949).

Ancora di nuovo sarebbe forse opportuno, certo invitante il tornare a pensare sull'amicizia divina e godere degli abissi che essa spalanca alla riflessione umana. Qui il *convivere*, il *communicare*, il *colloquiare* si slargano all'infinito, sono frequentati da felicità indicibile, esprimono tutta l'intensità della *presenza* dell'amico. Ma anche questa volta è saggio lasciare il sentiero interrotto.

Sono grata a Tommaso per la luce folgorante di cui ha inondato l'amicizia, e agli amici che mi hanno iniziato a leggere l'amicizia in Tommaso.

DISCUSSIONE SULLA RELAZIONE DI B. MONDIN  
E SUI COMMENTI DI G.M.M. COTTIER ED E. DUCCI

INOS BIFFI

Quale senso Tommaso dà al termine *senex* nel contesto dell'amicizia?

EDDA DUCCI

Nel Commento all'*Etica nicomachea* Tommaso accenna soltanto al problema dei *senes* circa l'amicizia, e non si distacca dal dettato aristotelico. È probabile che ambedue usino un'esemplificazione-limite per marcare l'accidentalità delle due prime forme di amicizia. Il rimando all'età cronologica (vecchi e giovani) è accompagnato da abbinamenti che, a mio parere, ne circoscrivono la valenza, sconsigliano l'assolutizzazione e la generalizzazione. La domanda postami mi spinge a riflettere sui *senes* (soltanto in rapporto all'amicizia).

Rimarco i due abbinamenti essenziali a proposito dei vecchi. Questo può essere utile per individuare e rimuovere ostacoli dipendenti dalla volontà del soggetto, ostacoli che frequentano soprattutto la vecchiaia, ma (l'abbinamento consente di dirlo) possono serpeggiare nei soggetti di qualsiasi età.

Aristotele – EN 1156 a 10 ss. – descrive l'amicizia di coloro che amano a causa dell'utile, e aggiunge che l'amicizia di questo tipo sorge soprattutto tra i vecchi (cioè quelli che non perseguono più il piacere ma l'utile), negli uomini maturi e nei giovani che perseguono l'utile. Il denominatore comune è dunque privilegiare l'utilità nei rapporti, e così rendersi inadatti all'amicizia.

Tommaso commenta nei nn. 1568-70: l'amicizia secondo l'utilità compete a tre generi di uomini.

1. "Maxime talis amicitia videtur fieri *in senibus*, qui non quaerunt delectabile propter delectabilitatem corporis et sensuum sed quaerunt utile, inquantum scilicet indigent ut subveniatur naturae iam deficienti,
2. haec amicitia competit *adolescentibus e iuvenibus* qui quaerunt utile. Et hi quidem non omnino sunt tales ut se mutuo ament, neque etiam

convivunt adinvicem quia quandoque non sunt sibiinvicem delectabiles, nec unus indiget societate alterius nisi solum propter utilitatem.

Intantum enim mutua societas est eis delectabilis, inquantum per hoc habent aliquam spem bonis, ad quod sit eis utilis talis societas

3. ad amicitias quae sunt propter utilitatem quidam reducunt etiam *amicitiam peregrinorum*, qui seinvicem amare videntur propter utilitatem quam unus ab alio habet in sua peregrinatione”.

Ma l'uomo capace di volere non può dimensionare o rimuovere questo impedimento anche se la sua età è molto avanzata?

Aristotele – EN 1158 a ss. – sempre contrapponendo le amicizie accidentali all'amicizia vera parla di uomini acidi e di anziani: l'amicizia vera nasce tanto meno quanto più questi sono difficili da accontentare, e quanto meno gioiscono delle conversazioni.

Tommaso commenta al n. 1598: “dicit, quod neque etiam senes, neque severi, idest homines austeri in verbis et convictu, videntur esse amativi, idest apti ad amicitiam, propter hoc scilicet quod non sunt apti ad amicitiae actum, qui est convivere. Parum enim invenitur in eis de delectatione. Et ideo non possunt de facili convivere, quia nullus potest per diem, idest per longum tempus morari cum homine qui contristat, vel cum eo qui non delectat. Maxime enim videtur secundum naturam hominibus et aliis animalibus, quod fugiant tristitiam et appetant delectationem, quae nihil aliud esse videtur, quam quies appetitus in bono desiderato”.

La necessarietà e il fascino dell'amicizia (per chi ha una sensibilità sana) inducono a ritenere impensabile un impedimento invincibile non dipendente dalla volontà di un soggetto capace di volere.

LUZ GARCÍA ALONSO

Me gustaría mucho saber la opinión de P. Cottier acerca de la médula metafísica del porqué y del cómo de la implicación mutua de las causas; ¿cómo es posible que una operación que es un accidente, cómo es posible que la virtud que es un accidente, perfeccione al ser humano que es una substancia?

GEORGES M.M. COTTIER

Qui tocchiamo un punto essenziale. Prima di tutto penso che il fondamento della risposta sia nel fatto che l'essere creato, come ogni sostanza creata, sia in potenza alla sua perfezione, deve crescere verso la sua perfe-

zione, non è la sua perfezione, l'acquista, la riceve. La riceve attraverso la sua attività e l'attività è un'espressione del soggetto, della sostanza, della sostanza come sussistente, come soggetto. Dobbiamo fare attenzione a non equivocare sulla parola accidente. Mi sembra che in Aristotele e Tommaso, l'accidente è analogico. Sono alcuni accidenti che fanno parte, direi, della sostanza stessa. Non esiste una sostanza materiale senza la qualità per esempio. Secondo, dobbiamo distinguere l'accidentale in due sensi: l'accidentale vuol dire il casuale, Padre Mondin è un grande specialista di questo. Per esempio sapete che un ciclista cade qualche volta, questo è il tipo di incidente che non è lo sviluppo della sostanza. L'accidente, contrapposto alla sostanza, non è accidentale. Attraverso gli atti, che sono chiamati atti secondi, perché l'atto primo dell'essere sostanziale non basta all'acquisizione di tutta la perfezione che è una, è una totalità. Tale perfezione, che implica questi atti nell'uomo, sono atti liberi e sono rafforzati dalle virtù. Le virtù nascono da atti liberi "accidentali" in quanto possono non essere e sono nel tempo che passa, ma lasciano qualche cosa di definitivo, attraverso l'acquisizione e la crescita delle virtù.

Nel mio testo ho parlato rapidamente di memoria: un atto che pongo non è senza lasciare qualcosa ma è un arricchimento del mio essere nel suo permanere. Sicché c'è una crescita continua dell'essere del soggetto attraverso l'esercizio delle sue facoltà e delle sue attività. Perciò si parla di *actus primus* e di *actus secundus*. È la totalità di questo che fa la perfezione del soggetto. Sembra che la risposta stia là. Alla sua radice si trova la composizione degli esseri creati in potenza e atto.

GIUSEPPE PERINI

C'è qualche richiesta di spiegazione al carissimo Padre Mondin che sono queste: egli dice che il fine ultimo dell'agire dell'uomo è l'uomo stesso, che il fine ultimo del suo agire è la realizzazione di se stesso. Naturalmente, dopo vengono dette cose che mi pare precisino questo. Per esempio nel testo dell'Enciclica secondo il quale la creatura spirituale è tenuta ad orientare spontaneamente la sua vita verso Dio, verità e bene supremo. Quindi il fine ultimo dell'uomo, direi in conclusione, non è l'uomo stesso ma è Dio. E l'uomo si perfeziona tendendo a Dio. Questo certamente il Padre Mondin l'ha voluto dire, ma trovo questa frase, così, che mi fa un po' impressione. Ancora, "la libertà è prerogativa essenziale della persona" e mi pare che qui c'è una piccola discussione da fare. La libertà è un qualcosa che appartiene all'essenza della persona, oppure no?

Oppure qualche altra cosa, una situazione? Non direi neanche che è una proprietà, un *accidens proprium*, la libertà non è un *accidens*, è una situazione, ossia è lo stato in cui si trova la volontà, per il quale questa è padrona del proprio atto, così che, poste tutte le condizioni per agire, può agire o non agire. Ancora, nel testo dell'Enciclica, una cosa che mi pare che non è esatta, parla dell'uomo come "creatura spirituale"; l'uomo non è una creatura spirituale, ma un composto di anima e corpo. Ultima cosa, penso: ecco, la definizione di persona data da Padre Mondin: sussistente nell'ordine dello spirito. E qui bisogna intendersi: la persona non è spirito, è anima e corpo, e sussiste come natura razionale, non solo nello spirito ma nell'unità di anima e di corpo. Ho finito.

#### BATTISTA MONDIN

Cominciamo dall'ultima, sussistente nell'anima e nello spirito. Qui si tratta di verificare che cos'è effettivamente l'uomo primariamente, perché che l'uomo sia un composto di anima e corpo è abbastanza ovvio. Ciò che non è ovvio, è il rapporto che esiste tra l'anima e il corpo e nella ricerca della definizione non è ovvio che l'uomo sia definito in modo adeguato dicendo che è un animale ragionevole, perché questo è senz'altro un dato di fatto, che è un animale ragionevole, ed è dall'analisi aristotelica che parte dal basso vedere il completamento dell'uomo rispetto agli animali nella ragionevolezza. Però c'è una posizione antagonista, che è quella di Platone, il quale dice che l'uomo è essenzialmente anima, e quindi essenzialmente spirito, e il corpo entra così, come punizione o qualche cosa di questo genere comunque, come caduta. Io tendo a vedere l'uomo anzitutto dall'alto e non dal basso, quindi partendo da quello che lo caratterizza in modo singolarissimo, che lo porta fuori da tutto questo mondo materiale e che lo pone proprio nella dimensione dello spirito. Per cui l'uomo è anzitutto spirito, è prevalentemente spirito, è prioritariamente spirito, però è uno spirito che è legato al corpo. Per cui a realizzare se stesso come spirito ha assolutamente bisogno del corpo, per cui quando lo definisco come sussistente nell'ordine dello spirito, lo definisco proprio in questa prospettiva che è quella che mi assicura sin dalla partenza, una situazione ontologica che altrimenti sarebbe difficile da giustificare. Comunque, questa è una scelta proprio di quelle primarie, tra Platone e Aristotele preferisco Platone, però è un Platone aristotelizzato, per cui scendo poi dall'ordine dello spirito, e faccio del corpo un elemento essenziale di questo

essere, senza il corpo non avremmo senz'altro la persona umana. Però la persona anzitutto va definita come spirituale, perché se non avessimo l'ordine spirituale, non avremmo le persone. Questo è, mi pare che sia la risposta da dare.

La questione della libertà, libertà e spiritualità. La libertà è una qualità della spiritualità, o è proprio l'essenza stessa della spiritualità? Hegel fa proprio dello spirito, della libertà, la caratteristica essenziale dello spirito, e su questo gli dò ragione, perché se non c'è libertà, non abbiamo senz'altro lo spirito. Lo spirito si caratterizza proprio perché è libero, ed è profondamente libero, è autenticamente libero, è completamente libero, è assolutamente libero. Abbiamo gli spiriti buoni e gli spiriti cattivi, però la libertà è proprio quella che caratterizza lo spirito in quanto spirito, per cui non ne faccio un accidente o una qualità secondaria, è una qualità primaria, è una qualità essenziale, è la sua qualità, è ciò che fa lo spirito, senza libertà non abbiamo spirito.

#### INOS BIFFI

Mi permetto, prima di dare la parola al Professor Seidl, di manifestare il mio disagio di fronte all'espressione di Padre Perini: libertà è una situazione. A me pare troppo poco: la situazione è anche transeunte, è anche estrinseca, mentre mi parrebbe, nella linea di Padre Mondin, che si debba dire che la libertà è una dimensione, che definisce l'essere spirituale. Ossia: è una proprietà intrinseca, proprietà nel senso che però non è isolabile, ma "appartiene" alla persona come tale, per cui tolta la libertà non ho più la persona.

#### BATTISTA MONDIN

No, avevo finito. Avevo soltanto una precisazione da fare ... perché abbiamo tre termini e non due, abbiamo spirito e abbiamo libertà, ma abbiamo persona. La persona è molto di più dello spirito ed è molto di più della libertà. Libertà è una delle componenti fondamentali della persona, ma c'è anche la ragione, c'è anche la volontà, e poi dopo se è la persona umana, abbiamo tutti gli altri elementi che derivano dalla corporeità. Quindi c'è una precisazione da fare tra spirito e libertà. Le due cose non si equivalgono; la libertà è un elemento dello spirito.



HORST SEIDL

Nella conferenza del Padre Mondin, ricca di riflessioni stimolanti, il concetto di natura merita una differenziazione più elaborata, a mio parere: infatti la natura dell'uomo non è semplice soltanto come quella animale istintiva, bensì complessa, comprendendo anche – anzi di più – quella intellettuale.

Inoltre occorre distinguere tra l'essenza dell'uomo (per cui esso è specificamente ciò che è, un uomo e non per es. un cane o un cavallo) e le facoltà ossia potenze che devono svilupparsi verso le diverse attività (conoscitive, desiderative, ecc.) sui piani individuali, sociali, culturali ecc. Il documento papale *Populorum progressio* mira chiaramente a questo sviluppo. Da questo non risulta che l'uomo non avrebbe ancora una essenza determinata, bensì la possiede nell'essere un animale razionale (che vale anche per il Magistero, cfr. Vaticano II, *Gaudium et spes*). L'essenza di ogni ente, nel nostro caso dell'uomo, non è mai il risultato di uno sviluppo, neppure la somma delle facoltà o potenzialità, bensì consiste proprio nelle cause costitutive. L'uomo le possiede in atto, fin dall'inizio; esse sono il presupposto dello sviluppo senza le quali non potrebbe svolgersi. Sotto l'aspetto ontologico-antropologico, già un bambino è pienamente uomo, anche se non sono ancora sviluppate le sue facoltà intellettuali. Perciò non si può dire neppure che qualcuno è più o meno uomo, come si dice invece che qualcuno sia più o meno colto. Certo tutti siamo d'accordo che un uomo incolto non sia meno uomo.

BATTISTA MONDIN

L'osservazione penso che possa essere accolta per quello che dice. Che la natura intanto, è un concetto analogico e non un concetto univoco. Quindi quando si parla di natura umana, certamente non si parla di natura nello stesso senso in cui si parla di natura animale o di natura di una pianta, è un concetto analogico. Che natura umana sia radicalmente data sin dall'inizio, questo mi pare che sia dato per scontato, che però sin dall'inizio non sia data perfettamente, questo mi pare altrettanto ovvio, perché tutta la Paideia consiste esattamente nel portare quella natura che è assolutamente proprio presente sì, ma soltanto in modo incipiente.

Per cui abbiamo senz'altro tutto il bagaglio della natura umana completo, però hai un'intelligenza ancora del tutto opaca. Se non l'alleni un

pochino, non imparerà mai né a leggere né a scrivere. Quindi c'è tutto l'itinerario della Paideia che vuole portare l'uomo a diventare più perfettamente se stesso. Poi su questo punto, evidentemente, vengono fuori tutti i contrasti, perché qual è il progetto uomo da realizzare? Il progetto cristiano, il progetto mussulmano o il progetto marxista? Comunque abbiamo senz'altro un bagaglio naturale che è completo, però è completo potenzialmente e non attualmente. La Paideia è esattamente questo sforzo.

INOS BIFFI

Si potrebbe dire che abbiamo una specie di DNA dato strutturalmente, ma non ancora in atto, compiuto. Paideia è questo far passare sempre di più, sprigionandone la ricchezza, il dato, così che divenga attuale.

HORST SEIDL

Una breve osservazione, per favore: ogni sviluppo culturale, a mio parere, è ambiguo, perché può andare in direzione giusta o falsa. Ora, non abbiamo altro criterio per giudicare uno sviluppo come giusto se non quello di essere "secondo la natura umana", e falso quello di essere "contro la natura umana". E la natura o essenza umana non è di nuovo ambigua.

Anche la libertà si manifesta ambigua, perché può essere usata per il bene, che risiede nell'essenza, o abusata per il male. Perciò essa non si mostra come carattere essenziale dell'uomo, proprio perché misurabile in riferimento all'essenza dell'uomo che consiste nel suo essere animale razionale.

LLUÍS CLAVELL

Per la Prof.ssa Ducci esiste un'analogia dell'amore in cui l'analogato principale è proprio l'amore verso il bene più alto che sono le persone. Da questo punto di vista, l'amore verso le persone è un amore di benevolenza e di amicizia. E l'amore per le persone, questo è un punto discutibile che io propongo, è di per sé, tende ad essere, o è esigenza reciproca. Quindi *amatio* e *redamatio*. Questo vale anche forse nel caso di Dio. Lui non ha bisogno del nostro amore, ma evidentemente ci crea perché noi lo amiamo.

Quindi anche l'amore di Dio ha questa struttura di amicizia, di benevolenza interpersonale, include la reciprocità. Da questo punto di vista il suggerimento sarebbe se effettivamente non sia un legame più profondo di quello che appare a prima vista, tra libertà e amicizia, cioè libertà che si esercita nell'amore al bene, soprattutto nell'amore alle persone, e quindi c'è un forte legame tra la crescita della libertà nell'esercizio e nell'amicizia. La grande capacità di amicizia, ha un senso di crescita nella libertà.

EDDA DUCCI

La benevolenza per sé, come è intesa nel contesto a cui mi sono riferita, non comporta reciprocità. È un atto grande di amore che può essere indirizzato a molti; non implica però né l'esser palesata, né la *redamatio*, né soprattutto quella particolare convivenza che è intrisa di colloquio e di simbiosi nel valutare e nell'operare. Può condurre all'amicizia, ma finché resta in sé non è ancora amicizia.

EDWARD KACZYŃSKI

Parecchi problemi sono stati già toccati, perciò voglio soltanto dire due parole sulla questione da Lei sollevata alla fine della conferenza e cioè che il fine ultimo realizzi la persona umana. Sono totalmente d'accordo sia in quanto alla beatitudine imperfetta che consiste nella realizzazione delle potenzialità umane che quella perfetta, trascendente, offerta da Dio nella salvezza di Cristo. Ma non è questo il punto più importante. Il punto più importante che mi lascia perplesso sono le sue affermazioni alla pagina 3 dove Lei dice che la morale che detta le norme, le regole e i principi fa l'uomo buono. Mi aspettavo che la realtà che fa il bene e fa l'uomo buono e allo stesso tempo lo rende felice e beato, fosse la virtù? Lei dice: le norme, le regole e i principi. Ma, Padre Mondin, Lei che ha scritto tantissimo sulla Paideia, come poteva trascurare nella presente relazione la problematica sulla virtù? Come ieri le morali legaliste o deontologiche e come oggi quelle basate sulla coscienza e sulla responsabilità non sanno indicare dove si realizza l'uomo come persona e come l'uomo arrivi alla sua beatitudine. È proprio la virtù che fa bene il bene, fa buono l'atto umano e fa buona la persona che la possiede. Come ha indicato Padre Cottier, senza la virtù, non abbiamo lo strumento di fare per compiere questa Paideia. Non basta met-

tere sulla fronte, come gli Ebrei, 632 precetti, non basta richiamare alla responsabilità, se non si ha l'abito virtuoso di realizzare i precetti e di essere responsabili in pratica. Se l'uomo non possiede l'abito virtuoso non si può realizzare come persona e non può realizzare la sua perfezione.

#### BATTISTA MONDIN

Sì, questo lo dico anch'io a un certo punto che la via per realizzare se stesso, è la virtù. E questo viene confermato anche dalla antica filosofia greca di Aristotele e Platone, che la virtù è veramente lo strumento fondamentale per formare l'uomo. Solo che non è facile stabilire quello che è virtuoso, quello che non è virtuoso, e allora lì interviene la legge. La legge è lo strumento per indicare la via all'uomo, all'uomo comune soprattutto, il quale non ha nozioni fondamentali della morale, non sa se ammazzare un bambino nel grembo materno sia diritto o no. Allora interviene la legge, la legge che deve essere evidentemente fondata su esigenze naturali, noi sappiamo un po' tutte le discussioni che San Tommaso fa per indicare quali sono i principi fondamentali della Legge morale, però la virtù viene regolata da principi morali i quali sono dati in base alla legge naturale, poi interviene la legge positiva, ma comunque sono perfettamente d'accordo che l'uomo viene fatto buono, viene fatto bene, viene realizzato nella misura in cui riesce a padroneggiare se stesso e questo lo fa mediante la virtù.

#### EDWARD KACZYŃSKI

Vorrei dire soltanto una parola. San Tommaso ha bellissime espressioni, come del resto anche Aristotele, in quanto agli uomini virtuosi che sono la legge per se stessi: *ipsi sibi sunt lex*, sia nello *Scritto sulle Sentenze* (In 3 *Sent.* d. 37, a. 1 ad 5) sia nella *Somma Teologica* (1-2, 96, 5 ad 1). È significativo che nella *Somma Teologica*, Tommaso per affrontare la questione della moralità (1-2, 18-21) non avesse bisogno di considerare prima la legge. Gli era sufficiente la retta ragione... Del resto prima della legge (1-2, 90-106) considera la virtù (1-2, 55-67). Vuol dire che la virtù ha un altro compito rispetto alla legge nel suo sistema. In Tommaso la virtù non è come in Kant "secondo la legge", o secondo il dovere. La virtù tommasiana è molto di più.

INOS BIFFI

Vorrei fare un semplicissimo rilievo. Cioè, notare, e lo sanno quasi tutti, come in San Tommaso si parla sì di beatitudine naturale, di beatitudine soprannaturale, però per San Tommaso non esistono due fini “ultimi”, ma esiste un unico fine ultimo, che è fine ultimo soprannaturale.

ABELARDO LOBATO

Dato che abbiamo una questione disputata nella quale si passa dall'antropologia all'ontologia e da questa alla teologia, è opportuno domandarci se questo sia giusto. A mio avviso non è possibile la risposta al problema dell'uomo senza trascendere l'uomo stesso. Heidegger denuncia l'intento di Kant di cercare la risposta alla questione radicale, *Was ist der Mensch*, mettendo l'uomo al posto dell'essere. In verità l'antropologia s'interroga sull'essere dell'uomo, quindi deve cercarla in una meta-antropologia, cioè nell'ontologia. Perciò la domanda posta è centrale: come è possibile che gli atti, che sono accidenti, possano diventare perfettivi dell'essere dell'uomo? La domanda ci porta all'ontologia. Questa ci propone un principio di soluzione, quando presenta il rapporto tra ente e operazione in questo modo ben chiaro: *res est propter suam operationem*.

La struttura dell'operante è complessa. La realtà è veramente complessa. Il tomismo è attento alla complessità del reale. Nel problema dell'umana conoscenza il tomismo dà la prova della sua capacità di analisi della complessità. Il soggetto operante è un tutto, il quale nella sua struttura ha una forma che è il principio del suo operare. Ma questa forma non è operativa in modo immediato. L'operazione appartiene alle potenze, mediante gli abiti. Sono gli abiti le strutture che portano la potenza al massimo delle sue capacità operative. Mediante essi il soggetto è in grado di operare *prompte, facilliter et delectabiliter*. Questa struttura, come sottolinea il Padre Cottier, mette in risalto la nobiltà dell'essere umano, al quale appartiene non solo l'essere, ma anche il divenire. Vi è nell'uomo un atto primo, quello dell'essere, che proviene da Dio e va comunicato all'anima e mediante essa a tutto il soggetto. Da questo atto primario scaturiscono gli atti secondi, gli atti di tutte le potenze. La forma umana è l'anima spirituale, unica forma sostanziale, che dà la nobiltà dell'essere a tutto quanto appartiene all'uomo. Gli atti delle diverse potenze sono come la proiezione dell'essere. Il segreto di questi atti sta in questo: da una parte sono

del soggetto, prodotti dalle facoltà, ma dall'altra ritornano nello stesso soggetto, al quale possono perfezionare o distruggere. Le virtù sono perfettive dell'uomo, i vizi sono la sua rovina. L'uomo è destinato alle operazioni proprie dell'essere ragionevole, come al suo fine, e queste operazioni e attività sono per la perfezione del soggetto. Così i due principi di finalità sono complementari: *res est propter suam operationem, propter seipsum operantem*. In questo incontro si spiega che l'uomo allo stesso tempo è, e diviene. Il soggetto è uomo dalla nascita, ma diviene nella crescita. Tale divenire persiste lungo la sua esistenza. L'essere dell'uomo, in quanto procede della forma spirituale, diviene quando si conforma con la struttura ragionevole. Tommaso lo dice con l'espressione giusta, spiegata da Padre Elders, *Bonum hominis est secundum rationem esse*.

Da questa struttura e dinamismo dell'uomo deriva il ruolo delle virtù umane, in modo speciale la superiorità delle virtù morali. Sono queste le virtù dell'uomo che opera *secundum rationem*. All'essere perfetto dell'uomo concorrono le virtù siano esse intellettuali o artistiche, ma in modo pieno le virtù cardinali, e per il cristiano le virtù teologali. Per Tommaso sono le virtù morali la via più certa della perfezione possibile per l'uomo. Solo queste verificano la nozione piena di virtù, come abito operativo buono, che fa bene non solo l'atto, ma ciò che veramente conta, fa buono il soggetto. Se le virtù sono teologali bisogna tenere conto della grazia e affermare con Agostino, che le virtù sono doni che Dio opera in noi, senza di noi. Sono frutto della grazia. Tommaso ha scoperto davvero il ruolo delle virtù morali nella vita umana e cristiana. Il suo contributo, come umanista e come teologo, pervade tutta la sua opera. Forse nessun teologo nella storia ha aperto l'orizzonte umano nella via della perfezione come ha fatto lui. Nella *Summa Theologiae*, la parte più ampia è la Seconda, tutta centrata nella via perfettiva della libertà umana in cammino verso Dio.

In questo punto si vede la connessione tra antropologia, ontologia e teologia.

ANGELO CAMPODONICO

Vorrei chiedere a Padre Cottier, la cui relazione mi è molto piaciuta: perché questo fascino dell'uomo contemporaneo per l'indeterminato, per l'infinito? Si può forse intenderlo, all'interno di un clima culturale post-cristiano, come un surrogato di un'altra infinità, quella dell'*Actus subsistens*, ma un surrogato che censura il dinamismo finalistico dell'uomo verso il suo compimento?

GEORGES M.M. COTTIER

No, è molto interessante la questione posta. Certamente rimane una certa percezione dell'infinità che c'è alla base della libertà. Forse legata al secolarismo e all'ateismo. Se non c'è più l'infinito nel senso dell'assoluto divino, se la libertà è *causa sui*, nel senso della filosofia moderna atea, si capisce che l'infinito sia come una specie di materia prima. Mi sembra che c'è un legame tra il contesto ateo e questo.

Se ho ancora trenta secondi, vorrei porre una domanda a favore di Padre Kaczyński a Padre Mondin. Io penso che alla pagina 3 di Padre Mondin, quando dice che la morale detta le norme, provoca la reazione che è anche la mia, di Padre Kaczyński, perché la legge morale esprime le tendenze, le inclinazioni, sarebbe necessario tener conto forse di più, direi, di una doppia conoscenza morale. Le virtù stesse sono fondamento della conoscenza per connaturalità. San Tommaso lo dice: lo può dire che un atto è casto o il moralista o l'uomo casto stesso. Quello che è virtuoso è norma a se stesso in questo senso.

## VERSO UN UMANESIMO NELLA POLITICA

ALEJANDRO LLANO

Il razionalismo rappresentazionista moderno è un noioso monologo. Dimentica, come ha segnalato Charles Taylor, che la mente umana è essenzialmente dialogica, e che, quindi, la mia identità dipende essenzialmente dalle mie relazioni dialogiche con gli altri. Non c'è autenticità senza riconoscimento. Questo è vero non solo in senso esistenziale, per cui la mia personale identità diventa coscienza disgraziata o frustrata se altri non riconoscono quel che io sono e valgo, ma anche e prima ancora, in senso ontologico, per cui la coscienza della mia identità personale non si costituisce se non in un ambito di vita in comune.

La filosofia politica individualista costituisce l'altra faccia dell'epistemologia rappresentazionista, e si vede assimilata a siffatte aporie e menzogne. Perché la conoscenza possa campeggiare autonomamente, si cancellano dall'epistemologia rappresentazionista le strutture naturali – non materiali, né meccaniche, ovviamente – che la rendono possibile; in modo analogo, per dilatare la libera configurazione delle relazioni sociali, nell'individualismo politico si dissolve il naturale nesso sociale che unisce originariamente gli uomini e che rende possibile la vita civile. Nella teoria del patto originario compare anche una petizione di principio. Per fidarsi gli uni degli altri, è necessario un patto; ma, per patteggiare, ci si deve fidare gli uni degli altri, cosa che, a sua volta, richiederebbe un patto. Per via dell'indole pratica e più intuitiva della politica, l'immaginazione del processo indefinito diventa qui impraticabile, giacché tutti sanno che il prerequisito della mutua fiducia non si può costruire culturalmente. Durkheim diceva così: i presupposti del patto non si patteggiano. Il che è un altro modo di formulare la definizione aristotelica e tomista: l'uomo è naturalmente un animale sociale.

Data la dignità dell'uomo, è impossibile concepirlo come un individuo isolato, giacché, se lo fosse, non avrebbe neppure potuto imparare a parla-



re, cioè, ad aprirsi al mondo comune, fisico e simbolico, nel quale naturalmente gli compete abitare. Questa ineluttabile necessità umana di apprendere a parlare, pone il non trascurabile problema della nascita del linguaggio umano, che, come ha indicato Elisabeth Anscombe, rende meno pittoresca la tesi della sua origine divina, soprattutto alla luce delle inevitabili difficoltà che si incontrano, oggi, per spiegare che sia apparso per evoluzione biologica. Questa osservazione ci serve, adesso, solamente per accertare la radicalità dell'indole sociale dell'uomo e l'ampiezza di prospettive che apre a chi la consideri.

Come è risaputo, Aristotele pensava l'etica come una parte della politica o, meglio ancora, una scienza politica essa stessa. Posizione che non si esaurisce in una mera classificazione e in un ordinamento di saperi. Il valore della tesi aristotelica si avverte alla luce del nucleo dottrinale della sua filosofia pratica, che non è altro che la teoria degli abiti. Abiti che vengono a essere disposizioni stabili, dinamicamente acquisite, che potenziano la nostra capacità di agire correttamente e, pertanto, di vivere con maggiore intensità. Per mezzo delle virtù etiche e dianoetiche, l'uomo completa nella sua natura, secondo l'espressione di Kaulbach, un *essere pratico*, conquistato attivamente, che lo abilita a dispiegare un costante dinamismo di perfezionamento, nella linea di quello che oggi chiameremmo *umanesimo civico*.

Non dò qui all'espressione *umanesimo civico* il significato tecnico o stretto che lo pone in relazione con il repubblicanesimo o con il comunitarismo, rappresentato da autori come Aristotele, Catone, Machiavelli, Jefferson, Tocqueville, Hannah Arendt e, non senza sfumature, Taylor o MacIntyre. Dò a *umanesimo civico* il senso più generico di etica della responsabilità civile, che si oppone alla separazione tra morale privata e morale pubblica, propugnata dal liberalismo ideologico.

Quel che mi importa sottolineare adesso è che l'umanesimo politico presuppone una teleologia naturale della realtà fisica e umana, mentre l'ideologia liberale non smette di implicare una concezione meccanicista dell'uomo e della società. La concezione antiteleologica dell'attuale liberalismo, prammatista o neocontrattualista, si apprezza già nella topica tesi della preminenza del giusto o corretto (*right*) sul buono (*good*). L'attribuzione del valore e della gerarchia ai differenti beni resta, allora, relegata all'interno delle preferenze individuali. Tentare di strapparla dal ridotto ambito privato e di portarla al foro pubblico comporta il rischio, storicamente sperimentato, che si producano scontri religiosi o dottrinali inevitabili. Nel territorio pubblico deve governare la neutralità di un'etica puramente procedurale, dove c'è spazio solo per norme o regole, non per beni né virtù.

L'indole antiumanista del liberalismo procedurale, che è, per lo più, l'ideologia attualmente dominante, si evidenzia nel cogliere la sua radicale sfiducia nelle possibilità di conversazione interpersonale su questioni che non siano banali. Si sospetta che le buone intenzioni addotte occultino necessariamente interessi particolari, che si vogliono imporre ad altri. La possibilità di un accordo razionale e giusto nella promozione pubblica dei beni comuni, resta esclusa per principio. Si può giungere, al massimo, al consenso fattuale su alcune regole del gioco che siano imparziali e la cui applicazione non dipenda se non da modelli oggettivi e meccanici.

Resta ormai poco della forza del *logos*, che avanza di interlocutore in interlocutore nei dialoghi platonici o rinascimentali. Privato del peso semantico, il linguaggio resta ridotto al suo involucro prammatico, alla sua pura efficacia culturale, slegata dall'orientamento teleologico dell'uomo verso la verità pratica. Nel cancellare la reale possibilità di comunicazione pubblica, la tesi aristotelica e tomista della natura sociale della persona umana perde tutto il suo valore. Siamo in una tecnocrazia sofistica.

Non si crede nella competenza etica dell'uomo comune, che viene ad essere sostituita dalla competenza tecnica degli specialisti in manipolazione collettiva. Il paradosso dell'umanesimo democratico fu chiaramente previsto da Tocqueville, quando annunciò l'avvento del *dispotismo blando* che non è altro se non la conseguenza della sostituzione, all'interno della macchina dello Stato, della società con i suoi rappresentanti. In un'alta assemblea accademica, ho sentito un rappresentante dell'Amministrazione Pubblica affermare con enfasi: "Tutti siamo lo Stato". Il Rettore dell'Università privata, che sedeva al mio fianco, corresse: "Nessuno è lo Stato" (lo disse, però, sottovoce poiché il *dispotismo blando* impera). Solo i burocrati e i tecnocrati possono identificarsi con un sistema strutturale impermeabile agli apporti di senso che sorgono nel *Lebenswelt*, nel mondo vitale delle persone e delle solidarietà primarie che compongono la *società sommersa*.

La chiave dell'attuale umanesimo politico non si trova tanto nel discorso dei diritti umani quanto, piuttosto, nell'emergenza della responsabilità civile. I *diritti umani*, nella loro accezione convenzionale, sono già integrati nella meccanica giuridica delle dichiarazioni internazionali e nella retorica metacostituzionale di molti paesi. Per questo diventa possibile fare di essi un *uso alternativo*, come succede nel caso paradigmatico dell'imposizione dei cosiddetti *diritti riproduttivi*. La versione individualista degli *human rights* – trasformati in titoli astratti per lanciare rivendicazioni *contro* gli altri – sfocia nell'antiumanesimo settario. È molto significativo che sia proprio in nome dei diritti individualistici che si porti avanti una dura

opposizione alle iniziative sociali dei cittadini, i quali vorrebbero far valere pubblicamente la loro concezione sui beni comuni, attraverso istituzioni educative, assistenziali o culturali. Così, lo Stato avrebbe il monopolio della benevolenza: egli soltanto potrebbe garantire che nessuno imponga agli altri – sotto il pretesto di servire disinteressatamente la società – la propria particolare concezione della vita. Come se l'apparato dell'Amministrazione Pubblica fosse ineffabilmente esente da interessi egoisti, quando, invece, è certo e comprovato che è quasi sempre asservito all'ideologia dominante ed ai suoi occulti gruppi di pressione.

Tuttavia, la repressione sistematica della vitalità sociale diviene ogni volta più problematica, man mano che si consuma il passaggio dalla società industriale alla società della conoscenza. Nella nuova società del sapere, l'importanza dell'educazione passa in primo piano. Se lo Stato burocratico e tecnocratico è carente in qualche aspetto, lo è proprio nella capacità educativa: la sua presunta efficacia è priva di fecondità, mentre la potenzialità formativa si trova, oggi, solamente nei gruppi sociali primari quali sono le famiglie, le parrocchie, le iniziative di volontariato, alcune imprese, le scuole libere. Mentre la crisi dello Stato-providenza è ormai un segreto rivelato a gran voce, il medio e lungo termine appartiene alle solidarietà emergenti, unici soggetti attivi del processo di perfezionamento personale e sociale.

La *speranza dell'umanesimo* è oggi latente nella natura stessa del dinamismo etico, il cui effettivo sviluppo non può essere adulterato, proprio per l'indole naturale della sua dinamica. Lo stretto concatenamento tra i beni, le virtù e le norme continua ad essere l'unica via per ottenere personalità provate e organizzazioni efficienti. I beni apparenti non perfezionano realmente chi ne gode. (Anzi, il concetto stesso di *bene apparente* è un controsenso, come da secoli ha scoperto Platone). Gli autentici beni pratici – al contrario di quel che crede l'emotivismo – sono evidenti solo alle persone che hanno già acquisito una certa eccellenza etica attraverso l'esercizio delle virtù. La virtù, a sua volta, può fiorire unicamente in comunità che si attengono a norme culturali in accordo con la legge naturale. Così ha dichiarato MacIntyre, e le sue argomentazioni – che io sappia – non sono state rifiutate nel dibattito rivelatore tra comunitaristi e liberali.

Nella *repubblica procedurale* non c'è spazio per una *paideia* umanista. Da qui discende che il punto debole del neoliberalismo ideologico sia proprio l'educazione. Non solo le regole non educano, ma la loro corretta applicazione è possibile solo se è promossa da persone eticamente esercitate. Come osservò Wittgenstein, l'applicazione di regole non può essere, a sua volta, sottomessa ad altre regole, sotto pena di incorrere in un processo indefinito.

L'uso opportuno e corretto delle regole rimanda sempre alla persona prudente. Già Aristotele si accorse che, a differenza dell'arte, la prudenza non si può perfezionare con norme esterne al suo corretto esercizio.

È necessario riscattare l'*umano* dall'umanesimo razionalista. Se ne accorse ormai un secolo fa Dostoevskij. Se seguitiamo ancora a pensare all'umanesimo come qualcosa di reale e non solamente di retorico, dovremo accettare che l'umanesimo non è una teoria oggettiva, separata dalle comunità viventi, dalla loro religione e dalla loro storia. Come ha sostenuto MacIntyre, la concezione teleologica della natura umana si manifesta nella struttura narrativa della nostra esistenza. Non c'è un metodo universale e astratto per raggiungere la verità e approssimarsi alla vita riuscita. Quello che realmente esiste sono tradizioni di ricerca morale e scientifica, in dialogo con altre tradizioni rivali, delle quali pretendono di avere ragione mediante dibattiti, oppure in caso diverso, di assimilarle. Le genuine tradizioni ci conducono più a monte, e ci fanno intravedere la realtà di una tradizione che trascende i miti e le culture, perché ci narra tutto quello di cui abbiamo bisogno di sapere riguardo all'origine e al fine dell'uomo. Questo autentico umanesimo non è una dottrina: è una storia. Non è neppure un *mèta*-resoconto, come vogliono i postmoderni, ma la vera narrazione della nostra salvezza, come ha indicato René Girard.

Il cristianesimo non è solo un umanesimo, poiché non c'è umanesimo reale all'infuori del cristianesimo. L'esatto concetto di *umanesimo* è, per la sua genesi storica, radicalmente cristiano. Il che non esclude, ma implica, che, a partire dalla religione cristiana, si siano scoperti ed integrati i semi di umanesimo latenti nella tradizione filosofica occidentale ed in molte altre narrative di differenti culture. Solo se ci situiamo più in qua della cultura, in una natura che è *teleologicamente cristiana*, potremo accogliere il *multiculturalismo* come un'integrazione possibile di identità e di differenza. Ogni persona umana – *capax Dei, capax universi* – è chiamata ad essere più di quello che effettivamente è. Per questo il paradosso dell'umanesimo, che comprende e accoglie tutti i suoi paradossi parziali, rimane quello che esprime la massima di Pascal: "L'uomo supera infinitamente l'uomo".

## DISCUSSIONE SULLA RELAZIONE DI A. LLANO

ALEJANDRO LLANO

Me parece una cuestión de palabras. Yo en esto me atengo a lo que dice el profesor Robert Spaemann: persona es cualquier individuo de la especie “Homo Sapiens Sapiens”. Si un embrión es un individuo de la especie “Homo Sapiens Sapiens”, me parece oportuno llamarle persona. Eso es vida humana individuada, incluso si se diera la situación de la posible fusión de embriones, de lo que llaman sectariamente pre-embriones. Eso es vida humana individuada y eso es necesario que se trate con el máximo respeto porque pertenece al ser de la persona. El comienzo de la vida humana debe ser protegido en cualquier eventualidad. Ese punto para mí que no es problema. El personalismo se dice en muchas maneras. Yo no soy especialmente simpático con el personalismo. Ahora bien hay un personalismo serio que creo que encuentra en el propio santo Tomás. Es la visión humanista del mundo. En las aportaciones de tipo fenomenológico – en las cuales se inserta Karol Wojtyła – según las mejores de sus versiones encuentro cosas sumamente serias. Me parece que es otro tipo de lenguaje, otra hermenéutica que está básicamente en conexión con la filosofía tradicional – digamos – desarrollada según el modo de expresión y de vida actual. Respecto a la conciencia de la identidad... primero, yo creo que hay conciencia de la identidad antes de los siete años, pero me estoy refiriendo únicamente a eso, a la conciencia – a lo largo del desarrollo psicológico – cada vez más madura de la propia identidad. Pero eso no significa que no se tenga identidad, naturalmente, sino conciencia de identidad; conciencia social de identidad – por así decirlo – del papel social o sociológico que uno desempeña. No creo – en modo alguno – que la persona sea constituida por la sociedad, como dirían Berger y Luckmann.

QUINTÍN TURIEL GARCÍA

En el tema del embrión pienso que hay un problema serio de lenguaje. El vocabulario empleado frecuentemente, si no siempre es “vida humana”, “ser humano”, etc., no “persona humana”. Es claro que las expresiones empleadas son al menos ambiguas y pueden ser o son causa de confusión. No es lo mismo decir “vida humana” o “ser humano” que “persona humana”. Son las que emplean o suelen emplear médicos, biólogos, etc. De hecho ellos mismos reconocen no saber nada del alma ni del momento de su presencia en el embrión; si ello es así no hablan o no podrán hablar de “persona humana”, para lo cual se requiere la presencia del alma humana. Matizando, pienso, sin embargo, que los científicos no pueden decir nada acerca de cuándo está presente el alma humana, pero sí podrían llegar a saber cuándo aún no está presente, y eso no es poco. ¿Podría entonces pensarse que los documentos recientes de la Iglesia tampoco lo hacen porque no quiere comprometerse con una enseñanza (la presencia del alma humana desde el principio mismo de la concepción), de la que no tiene certeza? En la Encíclica *Evangelium vitae* se citan estas palabras de Tertuliano: “Es un homicidio anticipado impedir el nacimiento; poco importa que se suprima el alma nacida o que se la haga desaparecer en el nacimiento. Es ya un hombre aquel que lo será” (n. 61). Idea frecuente en los Padres de la Iglesia, comentando *Ex. 21, 22*; Tomás de Aquino, seguidor, como se sabe, de Aristóteles en lo que toca al momento de la presencia del alma humana en el embrión, dice que antes de esa presencia, el aborto no es homicidio o crimen, pero sí pecado grave (ver *In Sent. d. 31*, texto de Pedro Lombardo p. 118a y texto de santo Tomás en *Expositio textus* p. 127b, *Opera omnia*, Vives, vol. 11). A Tomás de Aquino, como creyente y teólogo, el aborto le interesa, y creo que muy acertadamente, más como pecado, más como ofensa grave contra Dios, que como homicidio o crimen. Se dice que hoy día el pecado no interesa a la gente; naturalmente, si no se habla de él, interesará cada vez menos. En el anterior Código de Derecho Canónico el aborto estaba más penalizado que en el actual. Siendo ello así, ¿es lógico pedir ahora a los gobiernos que lo penalicen? En verdad que a mí no me resulta fácil entenderlo.

ALEJANDRO LLANO

Para mí no hay ninguna confusión tanto más cuanto que es una fórmula definida: *anima forma corporis*. De manera que se entiende que

está configurado ya el ser humano desde el comienzo, no veo ningún inconveniente para decir que hay alma humana. Me parece perfectamente congruente y me resultaría difícil explicarlo de otra manera. Ahora bien, hay pensadores cristianos, como por ejemplo Peter Geach, persona que merece todas las garantías, que no aprobaría esa postura. Y sin embargo está absolutamente en contra del aborto, como santo Tomás. Es decir, no es imprescindible mantener que hay persona humana desde el primer momento, para estar frontalmente en contra del aborto. Ahora bien, precisamente desde la perspectiva de la biología hoy día se puede reforzar mucho más esa postura, porque los argumentos en favor de la constitución de la persona humana desde el primer momento de su concepción son actualmente contundentes desde un punto de vista biológico.

MARCELO SÁNCHEZ SORONDO

Yo hablaré en español. Breve. El problema ha sido apenas tocado con la cuestión de la globalización. En esta visión suya que es difícil definir porque no es contrato, liberalismo, neoliberalismo, tampoco es comunitarismo. Ante el problema de la globalización, fenómeno que se impone sin una clara orientación, ¿cuál sería el camino para ordenar la globalización? Es necesario evitar que los ricos sean cada vez menos y más ricos y los pobres cada vez más y más pobres. En Europa se habla mucho de la gobernabilidad. Pero es tan difícil que el que detiene el poder lo participe...

ALEJANDRO LLANO

Sí, efectivamente mi postura no es ni neoliberal ni claramente comunitarista, aunque mis simpatías van más hacia una aproximación comunitarista; es lo que llamo "humanismo cívico", cuyos perfiles se aprecian precisamente, aunque no tan claramente como yo quisiera, en la cuestión de la globalización. Personalmente soy muy crítico con las posturas que están a favor de la globalización, porque considero que en cierta manera son contradictorias. Ya que el problema clave no es la libertad de comercio, sino precisamente la ausencia de la libertad de comercio. Todos los productos provenientes del llamado Tercer Mundo están cargados con unos impuestos brutales para proteger las agriculturas y la extracción de

materias primas de los países ricos. Toda posibilidad de promoción, de autopromoción de los países pobres está truncada por la actitud de los países desarrollados. A la vista de los resultados habidos, por ejemplo, en la última asamblea de la FAO, el número de pobres, el número de hambrientos sigue estable en 800 millones de personas. Y la ayuda de los países ricos es muy pequeña, especialmente de los países más ricos. Digamos que es inversamente proporcional a la riqueza de los países. En esto el primero que advirtió la causa fue Aristóteles, quien se preguntaba: “¿Por qué los ricos son menos generosos que los pobres?”. Y muy agudamente contestó: “Por eso son ricos”. No es que sean menos generosos, porque son ricos, sino que son ricos porque son menos generosos. ¿Por qué – con todo mi amor y mi simpatía – por qué los Estados Unidos de América son – digamos – dentro de su riqueza, el país de ese nivel que menos ayuda? Bueno, a lo mejor son tan ricos por eso, con perdón del profesor Cessario. Pero, es un hecho. Es un hecho que Estados Unidos otorga una ayuda exterior muy por debajo de la Unión Europea, estando muy por encima económicamente. No sólo eso sino que dentro de Estados Unidos hay índices de bienestar social muy bajos. Por ejemplo, en mortalidad infantil es el penúltimo de toda América. El primero es México pero el segundo es Estados Unidos. El nacionalismo, el elitismo, la mentalidad de países de élite que se está imponiendo en la Unión Europea, lamentablemente, con la contribución española, ese fenómeno es completamente contraproducente. La única vía de superación de la agudeza del problema de la globalización sería una ayuda muchísimo más generosa de los países desarrollados a los países así llamados ‘menos desarrollados’. Entre todas cosas, se evitaría en buena parte la emigración y el problema tan agudo del multiculturalismo. Ahora se está planteando la Unión Europea castigar a los países que permiten inmigración ilegal con menos ayudas, cuando en una visión mínimamente humanista lo que habría que decir: “esos países son los que más deben ser ayudados”.

ANGELO CAMPODONICO

La mia domanda riguarda il tema del multiculturalismo. Sono fondamentalmente d'accordo con la sua impostazione per quanto riguarda il problema dell'educazione. Mi sembrerebbe che ciò che si richiede oggi è uno Stato più forte nel difendere i diritti di tutti e nel contempo meno pervasivo (che non pretenda cioè di occupare tutti gli spazi della vita



sociale). Probabilmente i due aspetti sono fra di loro connessi: quando viene meno il primo aspetto, il secondo prende il sopravvento. In questo modo si può rispondere all'obiezione che oggi viene spesso rivolta alla libertà d'educazione in nome del rischio che questa venga usata malevolmente ad esempio dall'integralismo musulmano. Vorrei chiedere al Prof. Llano se è d'accordo con questa impostazione.

ALEJANDRO LLANO

Yo diría que la debilidad del Estado es paralela o consecuencia de su postura perversiva o invasiva. Es muy curioso que el Estado ha intervenido de manera creciente en ámbitos de la vida privada de las personas y, sin embargo, ha desatendido el orden público que es su primera competencia. El negocio más boyante en España es el de las compañías privadas de seguridad. El Estado ha ido a tantos aspectos que no le compete directamente que ha tenido que desatender lo que constituye su competencia básica, que es la defensa de los derechos humanos, y el aseguramiento de un nivel básico de bienestar, de la calidad de la asistencia pública. Yo soy partidario del Estado del Bienestar también y de la enseñanza pública, pero no a costa necesariamente de la iniciativa privada. A mí no me parece, por otro lado, tan problemático el tema de la integración, por ejemplo, de los musulmanes en las escuelas. En España había un gran escándalo por una niña en un colegio, porque llevaba el chador. Bueno, si se ve cómo iban vestidos las otras niñas o los otros niños me parece que era ella la que iba vestida más correctamente. A mí me plantea problemas muchos más graves cosas que suceden en las universidades y que nadie se atreve a prohibir. Una universidad hoy día es un lugar donde se puede hacer prácticamente de todo, incluso crímenes, venta de drogas, nudismo, etcétera. Pero eso parece que no es el problema. El problema es que esa pobre chica iba con el pañuelo. Al final, la dejaron ir y no pasó nada. Yo creo que la libertad religiosa, consagrada en nuestras constituciones, tiene que dar lugar a ese tipo de manifestaciones y que se enseñe el islamismo o la religión judía o la que sea, si hay número suficiente de alumnos.

LLUÍS CLAVELL

Solo una richiesta di chiarimento. Vedo che a pagina 4 si parla dei gruppi sociali primari – e sono contentissimo di questo – come un modo di muo-

vere l'energia della libertà dell'uomo sociale, questo umanesimo civico: le famiglie, le parrocchie, le iniziative di volontariato, alcune imprese, le scuole libere. Secondo me non c'è un'altra strada. Quindi, concordo pienamente. Ma trovo un po' di difficoltà nell'assimilare questo alle "small communities" di MacIntyre. Non so fino a che punto lei stia trasformando MacIntyre in una posizione personale, ma le "small communities" di MacIntyre almeno a me hanno lasciato come il sapore di chi si rinchioda in una comunità, ma che, alla fine, non è una comunità lievito, ma una comunità che in qualche modo si autodifende, che è un po' chiusa. Non ho letto l'ultimo libro di MacIntyre ma volevo esprimere questo mio dubbio di fronte alla sua posizione, che condivido in pieno; invece in quella di MacIntyre mi sono sempre trovato come ristretto, come se non fosse sufficientemente considerata la persona relazionale nel senso in cui si è parlato prima. Può rispondere in spagnolo, naturalmente.

#### ALEJANDRO LLANO

Esta postura no la he aprendido de MacIntyre sino de la Doctrina Social de la Iglesia. Tampoco, de los tradicionalistas navarros y de los carlistas, aunque mantenían cosas parecidas a estas, y por cierto en los artículos que escribía Karl Marx sobre las guerras carlistas españolas, él estaba a favor de los carlistas, no a favor de los liberales. Pero, en fin, yo nunca he sido carlista. En la Doctrina Social de la Iglesia siempre se habla de este tipo de comunidades y, últimamente, con una expresión más elaborada, de la *subjetividad de la sociedad*, la *subjetividad social*, que me parece muy interesante. Hay algunas versiones de la Doctrina Social de la Iglesia, como la de la *Quadragesimo Anno* que parece inclinarse por el corporativismo – era una influencia de la época – que no me satisface. O sea, yo pienso que estas comunidades son prepolíticas y en su momento yo estaba en contra de la llamada democracia orgánica propia del régimen de Franco, porque me parecía conceptualmente inadecuado que hubiera un parlamento en el cual estuvieran presentes los rectores, los obispos, los alcaldes, porque entonces nadie representaba el bien común. O sea, yo soy partidario del parlamentarismo. Referente a MacIntyre, tengo la misma impresión. Yo creo que subraya aspectos relativos a la educación y relativos al pluralismo muy importantes. Por ejemplo, respecto a las universidades, al final de "Three Rival Versions", él mantiene algo que me parece fundamental y es que incluso las universidades públicas deben tener un perfil diferente unas de

otras. Y que el ideal de la homogeneidad es un ideal vano, imposible de lograr, pero que en el intento de lograrlo se reduce la calidad de la enseñanza y los valores culturales. En ese sentido Michael Sandel también ha señalado, como muchos otros, que el ideal de la neutralidad pública es un ideal ilusorio. No hay tal neutralidad.

#### HORST SEIDL

Mi sia permessa una breve annotazione circa la famosa espressione aristotelica che l'uomo è "un animale sociale". Nonostante che essa spesso venga interpretata come definizione dell'uomo, il testo in *Politica* I la connette con la piena definizione esposta lì secondo cui l'uomo è "un animale razionale". La caratteristica dell'uomo di essere "sociale" egli la condivide con gli animali (per es. pecora, api). Quindi essa appartiene al genere della definizione dell'uomo quale essere animale.

Tuttavia, il testo aristotelico continua aggiungendo la differenza specifica dell'uomo di essere razionale e la spiega così che gli uomini si associano per entrare in dialogo (con il logos, la ragione). Qui si rivela dunque che l'uomo ha qualcosa in comune con gli animali soltanto per analogia, salva l'essenziale differenza tra ambedue.

#### ALEJANDRO LLANO

Estoy completamente de acuerdo con las precisiones y en el contexto de mi *paper* se ve que realmente al decir un animal social estaba pensando en el lenguaje, en la capacidad dialógica. Y en cuanto al decir que la ética es una ciencia política, bueno, efectivamente he notado también esas precisiones que hace el profesor Seidl. Me parece que la ética no tradicional, sino precisamente la ética moderna, ha sido una ética fundamentalmente individualista. Y la moral que yo, por lo menos, he recibido como enseñanza tanto en la escuela, en el colegio, como en la universidad, era fundamentalmente una moral personal, por así decirlo, o individual; lo que yo tenía que hacer en el ámbito público nadie me dijo nunca, ni en los once años de colegio ni en los cinco años de la universidad, en que estudié filosofía, nadie me dijo que había una cosa así como la responsabilidad social. Me interesa subrayar que la ética tiene una dimensión social y que en cierto sentido está integrada en la

política; al mismo tiempo que la política está fundada en la ética. En último término, la felicidad se logra en la polis, por la práctica de la virtud. El inicio de la felicidad perfecta es más bien la contemplación de la verdad, pero, digamos que en este mundo la ética tiene una inevitable dimensión política.

ABELARDO LOBATO

Antes de concluir la sesión quisiera decir una palabra, como una glosa a cuanto Tomás dice en el prólogo a la política de Aristóteles. Tomás decidió ser comentador de Aristóteles con el fin de realizar lo que intentaba también su Maestro Alberto: *Facere Aristotelem intelligibilem latinis*. En los prólogos a las obras que ha comentado abre horizontes insospechados no solo sobre la obra concreta sino sobre la materia que trata. Así es justamente célebre el prólogo a la *Ethica a Nicómaco*, en el cual aborda el tema del *ordo* y hace las profundas distinciones entre el *ordo totius in finem* y el *ordo partium in toto*; y también entre el *ordo* que la razón humana descubre, y el *ordo* que es capaz de producir. Y de esa misma calidad y altura es el prólogo a los libros de la *Politica*, en el cual hace unas reflexiones pertinentes entre el arte y la naturaleza, dado que en la mente de Aristóteles, *ars imitatur naturam in quantum potest*, y para Tomás, la naturaleza tiene su origen en el arte del divino Artífice. La afirmación digna de ser tenida en cuenta, en este contexto, es que la política es un arte, y no un arte cualquiera sino el arte más importante entre todos, por ser el arte de gobernar la *polis*. Aristóteles parte de la noción política del hombre. De un modo análogo a la definición del hombre, como ser racional, desde el punto de vista de la ciudad, el hombre es un *animal político*. La condición social le viene al hombre por algo anterior que le da la naturaleza. El hombre es el más social entre todos los animales. Por naturaleza es un ser familiar, que necesita una vivienda, que es siempre como el vestido de la familia. Varias viviendas hacen una aldea y cuando esta crece surge la *polis*, en la cual el hombre encuentra cuanto necesita para el desarrollo de los componentes de la familia.

Por tanto la *polis* implica un proceso que ha comenzado en la familia. Para Tomás el hombre real no es el individuo aislado al estilo de un Robinson Crusoe, sino que el miembro de una familia, un ser que no se basta a sí mismo y necesita siempre de los demás, un ser cuya naturaleza es abierta y es capaz de comunicar para dar y recibir. Este concepto del

ser humano, como el más social de los animales, se pone de relieve tanto por las carencias cuanto por la abundancia. Las necesidades le hacen buscar remedio en la comunidad de la ciudad, la capacidad de comunión se advierte en el lenguaje, como medio de encuentro y relación con los demás. El ser humano que nace desnudo, descalzo y desarmado cuenta con la razón y las manos para cooperar en la forja de la comunidad. Tomás de Aquino va mas allá de estas bases para develar la condición política del hombre, expuesta en síntesis en el c. 1 del libro *De Regno*. El hombre no solo es un miembro de la comunidad formada por la totalidad de individuos, es además un ser personal. La condición de persona le da una dignidad que no tiene par en los seres del mundo. Por ello es un sujeto, que realiza actos, y tiene capacidad de relaciones no solo sociales sino interpersonales. La condición personal del ser humano, de la cual se derivan los actos humanos, los derechos y la dignidad, es la clave para la inserción del hombre en la comunidad humana. En este campo Tomás va mucho más allá que Aristóteles, que admitía hombres por naturaleza esclavos, y por naturaleza libres. El prólogo de Tomás abre el horizonte al ejercicio de la política como arte supremo que tiene como base la dignidad de las personas, que integran la sociedad. Con este buen sabor que deja el concepto de persona, como *dignissimum in tota natura* podemos concluir esta discusión de la relación del Prof. Llano.

# CRISTO COME BENE DELL'UOMO

INOS BIFFI

## *Un'avvertenza*

Le seguenti considerazioni sono condotte secondo il metodo che è proprio della teologia, e quindi che suppone la Rivelazione, subito tuttavia aggiungendo che la Rivelazione manifesta non dei disegni “separati”, ma un disegno unitario, dove, a partire dal “Principio”, filosofia e teologia si unificano fino a coincidere nella realtà della verità.

Dal profilo della stessa “realtà” e “verità” Cristo è il Bene naturale e soprannaturale, filosofico e teologico. Diciamo più chiaramente: la Grazia, che è Cristo, è il Bene per tutto l'uomo concreto: quello perseguito dall'antropologia di Aristotele e quello perseguito dall'antropologia che emerge dalla teologia, nella quale, alla fine, l'antropologia filosofica non può non trovarsi inclusa.

Fatta questa precisazione di metodo, veniamo al tema proposto.

Anzitutto per rilevare l'ampiezza, se pur non la genericità, del tema – *Cristo come bene dell'uomo in san Tommaso d'Aquino* –, per cui occorre che venga delimitato, anche se, qui, si tratterà di una delimitazione o determinazione di prospettiva, più che non di una considerazione di aspetti particolari della cristologia di Tommaso.

Le prospettive generali di considerazione qui proposte saranno tre.

## I. GESÙ CRISTO E IL BENE TRASCENDENTALE O FILOSOFICO

1. Una prima prospettiva – che ribalta sul versante del *bonum* quanto già lo scorso anno era trattato sul versante del *verum*<sup>1</sup> – riguarda la questione – già accennata *nell'avvertenza* – del rapporto:

<sup>1</sup> Cfr. I. Biffi, “Io sono la Verità”, in *Doctor Communis* II n. s., 2002, pp. 314-316.

– tra il *bonum* trascendentalmente inteso, rigorosamente accessibile, e di fatto acceduto, anche alla riflessione filosofica, o il *bonum*, allo stesso modo filosofico, relativo all'uomo, da un lato;

– e, dall'altro, il *bonum* concretamente e assolutamente disposto – almeno come *bonum* per l'uomo – e che consiste esattamente in Gesù Cristo, e che in lui unicamente è attingibile e perseguibile.

Con la conseguente domanda:

– non sulla validità “teoretica” della riflessione filosofica sul *bonum*, e sul *bonum* per l'uomo a prescindere dal *Bonum* che è Gesù Cristo,

– ma sulla concretezza o possibilità reale “compiuta” di questo *bonum* filosofico.

A meno di affermare che Gesù Cristo è, per l'uomo, un *bonum* “aggiunto”, e non inizialmente costitutivo. Ma è legittima questa affermazione?

Si dirà: legittima per la filosofia, e non per la teologia.

Ma, se ci si pone sul piano “veritativo”, in quale senso preciso tiene la doverosa distinzione?

2. O non si deve invece riconoscere che, di fatto, senza il bene della Grazia, che radicalmente è lo stesso Gesù Cristo, – non dico senza l'esplicita conoscenza del bene della Grazia, che è Cristo, non è possibile all'uomo un'esperienza “compiuta” di bene? E, più esplicitamente: non è possibile – di fatto e in assoluto – all'uomo il raggiungimento del bene, del fine, della beatitudine? Anzi, il costituirsi della bontà, termine del desiderio e della soddisfazione di beatitudine dell'uomo?

E – importa avvertirlo – di ogni uomo, ripeto: di fatto e in assoluto.

3. Potrà sorprendere che si siano uniti i due termini:

– di fatto,

– e in assoluto.

La congiunzione sta a indicare l'assolutezza del fatto, che insieme preserva:

– come fatto: la prerogativa della gratuità o dell'iniziativa divina inaccessibile alla pura conoscenza filosofica;

– come assoluto: la concreta necessità del fatto,

per cui si deve concludere: a nessun uomo è accessibile la beatitudine, fuori dal Bene che è Gesù Cristo, dal momento che, rigorosamente e identicamente per tutti, Gesù Cristo è posto come necessario.

4. Vale subito la pena di riconoscere l'improponibilità di separare il piano della Creazione dal piano della Redenzione, e di assegnare la necessità di Cristo al secondo versante, quello dell'Incarnazione redentiva.

a) Tale distinzione non è accettabile dal punto di vista della Rivelazione che, pone Gesù Cristo, non nel puro momento redentivo, ma in quello costitutivo, là dove è detto che:

– “Uno solo è il Signore Gesù Cristo, in virtù del quale esistono tutte le cose e noi esistiamo grazie a lui” (1 Cor 8, 6),

– “È lui – cioè: ‘Cristo Gesù’, ‘il Signore nostro Gesù Cristo’” (Col 1, 3-4), “il Figlio diletto, per mezzo del quale abbiamo ricevuto la redenzione, la remissione dei peccati” (Col 1, 14) – “immagine del Dio invisibile, primogenito dell'intera creazione; poiché in lui furono create tutte le cose [...e] per mezzo di lui e in vista di lui” (Col 1, 15-16);

– che “è prima di tutte le cose, e tutte in lui hanno consistenza”,

– che “è il capo del Corpo cioè della Chiesa”,

– “principio, il Primogenito di coloro che risuscitano dai morti, perché sia in tutto il primeggiante” (Col 1, 17-18).

b) È come dire che il Signore non sopraggiunge, ma si pone insieme radicalmente prima, ed è, per altro, da subito “inclinato” sull'uomo.

Per cui, da subito:

– non è pensato come solitario e concluso in sé,

– ma concepito aperto sull'uomo,

– ossia non come unigenito nella sua umanità, ma come Primogenito, in solidarietà.

c) La Rivelazione o, primariamente, l'esistenza di Cristo, manifesta il destino e trasmette i tratti secondo i quali Dio si è fatta l'idea dell'uomo, e quindi annunzia che cosa – dalla sua potenza e possibilità infinita, smisuratamente colma di idee ed esuberante di immagini sull'uomo – ha deciso per l'uomo, o meglio che cosa o chi è deciso come uomo; come, di fatto, la Trinità lo ha raffigurato e visto, e quindi come lo ha amato.

Ebbene: l'uomo da Dio – l'unico escogitato e scelto – è l'uomo:

– dotato della stessa “forma” di Gesù Cristo,

– improntato su di lui,

– segnato del suo sigillo.

d) E quindi, più profondamente:

– la ragione dell'uomo che esiste e deve esistere in conformità con Gesù Cristo – e che è riconosciuto soltanto in tale e a motivo di tale conformità



– è la predestinazione, originaria e prima, dell'essere e dell'esistenza umana che riguarda il Figlio:

- questa è l'umanità primariamente e assolutamente scelta,
- senza che nessuna valga al di fuori di essa o sia, rispetto ad essa, autonoma o parallela od opzionale.

L'umanità di Gesù nella sua condizione gloriosa è ciò che viene ed è voluto per primo, o che "primeggia" in assoluto.

Ogni umanità procede e dipende.

In relazione a san Tommaso, la domanda è se il "Primogenitus", "genitus ut principium creaturae" (*Super Epistolam Ad Colossenses Lectura*, n. 36), "causa effectiva" e "causa exemplaris" (n. 42), sia, come in Paolo, il Signore, o sia il Verbo, e credo si debba rispondere che per Tommaso è il Verbo, come anche appare nella grande divisione delle Sentenze, con la presentazione della "creaturarum productio", quale opera specialmente appropriata al Figlio e connessa alla sua proprietà di Immagine di Dio<sup>2</sup> (*Prologus*).

5. A questo punto possiamo vedere:

a) da un lato, la precarietà dell'affermazione che l'Incarnazione è in pura funzione della redenzione e non riguardi la stessa creazione. La persuasione paolina sul posto non del Verbo, ma del Signore, appare diversa. Del resto affermare questo è mettere in pratica il principio ineccepibile enunciato da Tommaso quando si chiede: "Utrum, si homo non peccasset, nihilominus Deus incarnatus fuisset" (*STh.*, 3, 1, 4):

*Ea enim quae ex sola Dei voluntate proveniunt, supra omne debitum creaturae, nobis innotescere non possunt nisi quatenus in sacra Scriptura traduntur, per quam divina voluntas innotescit:*

ora le Lettere paoline ai Corinti (1 *Cor* 8, 6) e ai Colossesi (il Figlio diletto [...] immagine del Dio invisibile, primogenito dell'intera creazione; poiché in lui furono create tutte le cose [...]e] per mezzo di lui e in vista di lui", *Col* 1, 15-16) presentano il Signore Gesù Cristo, il Redentore risorto, in posizione più radicale e iniziale rispetto alla Redenzione.

b) Ma questo traspare dalle stesse considerazioni di Tommaso sia sulla *convenientia* dell'Incarnazione (*STh.*, 3, 1, 1), sia sulla compredestinazione di Cristo e degli uomini e sulla sua grazia capitale, e sia sul signi-

<sup>2</sup> Cfr. I. Biffi, *I misteri di Cristo*, tomo uno, Jaca Book, Milano, 1994, p. 67.

ficato dei misteri di Cristo, dove l'ampiezza dello spettro oltrepassa il significato redentivo per raggiungere quello che si potrebbe chiamare "costitutivo".

c) Senza dire che è a rigore inaccettabile e illogica la stessa domanda: *Utrum si homo non peccasset...*, dove, paradossalmente, facendo dipendere la scelta divina dal comportamento umano, ci si chiede che cosa avrebbe fatto Dio, se l'uomo non avesse peccato, quando, in ogni caso a essere assoluta e indipendentemente costitutiva è la volontà di Dio. Siamo cioè, nella stranezza non di un futuribile dell'uomo, ma di un futuribile di Dio.

6. La relazione tra la predestinazione di Cristo e quella degli uomini in lui "impredestinati" – come si esprime felicemente Giacomo Biffi – viene colta e illustrata con particolare lucidità da Tommaso d'Aquino, anche se la sua impostazione sulla centralità o, meglio originarietà di Cristo vi si trova – mi pare – insufficientemente rilevata.

Interessano due articoli della questione XXIV della III Pars sulla predestinazione di Cristo:

1) il primo sulla predestinazione di Cristo come modello della nostra predestinazione (a. 3);

2) il secondo sulla predestinazione di Cristo come causa della nostra predestinazione (a. 4).

1) La predestinazione di Cristo – si chiede Tommaso (a. 3) – è modello – *exemplar* – della nostra predestinazione? E risponde:

a) Dal profilo dell'atto predestinante la predestinazione di Cristo e la nostra predestinazione avvengono insieme: "Allo stesso modo e con un medesimo atto eterno avviene che Dio ha predestinato noi e Cristo".<sup>3</sup> L'espressione è molto forte: gli uomini sono contenuti nello stesso atto di predestinazione che ha come oggetto Cristo: essi si ritrovano nell'identica intenzione con la quale Dio ha voluto Gesù Cristo, in una congiunzione dall'inizio, inscindibile da lui; lo stesso pensiero e lo stesso amore eterni li ha voluti e desiderati.

b) È invece modello, la predestinazione di Cristo, della nostra predestinazione se di tale predestinazione si considera il termine o l'oggetto, e l'effetto.

– Nella sua natura umana Cristo è predestinato a essere figlio "naturale" di Dio; tale natura si trova a essere la natura dell'eterno e divin Figlio di

<sup>3</sup> "Uno [...] et eodem actu aeterno, praedestinavit Deus nos et Christum" (a. 3, c.).

Dio; quanto a noi, “siamo predestinati a una filiazione adottiva, la quale va intesa come un’aliquale similitudine partecipata della filiazione naturale. Per cui in Romani 8, 29 si afferma: ‘Quelli che Dio da sempre ha conosciuto li ha anche predestinati a essere conformi all’immagine del Figlio suo’”.<sup>4</sup>

Noi siamo, cioè, stati eletti a condividere la condizione divina filiale che Cristo possiede in pienezza.

– Per un secondo aspetto la predestinazione di Gesù è modello della nostra predestinazione, ed è quello della grazia o gratuità.

L’umanità di Cristo diviene l’umanità del Figlio di Dio per pura e assoluta grazia della quale diviene la più manifesta; noi – secondo le parole di Giovanni 1, 16 – riceviamo da questa pienezza di grazia che originariamente e in ogni esuberanza risiede nell’umanità di Gesù.

Come siamo figli perché Gesù Cristo è esemplarmente Figlio, così siamo in grazia perché risiediamo nell’abbondanza della grazia di cui è colma l’umanità di Cristo.

c) Noi siamo, così,

– il riflesso reale della predestinazione di Cristo, dal quale – si potrebbe dire – siamo obiettivamente anticipati;

– e dal quale la nostra predestinazione riceve la sua consistenza.

Tommaso ha assunto la posizione di Agostino, citata nel *sed contra*: “Lo stesso Salvatore, lo stesso mediatore di Dio e degli uomini, lo stesso Cristo Gesù è il lume fulgente della nostra predestinazione”. E Tommaso commenta: “È chiamato luce fulgente della predestinazione e della grazia in quanto, mediante la sua predestinazione e la sua grazia, emerge e viene manifestata la nostra predestinazione”.<sup>5</sup>

2) Ma la predestinazione di Cristo non funge solo da modello: essa è la causa della nostra predestinazione (art. 4).

Anche al riguardo Tommaso distingue tra l’atto della predestinazione e il suo esito o la sua risultanza.

<sup>4</sup> “Ipse [...] praedestinatus est ad hoc quod esset Dei Filius naturalis; nos autem praedestinamur ad filiationem adoptivam, quae est quaedam participata similitudo filiationis naturalis. Unde dicitur Rom 8 [20]; *Quos praescivit, hos et praedestinavit conformes fieri imagini Filii eius*” (*ibid.*).

<sup>5</sup> “Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro de *Praedest. Sanct* [cap. 15, PL 44, 981]; *Est praeclarissimum lumen praedestinationis et gratiae ipse Salvator, ipse mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus. Dicitur autem lumen praedestinationis et gratiae in quantum per eius praedestinationem et gratiam manifestatur nostra praedestinatio*”.

a) Riguardo all'atto, l'Angelico ripete quello che ha già affermato: "con un unico e identico atto Dio ha predestinato Cristo e noi";<sup>6</sup>

b) Sotto il profilo invece della risultanza della predestinazione o anche, possiamo dire, del suo contenuto, "la predestinazione di Cristo è la causa della nostra predestinazione; Dio, infatti, nella sua predestinazione eterna ha preordinato la nostra salvezza come opera che venisse compiuta tramite Cristo; la predestinazione eterna comprende non solo quello che deve avvenire, ma anche la modalità e l'ordine dell'avvenimento nel tempo".<sup>7</sup> "Avendo Dio preordinato l'incarnazione di Cristo, ha per ciò stesso preordinato che Cristo fosse la causa della nostra salvezza".<sup>8</sup> Nel *sed contra* Tommaso aveva citato come *auctoritas* il testo di Paolo, *Ef* 1, 5: "Predestinandoci a essere suoi figli adottivi per opera di Gesù Cristo".

3) Cristo rappresenta, in conclusione:

a) sia l'immagine del predestinato, cioè del figlio: l'uomo è chiamato a imitare per condivisione il suo modo o la sua forma di essere figlio di Dio, ed è il livello al quale comprendere il suo essere Primogenito; la vita di Cristo traduce e offre i tratti o i termini della figliolanza;

b) sia l'autore della nostra predestinazione nel suo avvenire concreto, in quanto per la sua azione si diventa figli.

Non solo si è condestinati con Cristo nell'atto trinitario, che ci elegge e ci vuole insieme, ma su Cristo e per mezzo suo la predestinazione si avvera.

4) Occorrerà allora dire che nella sua apparizione:

a) ogni uomo si ritrova con Gesù Cristo, nell'abbraccio paterno che ha scelto insieme;

b) si ritrova prefissato nel modello della propria identità;

c) e, infine, si trova efficacemente garantito per la propria riuscita, alla quale intende lo stesso Cristo condestinato ed esemplare: a questa riuscita dall'eternità è lo stesso Signore che presiede.

A questo punto può apparire la radicalità secondo cui Gesù Cristo, secondo san Tommaso, è il bene dell'uomo, considerato nella sua esistenza o consistenza di fatto.

<sup>6</sup> Cfr. la nota 3.

<sup>7</sup> "Praedestinatio Christi est causa nostrae praedestinationis: sic enim Deus praedestinavit nostram salutem, ab aeterno predestinando, ut per Iesum Christum completeretur. Sub praedestinatione enim aeterna non solum cadit id quod est fiendum in tempore, sed etiam modus et ordo secundum quod est complendum ex tempore" (in c).

<sup>8</sup> "Quia praedestinavit incarnationem Christi, simul cum hoc praedestinavit ut esset causa nostrae salutis" (ad 3).

II. GESÙ CRISTO NEL MOVIMENTO DELLA *SUMMA THEOLOGIAE* OSSIA NELL'ORDO DISCIPLINAE O NEL DISEGNO STORICO SECONDO TOMMASO

1. Per avere la visione del *Bonum* che è Cristo secondo san Tommaso, importa particolarmente cogliere il luogo della sua collocazione del disegno teologico generale, o nell'*ordo disciplinae*, come il Dottore Angelico lo chiama, ossia nel piano della *Summa Theologiae*: piano, come si sa, ch'è stato oggetto di studio già intorno agli anni '50 e proprio in relazione alla posizione di Cristo nella sistematica teologica.<sup>9</sup>

Ora, in questo *ordo*, la collocazione di Cristo si trova tematicamente – dico tematicamente o strutturalmente, perché di Cristo già si parla in precedenza, per esempio, quando si tratta della legge nuova – nella *Tertia Pars* della *Summa Theologiae*.

Il noto testo di san Tommaso:

*Quia Salvator noster Dominus Iesus Christus, teste Angelo, populum suum salvum facies a peccatis eorum, viam veritatis in seipso demonstravit, per quam ad beatitudinem immortalis vitae resurgendo pervenire possimus, necesse est ut, ad consummationem totius theologici negotii [...] de ipso omnium Salvatore et de beneficiis eius humano generi praestitis nostra consideratio subsequatur.*

2. L'ampia e mirabile Cristologia di questa Somma entra nel grande movimento del *reditus*: Gesù Cristo appare come la condizione per la riuscita del disegno divino, in particolare del disegno che concerne l'uomo, e perciò come imprescindibile *Bonum* per l'uomo: *Bonum* assolutamente imprescindibile, cioè senza alternative, e realisticamente o di fatto, possibile.

Risalta, da questo punto di vista, la prospettiva immediatamente antropologica della Cristologia, della *Summa Theologiae*, nel suo collegarsi con l'esercizio della libertà dell'uomo destinato a questo ritorno, e con il potere, la *potestas*, che egli ha sui suoi atti.

3. In questa prospettiva Gesù Cristo si rivela come *Bonum* necessario, e quindi la condizione non alternabile, per il *reditus* certamente di ogni uomo, e quindi per l'efficace esercizio di ogni livello delle sue risorse, da questo profilo, naturali o di grazia, indistintamente.

<sup>9</sup> Cfr. I. Biffi, *Teologia, storia, contemplazione*, Jaca Book, Milano, 1995, pp. 223-312.

Ma non sembrano impertinenti anche alcune domande:

1) Non è che a questa fondamentale e assoluta collocazione di Cristo nel versante della storia del *reditus* consegua una trascuranza della posizione e funzione di lui, anzitutto, nel momento costitutivo e, per così dire, contemplativo dell'*exitus*, o solo in quello "operativo" antropologico?

Era la domanda che già sopra veniva sollevata, per induzione – erano le parole di Tommaso – della *traditio* della Scrittura, che parla della realtà tutta istituita "in" Cristo, "per mezzo" di Cristo e "in vista" di Cristo – si noti: di Cristo, il Risorto da morte, non del Verbo.

2) Questa collocazione è coerente con l'esigenza stessa della predestinazione di Cristo e dell'impredestinazione dell'uomo in lui, affermata da Tommaso? E anche della "capitalità" di Cristo, allo stesso modo affermata dall'Angelico? E, infine, con la sua asserzione della "totalità" del significato di Cristo?

3) In questo piano dell'Angelico risalta tutta l'entità, operativa e costitutiva, di Gesù Cristo come *Bonum* dell'uomo, e, più esaurientemente, come *Bonum* di tutta la realtà di fatto istituita da Dio ed esistente?

Non si direbbe che Cristo manca all'inizio, e "succede" poi, del resto secondo la prospettiva che lo interpreta redentivamente e quindi successivamente.

Ma si tratta di un "quindi" che non manca di infondatezza, poiché basterebbe porre – e ci sembra la prospettiva paolina – al principio, come ragione e modello concreto della realtà di fatto il "Redentore", e non il Verbo.

4) D'altra parte, non mancano di far riflettere alcuni termini del testo cristologico programmatico di Tommaso.

– Egli parla della considerazione relativa a Cristo come *consummatio totius theologici negotii*: si tratta di *consummatio* "cronologica" o di "compimento" "ontologico"?

– Inoltre, Cristo è presentato come colui il quale *viam veritatis nobis in seipso demonstravit*: l'epifania della Verità, ovviamente di tutta la Verità, e conseguentemente della Bontà, di tutta la bontà, che le è immanente e corrispondente.

### III. I MISTERI DI CRISTO: MANIFESTAZIONE DEL *BONUM* DI CRISTO PER L'UOMO

1. Ma per avvertire in tutta la sua consistenza e singolarità il *Bonum*, che Cristo è per l'uomo, all'analisi dell'*ipsum incarnationis mysterium, secundum quod Deus pro nostra salute factus est homo*, occorre comprendere questo stesso mistero – definito da Tommaso come l'opera divina tra tutte la più mirabile – *inter divina opera maxime rationem excedit: nihil enim mirabilis excogitari potest divinitus factum quam quod verus Deus, Dei Filius, fieret homo verus* (CG, IV, 27, n. 3635) – importa particolarmente seguire la fenomenologia cristologica dello stesso Tommaso.

Ossia la “storia” del mistero, o “[*ea*] *quae per ipsum Salvatorem nostrum, idest Deum incarnatum sunt acta et passa*”.

Tommaso ne tratta sistematicamente dalla questione 27a alla questione 59a della *Tertia Pars* della *Summa Theologiae* e quindi, in particolare, nei Commentari al Vangelo di Matteo e di Giovanni. L'Angelico non si limita all'analisi splendida delle strutture del mistero di Cristo, ma segue questo mistero con viva attenzione nel suo svolgimento o contingenze, e riesce così, attingendo copiosamente alla tradizione patristica e applicando largamente l'esegesi allegorica, a offrirci una teologia dei misteri di Cristo, dalla concezione all'esaltazione e al giudizio escatologico.

È una singolarità della teologia di Tommaso, anche se l'attenzione a questi misteri è abbastanza recente.

2. Non manca anzitutto una considerazione del mistero di Cristo intesa a metterne in luce le cause e le dimensioni, o, come già abbiamo accennato per la *Summa Theologiae*, le “convenienze”: e si vede allora come il mistero di Cristo tocchi e coinvolga l'uomo: cfr. *De rationibus fidei*, c. 5.

3. Ma, appunto, è specialmente nella teologia dei misteri concreti di Cristo, che Tommaso, illustrandone con penetrante e affettuosa lucidità le multiformi dimensioni o causalità – esemplare, meritoria, efficiente, e anche formale – rivela tutto il senso che essi hanno per l'uomo, e quindi tutta la portata di *Bonum* che Cristo rappresenta per l'uomo.

L'Angelico ci offre in questa teologia dei misteri le pagine sue più acute e più emozionante, dove l'intensità del sentimento è pari alla pacatezza contemplativa.

Si pensi alla considerazione da lui dedicata alla teologia della passione e della croce, come quella della incomparabile questione 46° della *Tertia Pars* della *Summa Theologiae*: dove si coglie e si impone tutto l'irraggiamento antropologico del mistero di Cristo.

4. O, soprattutto, al commento intenso e appassionato di Tommaso alle parole di Cristo, nel Vangelo di Giovanni: "Io sono la via, la verità e la vita" (Gv 14, 6), che qui riportiamo:

"Cum dicit *Dicit eis Iesus: Ego sum via, veritas et vita*, ponitur quaesitorum manifestatio. Duo autem Dominus manifestanda proposuerat eis. Primo quidem viam et terminum eius; secundo quod utrumque scirent.

Primo ergo manifestat primum; secundo secundum, ibi: *Si cognovissetis me, et Patrem meum utique cognovissetis*.

Circa primum duo facit. Primo manifestat quid sit via; secundo quid sit terminus, ibi: *Nemo venit ad Patrem nisi per me*.

Via autem, ut dictum est, est ipse Christus: et ideo dicit Ego sum via etc. Quod quidem satis habet rationem: nam per ipsum accessum habemus ad Patrem, ut dicitur Rom. v, 2. Competit etiam proposito quo intendit declarare dubitationem discipuli dubitantis.

Sed quia ista via non est distans a termino, sed coniuncta, addit *Veritas et vita*; et sic ipse simul est via, et terminus. Via quidem secundum humanitatem, terminus secundum divinitatem. Sic ergo secundum quod homo, dicit *Ego sum via* secundum quod Deus, addit *Veritas et vita*. Per quae duo terminus huius viae convenienter designatur.

Nam terminus huius viae finis est desiderii humani, homo autem duo praecipue desiderat: primo quidem veritatis cognitionem, quae est sibi propria; secundo sui esse continuationem, quod est commune omnibus rebus. Christus autem est via perveniendi ad veritatis cognitionem, cum tamen ipse sit veritas; Ps. LXXXV, 11: *Deduc me, Domine, in veritate, et ingrediar in via tua*.

Christus etiam est via perveniendi ad vitam cum tamen ipse sit vita; Ps. xv, 11: *Notas fecisti vias vitae*. Et ideo huius viae terminum per veritatem et vitam designavit: quae duo supra de Christo dicta sunt. Primo quidem quod ipse sit vita: unde *in ipso vita erat*, deinde quod sit veritas, quia *erat lux hominum*; lux autem veritas est.

Sed notandum, quod haec duo proprie et per se Christo conveniunt.

Veritas enim convenit ei per se quia ipse est Verbum. Nihil enim aliud est veritas quam adaequatio rei ad intellectum, quod fit quando intellectus concipit rem prout est. Veritas ergo intellectus nostri pertinet ad verbum nostrum, quod est conceptio eius. Sed tamen licet verbum nostrum sit verum, non tamen est ipsa veritas, cum non sit a seipso, sed ex hoc quod rei conceptae adaequatur.

Veritas ergo intellectus divini pertinet ad Verbum Dei. Sed quia Verbum Dei est verum a seipso, cum non mensuretur a rebus, sed res intantum sint verae inquantum ad similitudinem eius accedunt: inde est quod Verbum



Dei est ipsa veritas. Et quia nullus potest veritatem cognoscere nisi adhaereat veritati, oportet omnem qui veritatem cognoscere desiderat, huic Verbo adhaerere.

Vita autem proprie convenit sibi: quia omne quod aliquam operationem ex se habet, dicitur vivens; non viventia autem dicuntur quae ex seipsis motum non habent.

Inter operationes vitae praecipuae sunt operationes intellectuales: unde et ipse intellectus dicitur vivens, et actio eius est vita quaedam. In Deo autem idem est intelligere et intellectus: unde manifestum est quod Filius, qui est Verbum intellectus Patris, est vita sua.

Sic ergo Christus seipsum designavit viam, et coniunctam termino: quia ipse est terminus habens in se quidquid desiderari potest, scilicet existens veritas et vita.

Si ergo quaeras, qua transeas, accipe Christum, quia ipse est via; Is. xxx, v. 21: *Haec est via, ambulate in ea*. Et Augustinus dicit: 'Ambula per hominem, et pervenies ad Deum'. Melius est enim in via claudicare, quam praeter viam fortiter ambulare.

Nam qui in via claudicat, etiam si parum proficiscatur, appropinquat ad terminum; qui vero extra viam ambulat, quanto fortius currit, tanto magis a termino elongatur.

Si vero quaeras quo vadis, adhaere Christo, quia ipse est veritas, ad quam desideramus pervenire; Prov. VIII, 7: *Veritatem meditabitur guttur meum* etc.

Si quaeris quo permaneas, adhaere Christo, quia ipse est vita. Prov. VIII, 35: *Qui me inveniet, inveniet vitam, et hauriet salutem a Domino*.

Adhaere ergo Christo, si vis esse securus: non enim poteris deviare, quia ipse est via. Unde qui ei adhaerent, non ambulant in invio, sed per viam rectam; Prov. IV, v. 11: *Viam sapientiae monstrabo tibi*. E contra dicitur de quibusdam: *Viam veritatis habitaculi non invenerunt*. Item non potest decipi, quia ipse est veritas, et docet omnem veritatem; infra XVIII, 37: *In hoc natus sum, et ad hoc veni, ut testimonium perhibeam veritati*. Item non potest perturbari, quia ipse est vita et vitam dans; supra X, 10: *Ego veni ut vitam habeant, et abundantius habeant*.

Nam, ut Augustinus dicit, Dominus dicit Ego sum via, veritas et vita, tamquam diceret Qua vis ire? Ego sum via. Quo vis ire? Ego sum veritas. Ubi vis permanere? Ego sum vita. Non enim, ut Hilarius dicit, in erratica ducit ille qui est via, nec illudit per falsa qui veritas est, neque in mortis relinquit errore qui vita est.

Vel aliter. Tria sunt in homine quae ad sanctitatem pertinent, scilicet actio et contemplatio et intentio: et ista perficiuntur a Christo. Nam activam exercentibus Christus est via; in contemplativa vero perseverantibus Christus est veritas: sed activorum et contemplantium intentionem dirigit ad vitam, scilicet aeternam.

Docet enim ire, et praedicare pro futuro saeculo. Sic ergo Dominus est nobis via qua imus ad ipsum, et per ipsum ad Patrem.

Sed cum ipsemet qui via est, vadit ad Patrem, numquid ipse est sibi via?

Sed, ut Augustinus dicit, ipse est via, et qui vadit per viam, et quo vadit: unde ipse per seipsum ad seipsum vadit. Nam ipse in quantum est homo, via est: unde per carnem venit, manens ubi erat; et per carnem vadit, non relinquens quo venerat; per carnem etiam ad se redit veritatem et vitam: nam Deus venerat per carnem ad homines, veritas ad mendaces, vita ad mortales.

Est enim Deus verax, omnis autem homo mendax: Rom. 3, 4. Cum autem se ab hominibus abstulit, atque illuc ubi nemo mentitur, carnem suam levavit, idem ipse qui Verbum caro factum est, per carnem suam ad veritatem, quae est ipse, remeavit.

Et simile est si dicerem: Et mens mea, dum loquor aliquibus, ad eos exit, nec tamen me relinquit: cum autem tacuero, quodammodo ad me redeo, et cum illis quibus loquor, maneo. Sic ergo Christus, qui nobis est via, etiam sibi ipsi, idest carni, factus est via, ut ad veritatem et vitam iret.

Consequenter cum dicit Nemo venit ad Patrem nisi per me, manifestat quod quaesitum fuerat quantum ad terminum viae. Via autem, quae est Christus, ut dictum est, ducit ad Patrem. Sed quia Pater et Filius sunt unum, ideo haec via ducit etiam ad seipsum. Et ideo dicit Christus se esse terminum viae. *Nemo, inquit, venit ad Patrem nisi per me.*

Sed sciendum quod, sicut Apostolus dicit, *nemo novit quae sunt hominis, nisi spiritus eius qui in ipso est*, quod intelligendum est nisi in quantum homo vult se manifestare. Secretum autem suum manifestat quis per verbum suum: et ideo nullus potest venire ad secretum hominis nisi per verbum hominis. Quia ergo et *quae Dei sunt nemo novit nisi spiritus Dei*, nullus potest venire ad notitiam Patris nisi per Verbum suum, quod est Filius eius; Matth. xi, 27: *Neque Patrem quis novit nisi Filius.*

Et sicut homo volens revelare se verbo cordis, quod profert ore, induit quodammodo ipsum verbum litteris vel voce, ita Deus, volens se manifestare hominibus, Verbum suum conceptum ab aeterno, carne induit in tempore. Et sic nullus ad notitiam Patris pervenire potest nisi per Filium. Unde supra x, 9, dicit: *Ego sum ostium. Per me si quis introierit salvabitur.*

Sed notandum, secundum Chrysostomum, quod supra vi, 44, Dominus dicit: *Nemo potest venire ad me, nisi Pater meus traxerit eum*, hic autem dicit Nemo venit ad Patrem nisi per me. In quo ostenditur aequalitas Filii ad Patrem. Patet ergo quae sit via, quia Christus; quis terminus, quia Pater”.<sup>10</sup>

5. “Lo sguardo di san Tommaso – scriveva Louis Veillot, pensando al Tommaso che nell’affresco del Beato Angelico nel refettorio di san Marco, a Firenze, rimira il Crocifisso – è tra le cose straordinariamente belle del mondo”.<sup>11</sup>

Del resto sappiamo dell’orante e prolungata intimità di Tommaso con Gesù Cristo.

Pur con quelli che riteniamo limiti della teologia cristologica di Tommaso e del suo piano, sulla persona di Cristo è stato specialmente fissato lo sguardo teologico del Dottore Angelico, che veramente bene scrisse di lui; ma in quello sguardo fisso ed estatico su Cristo, egli nello stesso Cristo guardava e vedeva l’uomo: semplicemente l’uomo concreto, che senza Cristo avrebbe perso ogni suo insostituibile bene.

<sup>10</sup> S. Thomae Aquinatis, *Super Evangelium S. Ioannis Lectura*, Marietti, Taurini-Romae, 1952, nn. 1867-1875, pp. 351-353.

<sup>11</sup> Cfr. M.D. Chenu, *St Thomas d’Aquin et la théologie*, Éditions du Seuil, Paris, 1959, p. 51.

## LA GRAZIA DERIVATA DA CRISTO E LE ASPIRAZIONI UMANE

JOSÉ ANTONIO RIESTRA

Vorrei iniziare da un noto testo di Tommaso d'Aquino, preso dal suo Commento alle Sentenze, all'inizio del suo magistero: "Cristo può dirsi membro della Chiesa, in quanto ha un ufficio distinto da ogni altro, cioè quello di comunicare agli altri la vita; però questa sua denominazione di membro non è molto appropriata: poiché il membro implica l'idea di parte. Invece in Cristo il bene spirituale non è parziale, ma totalmente integro: per cui egli è il bene totale della Chiesa, e gli altri più lui non costituiscono qualcosa di più grande che lui solo".<sup>1</sup> Alcuni anni più tardi, nella *Quaestio disputata de veritate*, dirà con un paragone audace che: "E poiché Cristo in certo qual modo comunica gli effetti delle grazie in tutte le creature razionali, ne deriva che egli è in certo qual modo il principio di ogni grazia secondo l'umanità, come Dio è il principio di ogni essere".<sup>2</sup> Su questa linea, San Tommaso continuerà nel suo Commento al Vangelo di Giovanni.<sup>3</sup> Nella

<sup>1</sup> *In IV Sent.*, d. 49, q. 4, a. 3 ad 4: "Christus dicitur membrum ecclesiae, in quantum habet officium distinctum ab omnibus aliis, scilicet influere aliis vitam; quamvis non multum proprie dicatur membrum, quia membrum importat partialitatem quamdam. In Christo autem bonum spirituale non est particulatum, sed est totaliter, et integrum; unde ipse est totum ecclesiae bonum; nec est aliquid majus ipse et alii quam ipse solus". Per la traduzione, S. Tommaso d'Aquino. *Commento alle Sentenze*, vol. 10: Libro IV, distinzioni 43-50. *L'escatologia individuale e generale*, a cura della Redazione delle ESP, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2002, p. 813.

<sup>2</sup> *De Veritate*, q. 29, a. 5: "Christus in omnes creaturas racionales quodammodo effectus gratiarum influit, inde est quod ipse est principium quodammodo omnis gratiae secundum humanitatem, sicut Deus est principium omnis esse". Per la traduzione, S. Tommaso d'Aquino. *Le questioni disputate*, vol. 3: *la verità* (Questioni 21-29), a cura di R. Coggi, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1993, p. 887.

<sup>3</sup> Cf. *In Ioann. Ev.*, c. 1, lect. 10.

*Summa Theologiae*, ma anche prima,<sup>4</sup> presenta l'opera della rigenerazione dell'uomo da parte di Cristo come una nuova creazione: "È in tal senso che si parla della creazione della grazia, cioè nel senso che gli uomini vengono creati in essa, ossia vengono costituiti in un nuovo modo di essere dal nulla, ossia dall'inesistenza dei meriti".<sup>5</sup> Sviluppare questi testi richiederebbe più tempo e più spazio di quanto mi è stato concesso.

Ma d'altra parte non era proprio su questo argomento che volevo soffermarmi, ma su alcune questioni che ai nostri giorni lo mettono in discussione. La prima riguarda la grazia. Che cos'è la grazia, e in concreto, la grazia creata? Da diversi anni si sostiene che la grazia non è qualcosa che Iddio dà, ma è Dio stesso che si dona. Un'impostazione diversa farebbe correre il rischio di "cosificare" la grazia, di presentarla come se fosse un ente creato da Dio che sopraggiunge all'uomo come una aggiunta accidentale. C'è qualcuno che di conseguenza scarta questo modo di impostare la grazia e preferisce non presentare la grazia creata in termini ontologici, come un *habitus*, "come un mutamento invisibile della soggettività umana, del nostro comprendere e volere, che lo Spirito di Dio avrebbe 'infuso' in noi", in quanto "questa è una delle interpretazioni che si danno dell'idea di fondo e del senso vero della grazia creata".<sup>6</sup> D'altra parte, esiste anche un problema di tipo storico che riguarda cosa abbia insegnato di preciso San Tommaso sulla grazia, in quanto a volte si ritiene che l'Aquinate non sia riuscito a spiegare che la grazia sia creata, anzi si afferma che non è la grazia che viene creata ma il soggetto che viene ricreato.<sup>7</sup> Non si tratta di una posizione generalizzata, in quanto altri ritengono che la dottrina di Tommaso sia valida se abbinata alla dottrina della inabitazione dello

<sup>4</sup> Cf. *In Ep. ad Eph.*, c. 2, lect. 3.

<sup>5</sup> *S.Th.* I-II, q. 110, a. 2 ad 3: "gratia dicitur creari, ex eo quod homines secundum ipsam creantur, idest in novo esse constituuntur, ex nihilo, idest non ex meritis; secundum illud ad Ephes. 2, 9, *creati in Christo Iesu in operibus bonis*". Per la traduzione, S. Tommaso d'Aquino. *La Somma Teologica*, vol. 13, a cura dei Domenicani italiani, A. Salani, Firenze 1982, p. 144. Su questo tema cfr. M. Sánchez Sorondo, *La gracia como participación de la naturaleza divina según Santo Tomás de Aquino*, Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires – Pontificia Università Lateranense, Buenos Aires – Roma 1979; F. Ocariz, *Hijos de Dios en Cristo*, Eunsa, Pamplona 1972; J.A. Riestra, *Cristo y la plenitud del Cuerpo Místico. Estudio sobre la cristología de Santo Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 1985.

<sup>6</sup> G. Greshake, *La libertà donata. Introduzione alla dottrina della grazia*, Queriniana, Brescia 2002, p. 60.

<sup>7</sup> Cf. J.A. Sayés, *La gracia de Cristo*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid 1993, pp. 336-338.

Spirito Santo, in cui – tra l'altro – si esprime la soprannaturalità della grazia stessa.<sup>8</sup> L'uso o meno di queste nozioni – Grazia increata/grazia creata; Dono increato/dono creato – richiederebbe, come è stato segnalato,<sup>9</sup> di chiarire l'intenzione teologica che le giustifica e le radici metodologiche da cui esse nascono. Già il Concilio di Trento aveva segnalato che l'abolizione dell'effetto creato della grazia della giustificazione implicherebbe la sua vanificazione.<sup>10</sup>

Mi sembra che queste considerazioni possano aiutare a vedere come la discussione attuale intorno alla natura della grazia sia importante nel momento di impostare la capitalità di Cristo, il tipo di rapporto del Corpo Mistico con il suo Capo, ecc.

Un secondo tema al quale volevo accennare, anche brevemente, riguarda la grazia e le aspirazioni umane. A quali cose aspira l'uomo? Non è una domanda facile. C'è chi considera che l'uomo, soggetto libero che agisce nella storia, si trovi sempre alla ricerca del valore ultimo dell'esperienza storica radicale che si esprime soprattutto nelle tre grandi questioni che riguardano il senso della vita: la domanda sull'amore, la domanda sul male e sulla morte, e la domanda sul futuro.<sup>11</sup> Ciò che pone il problema del senso è in ultima istanza la morte, alla quale è riconducibile l'amore e il futuro. La volontà è commisurata sul bene assoluto senza limiti né di intensità né di tempo, e ciononostante i beni che incontra sono sempre finiti e limitati.<sup>12</sup> Un filosofo spagnolo lo ricordava tanti anni fa: "la sete di eternità è ciò che si chiama amore tra gli uomini, e chi ama un altro desidera eternarsi in lui".<sup>13</sup> Ed il problema del futuro incontra sempre, prima o poi, l'interrogativo della morte, nonostante, come è stato ricordato di recente, da tempo sia "in atto la rimozione della morte dal pensiero e dagli atteggiamenti degli uomini".<sup>14</sup> Il desiderio di bene, le aspirazioni più grandi, si trovano sempre a confrontarsi con i limiti della nostra natura creata, finita e limitata, con i limiti di

<sup>8</sup> Cf. E. Malnati, *Antropologia teologica*, Piemme, Casale Monferrato 2002, p. 193.

<sup>9</sup> Cf. A. Scola – G. Marengo – J. Prades López, *La persona umana. Antropologia teologica*, Jaca Book, Milano 2000, pp. 300-302.

<sup>10</sup> DS 1561-1562.

<sup>11</sup> Cf. S. Pié-Ninot, *La teologia fondamentale: "rendere ragione della speranza"*, 1 Pt 3, 15, Queriniana, Brescia 2002, p. 159.

<sup>12</sup> Cf. G. Frosini, *Desiderio di infinito. Il cristianesimo e le aspirazioni dell'uomo*, EDB, Bologna 2001, p. 13.

<sup>13</sup> M. de Unamuno, *Del sentimento tragico della vita negli uomini e nei popoli*, Piemme, Casale Monferrato 1999, p. 78.

<sup>14</sup> G. Frosini, *Desiderio di infinito*, cit., p. 21.

una natura storicamente ferita. È quello che ad un livello più generale G. Leopardi esprimeva nella sua poesia *A Silvia*: “O natura, o natura / Perché non rendi poi / Quel che prometti allor? / Perché di tanto / Inganni i figli tuoi?”.<sup>15</sup> Molti mali possono essere guariti, ma la morte, no. Lo ricordava Pascal nel dire che: “gli uomini, non avendo potuto guarire la morte (...), hanno deciso di non pensarci per rendersi felici”.<sup>16</sup> La morte “appare come l’ultimo invincibile nemico della felicità umana, un punto-limite con cui non si può fare i conti. (...) E ciò rende inutili e vacui i tentativi umani di salvezza totale, perché, come avverte G. Marcel, ‘la salvezza è vana se non ci libera dalla morte’”.<sup>17</sup> Perciò segnalava J. Pieper che nessuna concezione di una condizione futura che semplicemente ignori il fatto della morte, anzi i defunti, può sul serio avere la pretesa di essere in assoluto oggetto di speranza umana.<sup>18</sup> E a questo fa riscontro il noto testo di 1 Ts 4, 13-14: “Non vogliamo poi lasciarvi nell’ignoranza, fratelli, circa quelli che sono morti, perché non continuiate ad affliggervi come gli altri che non hanno speranza. Noi crediamo infatti che Gesù è morto e risuscitato; così anche quelli che sono morti, Dio li radunerà per mezzo di Gesù insieme con lui”.

Nella prima lettera di Pietro 3, 15, il cristiano viene sollecitato ad essere sempre pronto a rispondere con dolcezza e rispetto a chiunque gli domandi ragione della speranza che è in lui. E ciononostante si parla poco della virtù della speranza, certamente meno che delle altre due virtù teologiche. Ciò che è aspirazione di tutti, essere immortali, essere come Dio – l’uomo aspira a fare il dio, dirà Blondel<sup>19</sup> – diventerà possibile con l’Incarnazione del Verbo che ci ha ricreati, sanando la nostra natura umana e rendendola partecipe di quella divina.

Questi argomenti richiamano altri che hanno una lunga storia dietro, ad esempio quello del *desiderium naturale videndi Deum*, della *potentia oboedientialis*, ed in ultima istanza del rapporto naturale/soprannaturale. Dopo le polemiche di anni fa su questo tema, non si può pensare che le presentazioni di tipo antropologico che si premettono a tanti studi di teologia siano una sorta di preparazione filosofica, di tipo antropologico o fenomenologico, che avvia alla fede o introduce all’argomento. Può darsi che in

<sup>15</sup> G. Leopardi, *A Silvia*, in “Canti”, Nuova rist., F. Le Monnier, Firenze 1945, p. 204.

<sup>16</sup> B. Pascal, *Pensieri ed altri scritti*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1987, n. 168.

<sup>17</sup> G. Frosini, *Desiderio di infinito*, cit., p. 27. Per la citazione di G. Marcel, cf. *Le mystère de l’être*, Aubier-Montaigne, Paris 1951, II, p. 18121 *ib.*, p. 75.

<sup>18</sup> Cf. J. Pieper, *Speranza e storia*, Morcelliana, Brescia 1969, p. 85

<sup>19</sup> Cf. M. Blondel, *L’azione*, Paoline, Cinisello Balsamo 1993, p. 65.

alcuni casi sia così, ma ci sembra sempre più comune la rivendicazione di uno statuto pienamente teologico di simili approcci.<sup>20</sup> Questo dibattito ha ripreso attualità in occasione della pubblicazione del Catechismo della Chiesa cattolica (11-X-1992) e dell'Enciclica *Fides et ratio* (14-IX-1998), in quanto si ritiene che tutte e due i testi si presentino con una introduzione antropologica; il primo sulla scia dell'uomo *capax Dei* e, l'altro, dell'adagio delfico del "Conosci te stesso". Secondo Pié-Ninot, "il partire dall'uomo non presuppone che venga negato il primato ontologico della rivelazione, dato indiscutibile nella teologia attuale; significa, bensì, affermare che la priorità epistemologica appartiene alla questione sull'uomo, essendo la più prossima e accessibile".<sup>21</sup> Questo dibattito risulta essere molto interessante sia perché si deve studiare la viabilità della cosiddetta apologetica dell'immanenza sia perché si deve affrontare la validità delle diverse interpretazioni che si offrono dei testi di Tommaso che riguardano questi argomenti.

Finalmente, nel contesto dell'influsso di Cristo sul suo Corpo che è la Chiesa, penso che valga la pena fare un breve riferimento al rapporto che unisce Cristo e i cristiani, e cioè alla capitalità di Cristo.<sup>22</sup>

San Paolo sviluppa particolarmente quest'argomento, fino al punto che San Tommaso, nel prologo all'epistola ai Romani, dirà che tutte le lettere dell'apostolo in un modo o in un altro fanno riferimento alla grazia di Cristo.<sup>23</sup> Tommaso vede Cristo-uomo come il principio universale della giustificazione della natura umana.<sup>24</sup> La pienezza della sua grazia è tale da dare origine a qualche cosa di simile a quanto avviene nell'ordine della natura: la molteplicità delle creature che esistono nell'universo manifestano la infinita perfezione di Dio, e così la molteplice diversità dei carismi che si trovano nella Chiesa è anche un tentativo di rappresentare la pienezza di grazia di Cristo, che possedeva *integer* quello che i santi possiedono *particulatim*.<sup>25</sup> L'Aquinate insiste molte volte su questo argomento quando tratta della santità di Cristo, ed indica che, mentre i santi hanno avuto soltanto qualche

<sup>20</sup> Cf. S. Pié-Ninot, *La teologia fondamentale*, cit., p. 74.

<sup>21</sup> *Ib.*, p. 75.

<sup>22</sup> Si tratta di una tematica in certo modo diversa da quella che studia la natura dell'atto redentivo di Cristo, la soddisfazione per noi. In questo campo, oltre alle classiche discussioni sull'inclusione degli uomini nell'Umanità di Cristo, si è cercato di offrire un'interpretazione in base alla teoria della rappresentazione ma soprattutto in base alla categoria della solidarietà, tanto criticata anche da von Balthasar.

<sup>23</sup> Cf. *In Ep. ad Rom.* Prologus.

<sup>24</sup> Cf. *S.Th.* III, q. 7, a. 11.

<sup>25</sup> Cf. *S.Th.* I, q. 47, a. 1; *In Ep. ad Eph.*, c. 1, lect. 8.



grazia, il Cristo le ebbe tutte;<sup>26</sup> ricorda che soltanto Cristo è naturalmente santo, mentre gli altri lo sono per partecipazione a Lui,<sup>27</sup> e che mentre “gli altri sono chiamati santi, Lui è in verità il Santo dei santi. Lui è la radice di tutta la santità”.<sup>28</sup> Lui è la fonte di tutta la santità della Chiesa, e dalla sua santità noi siamo santificati.<sup>29</sup> Cristo è così il bene comune della Chiesa, che è stata istituita *propter Christum*, dirà l’Aquinata.<sup>30</sup>

Com’è noto, San Tommaso adopera la categoria della causalità efficiente strumentale per spiegare questo influsso della grazia di Cristo negli uomini. In fondo, penso, che uno degli argomenti che si dovrebbero studiare ancora sia precisamente quello della causalità efficiente, che in tanti aspetti distingue l’insegnamento di San Tommaso. Infatti, a volte, si ha l’impressione che sia questo ciò che in alcuni casi pone delle difficoltà. Se si ritiene che la grazia non possa essere un ente creato da Dio per via della causalità efficiente, sarà ancora più difficile riuscire a spiegare la capitalità di Cristo. In un tempo come il nostro che giustamente dà tanto peso all’uomo e all’antropologia, mi sembra importante non lasciare nell’ombra i problemi metafisici che a volte possono essere implicati ma che in ogni caso non dovrebbero essere dimenticati.

<sup>26</sup> Cf. *In Ep. ad Col.*, c. 1, lect. 5.

<sup>27</sup> Cf. *In I Ep. ad Cor.*, c. 2, lect. 2.

<sup>28</sup> *In Ep. ad Hebr.*, c. 1, lect. 4: “alii dicuntur sancti, ipse vero sanctus sanctorum. Ipse enim est radix omnis sanctitatis”.

<sup>29</sup> Cf. *S.Th.* III, q. 83, a. 3 ad 2; *S.Th.* III, q. 60, a. 2 ad 2.

<sup>30</sup> Cf. *In Ep. ad Eph.*, c. 1, lect. 8.

# L'INCONTRO DELL'UOMO CON CRISTO NEI SACRAMENTI

GIUSEPPE PERINI

INTRODUZIONE (“STATUS QUAECTIONIS”)

*Molteplicità degli incontri dell'uomo con Cristo*

L'incontro appartiene alla categoria dei rapporti tra persone.

Se vogliamo applicare il termine “incontro” al rapporto tra l'uomo e Cristo nei sacramenti, dobbiamo osservare che questo incontro riveste un carattere singolare rispetto a qualsiasi altro, sia perché una delle due persone che si incontrano è la Persona divina del Verbo, sia perché l'incontro di cui parliamo avviene *nei sacramenti*, cioè in circostanze e con modalità differenti da quelle che presentavano gli incontri che uomini, come gli Apostoli o altre persone, per es. Nicodemo (*Gv* 3, 1-21), ebbero con Cristo durante gli anni del suo ministero terreno.

Di questo incontro sono universalmente noti alcuni aspetti. Sappiamo, per es., che in esso l'uomo riceve la grazia abituale (prima o seconda), ma per un procedimento diverso da quello (non sacramentale) in cui la riceverono da Cristo persone che si incontrarono con Lui durante gli anni del suo ministero terreno, per es. la peccatrice pentita che lo incontrò in casa di Simone fariseo (*Lc* 7, 36-50) e alla quale Egli disse: “Ti sono perdonati i tuoi peccati” (*Lc* 7, 48). Quantunque anche negli incontri di quest'ultimo tipo la realtà spirituale profonda sia interiore e quindi misteriosa, nondimeno in essi non ci sono le mediazioni – il segno sacramentale e il ministro – caratteristiche dell'incontro *sacramentale* dell'uomo con Cristo.

Tra gli “incontri dell'uomo con Cristo” non sacramentali possiamo collocare anche quelli in cui l'uomo riceve ed accetta da Cristo *la grazia attuale*, come avviene nella prima fase della preparazione alla giustificazione di chi vive in peccato mortale, prima cioè del momento in cui Dio infonde nell'anima la grazia con la cooperazione dell'uomo stesso.

*Differenziazioni, nell'ambito dell'incontro sacramentale dell'uomo con Cristo*

Lo stesso "incontro dell'uomo con Cristo nei sacramenti", pur trattandosi di un procedimento comune a tutti e sette i sacramenti per quanto riguarda le linee essenziali, si differenzia secondo i diversi sacramenti.

Questo perché l'uomo, pur rimanendo ontologicamente il medesimo, si diversifica in quanto soggetto dei sacramenti. Infatti, al Battesimo l'uomo si presenta a Cristo come uno che deve rinascere cioè nascere alla vita divina; alla Confermazione come uno che ha bisogno di crescere spiritualmente; all'Eucaristia come uno che ha bisogno di nutrimento; alla Penitenza come un malato che ha bisogno di essere risanato, e così via (cf. *S.th.*, III, q. 65, a. 1). Per quanto riguarda l'altro protagonista dell'incontro sacramentale, cioè Cristo, è vero che quanto è in Lui, cioè sia "la virtù divina", sia la "passio Christi", cause (la prima principale, la seconda strumentale) delle grazie conferite nei sacramenti, sono le medesime, nondimeno esse operano in modo diverso nei diversi sacramenti, servendosi di questi come di strumenti opportunamente diversificati secondo la situazione del soggetto nel quale esse, di volta in volta, devono operare (cf. *ibid.*, ad 1).

Ancora in base alla condizione dell'uomo che si incontra con Cristo nei sacramenti, l'incontro rivestirà modalità diverse secondo che si tratti di una persona in grado di intendere e volere o di un soggetto che non ha l'uso della ragione, qual è il bambino al quale è conferito il sacramento del battesimo.

Infine, nell'incontro dell'uomo con Cristo nei sacramenti potremmo distinguere ciò che appartiene all'*opus operatum*, e ha sempre luogo una volta che siano poste determinate condizioni anche da parte del soggetto del sacramento, e ciò che appartiene a modalità che accompagnano ogni singolo incontro sacramentale dell'uomo con Cristo e dipendono da fattori contingenti, ad es. di carattere emotivo, presenti nel soggetto del sacramento e, in questo senso, rendono l'incontro più o meno "fervoroso", più o meno fruttuoso, ecc.

## ANALISI

Volendo approfondire la natura dell'incontro dell'uomo con Cristo nei sacramenti, sarà utile partire da una definizione di "incontro" più completa di quella da noi posta all'inizio. Potremmo dunque dire che l'incontro è un contatto volontario e reciproco tra due (o anche più) persone presenti l'una all'altra, per un determinato scopo.

In questa definizione sono elencati gli elementi essenziali in qualsiasi tipo di incontro e che noi esamineremo ora nell'incontro, unico nel suo genere, dell'uomo con Cristo nei sacramenti. Parleremo cioè della *presenza di Cristo* in questo incontro, del *contatto* che Egli prende con l'uomo, egli pure presente, degli *effetti* che si attendono da questo incontro.

### 1. *Il modo della presenza di Cristo nei sacramenti*

Per completezza, richiamiamo all'inizio due verità che costituiscono punti di riferimento per quanto verremo dicendo in questo paragrafo: la prima riguarda il termine "Cristo", la seconda serve già a chiarire, mediante una distinzione preliminare, il termine "presenza" di Cristo nei sacramenti.

Ricordiamo dunque che *Cristo* presente nei sacramenti è il Verbo incarnato, cioè Persona divina cui è unita ipostaticamente la natura umana nella quale hanno avuto luogo i misteri della redenzione dell'umanità.

Ricordiamo, in secondo luogo, quanto alla presenza di Cristo nei sacramenti, che questa in uno dei sette sacramenti, cioè nell'Eucaristia, assume una forma cioè una pienezza che non ha negli altri sacramenti. Fatto che conferisce al sacramento dell'Eucaristia una particolare differenza e, al tempo stesso, una superiorità rispetto a tutti gli altri. Il primo e fondamentale motivo della principalità dell'Eucaristia tra i sacramenti viene appunto "dal fatto che in questo sacramento è contenuto Cristo stesso sostanzialmente; negli altri sacramenti, invece, è contenuta una forza strumentale partecipata da Cristo" (*ex eo quod in eo continetur ipse Christus substantialiter: in aliis autem sacramentis continetur quaedam virtus instrumentalis participata a Christo*), (S.th., III, q. 65, a. 3); "il più perfetto dei sacramenti è quello in cui il corpo di Cristo è contenuto realmente, cioè l'Eucaristia ... Mentre gli altri sacramenti partecipano qualcosa di quella forza per la quale l'umanità di Cristo opera strumentalmente per la giustificazione" (Unde illud est perfectissimum sacramentum in quo corpus Christi realiter continetur scilicet Eucharistia ... Alia vero sacramenta participant aliquid de virtute illa qua humanitas Christi instrumentaliter ad iustificationem operatur), (Ver., q. 27, a. 4).

La distinzione or ora ricordata tra presenza di Cristo nell'Eucaristia e presenza di Cristo negli altri sacramenti ci invita a precisare la natura di quest'ultima, che del resto ritroviamo anche nell'Eucaristia in quanto "sacramento soltanto", cioè nelle specie del pane e del vino attraverso le quali opera strumentalmente l'umanità di Cristo per il conferimento della grazia a chi riceve il sacramento.

A tale scopo dobbiamo servirci, come fa S. Tommaso anche nei passi che abbiamo riportato or ora, delle nozioni di causa (efficiente) principale e causa seconda strumentale, nonché di “strumento congiunto” (alla causa principale) e “strumento separato”.

La mano, per es., è strumento unito al corpo e, per esso, all'uomo, alla persona, causa principale delle azioni da lui compiute con la mano, ed è anche strumento *proprio* nel senso che soltanto l'uomo cui quella mano è congiunta può usare di essa per compiere determinate azioni. Invece il martello, la scure, ecc. sono strumenti separati, estrinseci e *comuni*, nel senso che chiunque può usarne.

Ora, la natura umana di Cristo è uno strumento *unito* alla divinità ossia al Verbo, e *proprio*. “La natura umana in Cristo è stata assunta affinché operi strumentalmente le cose che sono operazioni proprie di Dio soltanto, come eliminare i peccati, illuminare le menti mediante la grazia e introdurre alla pienezza della vita eterna. Pertanto la natura umana di Cristo in rapporto a Dio è paragonabile a uno strumento proprio e congiunto, come la mano dell'uomo rispetto alla sua anima” (*Humana natura in Christo assumpta est ut instrumentaliter operetur ea quae sunt operationes propriae solius Dei, sicut est mundare peccata, illuminare mentes per gratiam, et introducere in perfectionem vitae aeternae. Comparatur igitur humana natura Christi ad Deum sicut instrumentum proprium et coniunctum, ut manus ad animam*), (IV C.G., 41). Con l'essenziale differenza – da notare – che mentre la mano fa parte del corpo e quindi della natura umana dell'uomo che la possiede ed è animata dall'anima, forma sostanziale dell'intero corpo, la natura umana di Cristo appartiene alla Persona divina di Cristo, ma non fa parte della sua natura divina né è animata da questa (cf. *ibid.*).

In effetti, durante il ministero di Cristo sulla terra la sua umanità operò strumentalmente nella produzione di effetti prodotti come da causa principale dalla potenza divina del Verbo, sia quando si trattò di effetti corporei (per es. la guarigione di infermi mediante il contatto del corpo di Cristo), sia quando si trattò di effetti spirituali, poiché, come dice la Scrittura, Egli “ci ha liberati dai nostri peccati con il suo sangue” (*Ap* 1, 5). In sintesi, “Il Verbo in quanto era in principio presso Dio [*Gv* 1, 1], vivifica le anime come agente principale, mentre la sua carne e i misteri in essa effettuati operano strumentalmente all'effetto di dare vita all'anima” (*Verbum prout erat in principio apud Deum, vivificat animas sicut agens principale, caro tamen eius, et mysteria in ea perpetrata, operantur instrumentaliter ad animae vitam*), (*S.th.*, III, q. 62, a. 5, ad 1).

L'attività vivificante delle anime è esercitata ora da Cristo nei sacramenti, strumenti di conferimento della grazia santificante ossia della vita divina. La grazia, in quanto partecipazione della natura di Dio (2 Pt 1, 4), non può essere prodotta nella creatura se non da Dio stesso, in quanto causa principale. I sacramenti appartengono alla categoria delle cause seconde strumentali della vita delle anime. Differiscono però dalla causa strumentale che è la natura umana di Cristo, operante anch'essa nei sacramenti, in quanto sono strumenti estrinseci cioè *separati* sia dalla causa principale che è Dio, sia dalla causa strumentale "principale" che è l'umanità di Cristo: l'umanità di Cristo "essendo strumento congiunto alla divinità nella Persona divina del Verbo, possiede una principalità e una causalità rispetto agli strumenti estrinseci che sono i ministri della Chiesa e i sacramenti stessi" (*quia est instrumentum coniunctum divinitati in persona, habet quandam principalitatem et causalitatem respectu instrumentorum extrinsecorum, qui sunt ministri Ecclesiae et ipsa sacramenta*), (S.th., III, q. 62, a. 3, ad 1).

In sintesi, "Il Verbo, da cui dipende l'efficacia di tutti i sacramenti, ebbe la carne ed è il Verbo di Dio. E come la carne di Cristo ebbe efficacia strumentale nel compimento di miracoli in quanto era congiunta al Verbo, così i sacramenti (hanno efficacia strumentale nel produrre la grazia) in quanto sono congiunti a Cristo crocifisso e sottoposto alla passione" (*Verbum per quem omnia sacramenta virtutem habent, habuit carnem et est Verbum Dei. Et sicut caro Christi habuit virtutem instrumentalem ad faciendum miracula propter coniunctionem ad Verbum, ita sacramenta per coniunctionem ad Christum crucifixum et passum*), (Quod. XII, q. 10).

L'umanità di Cristo opera dunque nei sacramenti – in un ruolo strumentale ma essenziale – specificamente in forza dei misteri della nostra salvezza effettuati in essa, in primo piano quello della sua passione e morte, ma anche quello della sua risurrezione che rappresenta il "terminus ad quem" cioè la "novitas vitae" (cf. S.th., III, q. 62, a. 5, ad 3); anzi tutte le azioni compiute da Cristo nella sua umanità hanno valore per la salvezza dell'uomo: "Poiché l'umanità di Cristo è *strumento della divinità ...*, di conseguenza tutto ciò che Cristo ha fatto e ha subito opera *strumentalmente*, in virtù della divinità, alla salvezza dell'uomo. E in questo senso la passione di Cristo produce, a modo di causa efficiente, la salvezza dell'uomo", "*Quia vero humanitas Christi est divinitatis instrumentum ... ex consequenti omnes actiones et passiones Christi instrumentaliter operantur, in virtute divinitatis, ad salutem humanam. Et secundum hoc passio Christi efficienter causat salutem humanam*", (S.th., III, q. 48, a. 6).

È in tal senso che diciamo che le due forze operanti nei sacramenti sono “*virtus divina et passio Christi*” (cf. *S.th.*, III, q. 65, a. 1, ad 1), e che “i sacramenti della Nuova Legge hanno efficacia dalla passione di Cristo” (*S.th.*, III, q. 62, a. 5).

A questo punto, cioè dopo le cose dette prima a modo di premessa, torniamo al nostro tema che è quello della presenza di Cristo nei sacramenti. Mi sembra che la questione possa essere chiarita, e quindi risolta meglio, mediante una distinzione. Dobbiamo cioè domandarci, da una parte, come sia presente Cristo nel sacramento *inteso come segno sacramentale* nel momento in cui viene applicato al soggetto che riceve il sacramento e, dall'altra, come sia presente Cristo nel *complesso di quel medesimo sacramento* considerato come opera di Cristo che sta agendo in quel momento per la salvezza di quella persona. È chiaro che qui non si tratta di *due* presenze di Cristo indipendenti una dall'altra, ma piuttosto di due aspetti di una medesima presenza di Cristo nell'effettuazione del medesimo sacramento. Cercheremo ora di rispondere alla doppia domanda che ci siamo posti.

a) S. Tommaso, parlando della differenza tra la presenza di Cristo nell'Eucaristia e negli altri sacramenti, insegna che in questi ultimi è presente “*quaedam virtus instrumentalis participata a Christo*” (*S.th.*, III, q. 65, a. 3). “Se si ammette che il sacramento è causa strumentale della grazia, bisogna affermare, con ciò stesso, che nel sacramento c'è una forza strumentale per la produzione dell'effetto sacramentale”, (*Sed ponendo quod sacramentum est instrumentalis causa gratiae, necesse est simul ponere quod in sacramento sit quaedam virtus instrumentalis ad inducendum sacramentalem effectum*), (*S.th.*, III, q. 62, a. 4).

I teologi hanno discusso riguardo alla natura di questa entità strumentale che mette il sacramento in grado di produrre la grazia (cf. *S.th.*, III, q. 62, a. 4, ad 1; *Ver.*, q. 27, a. 4, ad 5). Ma a noi ora interessa sottolineare che questa “*virtus*” la quale “*neque potest dici corporea neque incorporea, proprie loquendo*” (*Ver.*, l.c.), si trova *nel segno sacramentale*; possiamo dire: è il modo di presenza di Cristo nel sacramento inteso in questo senso.

b) Ma per rispondere, con verità, alla domanda se e in che modo Cristo sia presente nei sacramenti dobbiamo considerare anche e soprattutto il sacramento nella sua interezza e quindi in tutte le forze che agiscono al suo interno per la produzione della vita soprannaturale.

Nel sacramento inteso in questo secondo modo è presente *la forza divina* di Cristo cioè del Verbo, con la quale Cristo, insieme al Padre e allo Spirito Santo, lava interiormente l'uomo dal peccato (cf. Tommaso d'Aquino, *In I ad Cor.*, cap. I, lectio 2) ed è presente, al tempo stesso, *l'u-*

*manità di Cristo* nel senso che abbiamo spiegato prima. Questa è presente realmente, in quanto condizione indispensabile dell'efficacia, certamente reale, del segno sacramentale. La presenza di Cristo, nella sua divinità e nella sua umanità, in ogni sacramento è dunque una *presenza reale*, ossia non metaforica e non semplicemente di "actio in distans", anche se differente da quella con cui Egli è presente unicamente nell'Eucaristia.

Partendo da questa spiegazione della presenza di Cristo nei sacramenti, afferriamo meglio la portata dell'affermazione di origine patristica (cf. S. Agostino *In Ioannis Evangelium*, tract. VI, cap. I, 7) secondo la quale "quando uno battezza [così si dica del conferimento degli altri sacramenti] è Cristo stesso che battezza" (Conc. Vat. II, SC, 7), nel momento stesso in cui Pietro, Paolo, Giuda battezzano in quanto ministri del sacramento (cf. S. Agostino, l.c.).

Di conseguenza, sarebbe inaccettabile concepire la presenza di Cristo nei sacramenti come un rapporto anonimo, quasi che Egli, istituiti i sacramenti dotati dell'efficacia che può venire soltanto da Lui, ne avesse affidato la gestione ad altri, a semplici "ministri" che li effettuano a nome suo, ma senza che sia necessario disturbare Lui personalmente, se possiamo usare questa espressione.

Bisogna dire, al contrario, che Cristo, sia in quanto Dio che in quanto uomo, "opera l'effetto interiore del sacramento" (cf. *S.th.*, III, q. 64, a. 3), *di ogni sacramento*, ossia ogni volta che un sacramento viene amministrato.

Sviluppato il primo punto del nostro studio, passiamo ora al secondo.

## 2. *Il contatto tra l'uomo e Cristo nei sacramenti*

Se nei sacramenti Cristo agisce con un'azione capace di produrre degli effetti nell'anima, innanzitutto la grazia santificante abituale e la grazia sacramentale, bisogna supporre un "contatto" tra Lui e l'anima. S. Tommaso parla di un "contatto spirituale (*spiritualem contactum*)", grazie al quale la passione di Cristo ha efficacia, ossia produce i suoi effetti nell'anima (*S.th.*, III, q. 48, a. 6, ad 4). Questo contatto avviene "mediante la fede e i sacramenti della fede" (*per fidem et fidei sacramenta*), (*ibid.*); la forza (*virtus*) della passione di Cristo "in certo modo si unisce a noi nella recezione dei sacramenti" (*quodammodo nobis copulatur per susceptionem sacramentorum*), (*S.th.*, III, q. 62, a. 5).

Ma, come abbiamo detto prima, nei sacramenti è Cristo che agisce, nella sua divinità e nella sua umanità, e perciò il segno sacramentale è soltanto il punto di contatto visibile attraverso il quale Cristo opera nell'ani-



ma, in certo senso come il corpo di Cristo toccato dai malati era il punto di contatto fisico attraverso il quale passava la forza divina che produceva miracolosamente la guarigione.

Il contatto di Cristo e dell'anima mediante la fede e i sacramenti di per sé richiede la reciprocità, e in questo senso è un incontro.

S. Tommaso parla di tale reciprocità, per es. trattando della giustificazione dell'empio che avviene nel sacramento della penitenza. In essa, quando si tratta di un adulto, capace pertanto dell'uso del libero arbitrio, Dio tocca l'anima producendo in essa la grazia, e l'anima tocca Dio conoscendolo e amandolo: *Ipse autem Deus, qui iustificat impium, tangit animam gratiam in ea causando ... Mens autem humana quodam modo tangit Deum eum cognoscendo vel amando; unde et in adultis qui possunt Deum cognoscere et amare, requiritur aliquis usus liberi arbitrii quo Deum cognoscant et ament* (Ver., q. 28, a. 3).

In coloro, invece, che non hanno l'uso della ragione, come sono i bambini nel momento in cui ricevono il battesimo, il contatto è realizzato da Dio stesso senza la cooperazione del soggetto, essendo questa impossibile. In tal modo, Dio dimostra di conferire i suoi doni nel modo migliore, ossia adattandosi alla condizione in cui si trova l'uomo che li riceve (cf. *ibid.* e ad 5).

Non solo nel sacramento della penitenza, ma in tutti i sacramenti, quantunque con modalità diverse secondo le caratteristiche peculiari di ognuno di essi, si ha un incontro dell'uomo con Cristo. La parte che in esso ha l'uomo rimanda al tema delle disposizioni che l'uomo deve portare accostandosi ai sacramenti, sia quelle indispensabili per ricevere la grazia, sia quelle richieste per ricevere da Gesù "la vita in abbondanza" (Gv 10, 10).

### 3. Gli effetti dell'incontro dell'uomo con Cristo nei sacramenti

L'effetto principale dei sacramenti è la grazia santificante (S.th., III, q. 62), sia "la grazia delle virtù e dei doni", sia la "grazia sacramentale" (cf. S.th., III, q. 62, a. 2), propria a ciascun sacramento. A spiegare la natura sia dell'una che dell'altra, nonché ad illustrare la "ricchezza incalcolabile" (Sap 7, 11) che esse rappresentano, ha dedicato molte belle pagine la migliore tradizione teologica cattolica.

## CONCLUSIONE

S. Leone Magno in uno dei suoi discorsi, dedicato all'Ascensione, con la quale è cessata la presenza sensibile di Cristo sulla terra, dice: "pertanto, quel che era visibile nel nostro Redentore, è passato nei sacramenti"

(*Quod itaque Redemptoris nostri conspicuum fuit, in sacramenta transivit*), (*Sermo 74, 2*).

Ora, la “visibilità” di Cristo nel segno sacramentale – e nella simbologia di questo – è di carattere diverso da quella del corpo e dei gesti di Cristo durante il suo ministero terreno. Diversità che, a sua volta, rende differenti i nostri incontri con Cristo nei sacramenti dagli incontri, narrati nel Vangelo, che ebbero con Lui malati nel corpo o nell’anima i quali mediante quel contatto con Cristo erano risanati.

Però *ciò che è invisibile* nel nostro Redentore, ossia la potenza della sua divinità e la sua umanità in quanto strumento di essa, è presente e operante nei sacramenti non meno di quanto lo fosse in Cristo quando operava guarigioni qui sulla terra. E questo conferisce agli incontri che l’uomo ha con Cristo nei sacramenti una grandezza spirituale non dissimile da quella che ebbero gli incontri di Cristo visibile con quanti cercarono e ottennero da Lui la salvezza *in diebus carnis suae* (“nei giorni della sua vita terrena”), (*Eb 5, 7*).

## DISCUSSIONE SULLA RELAZIONE DI I. BIFFI

EDWARD KACZYŃSKI

Come sempre l'esposizione del Professor Biffi è illuminata ed illuminante. Penso che si possa sottolineare di più l'importanza di Cristo in San Tommaso, almeno per l'antropologia. Nelle lettere di San Paolo e nei commenti di San Tommaso, l'uomo è inoltre *imago Christi*, e non solo *imago Dei*. A me preoccupa un po' il fatto che il Professor Biffi segue per la *Somma Teologica* lo schema di Padre Chenu *exitus-redditus*. Molti tomisti hanno messo in dubbio e rifiutato tale schema per la *Somma* che era *expressis verbis* dichiarato da San Tommaso per lo *Scritto sulle Sentenze*. Quasi tutti gli autori seguono un altro schema per la *Somma*. Lo schema *exemplar-imago*, è affermato da San Tommaso all'inizio della 1-2, prol. In quanto a Cristo, nella 1-2, prol. San Tommaso afferma che parlerà 1° della *cognitio Dei*; 2° di *motus creaturae rationalis in Deum*; e 3° del Cristo come *via*. Allora, qui praticamente mette l'accento sull'intenzione principale della *Somma* cioè una *cognitio Dei* o *contemplatio Dei* – l'aspetto speculativo della *sacra dottrina*. Sia Cristo che la morale rivelano Dio, la sua santità, mediante i misteri di Cristo e la bontà morale dell'uomo. Né stelle né la legge morale del cuore umano in Kant tanto rivelano Dio quanto la moralità (santità) dell'uomo in San Tommaso. Tale impostazione conferma ancora di più la tesi del Professor Biffi quanto all'importanza dei *misteri di Cristo* presentati nella terza parte della *Somma Teologica*. Ma non possiamo interpretarli nella prospettiva dello schema di Padre Chenu. Secondo lui, San Tommaso parla nelle due parti delle cose necessarie (Dio, creazione e morale), invece nella terza di un fatto concreto, storico e contingente cioè di Gesù Cristo. Per San Tommaso, Gesù Cristo è molto di più che il concreto *storico*, è un concreto *universale*, anche se non usa termine universale. Gesù Cristo è sì, l'uomo concreto, ma allo stesso tempo è Verbo di Dio incarnato, è uomo vero e Dio vero e perciò la sua salvezza ha carattere universale. Il fatto che San Tommaso metta Cristo nella terza parte non diminuisce l'importanza di Cristo per la salvezza universale. Qualche

autore considera che la seconda parte della *Somma* si debba leggere alla luce della terza (Van Kool) e che persino la prima parte si debba leggere alla luce della terza (Schillebeeckx). Infatti tutta la *Somma* è impermeata di Cristo, anche se formalmente, San Tommaso l'incarnazione di Cristo e i suoi misteri li considera nella terza parte.

INOS BIFFI

Conosco – mi pare – abbastanza bene il problema del piano della *Summa*, perché vi ho dedicato i miei primi studi, presenti e aggiornati in volume recente. Io ritengo che anche nella *Summa* lo schema mentale di fondo sia quello dell'*exitus* e del *reditus*. Nella *Summa Theologiae* Tommaso usa il termine *motus in Deum*: questo *motus in Deum* è la corrispondenza di una realtà che procede originariamente da Dio. È verissimo che di Cristo si parla anche prima della III *Pars* e questo rivela una specie di dissidio tra lo schema e il contenuto, per cui occorre, ad un certo momento, rompere le maglie dello schema con il contenuto che compromette lo schema stesso. Comunque, è fuori dubbio che quando parla Tommaso della Creazione, Cristo nell'“espressione” della *S.Th.* non è richiamato. Si potrà dire che poi lo si recupera, ma se noi consideriamo il disegno, Cristo non c'entra nella *cognitio Dei*, tanto meno nella progettazione schematica o nell'*ordo*, o come lui lo chiama, *ordo disciplinae*. Chi si fermasse alle prime questioni che trattano della creazione non trova il contenuto cristico, o la fondazione cristica della creazione; non riflette esattamente la prospettiva delle lettere di Paolo; per il quale Paolo, Cristo *entra* nella creazione.

QUINTÍN TURIEL GARCÍA

La expresión “universal concreto” es corriente en la teología actual para referirse a Cristo. Mi sugerencia: ¿no sería esa expresión un modo distinto de decir lo mismo que *universale in essendo* o *universale in causando* de que se habla en la lógica clásica al tratar del universal? Con lo cual no quiero sugerir que sea partidario de su empleo para referirse a Cristo.

Pienso también que no es acertado tratar de encontrar en santo Tomás las ideas y modos de pensar de la teología actual, que parte del pensamiento filosófico moderno. Los concordismos son odiosos. Lo que es de desear es la lectura directa, profunda y atenta, de santo Tomás. Si tomamos en

nuestras manos la *Summa contra Gentiles*, por ejemplo, nos encontramos con que ha sido muy mal editada. Presentarla como teniendo como división general y primera la división en cuatro libros es un error mayúsculo, que la hace incomprensible. La obra tiene como división primera y más general – lo he dicho ya en otro lugar de este mismo número de la revista – la división en dos partes, la primera de las cuales comprende los tres primeros libros, y se tratan en ella las verdades de fe accesibles a la razón, la segunda sólo consta del considerado como libro IV y contiene las verdades de fe no accesibles a la razón. Pero esto, con ser interesante, no es lo más interesante del caso. Lo más interesante del caso son las verdades discutidas de hecho en el libro III. *Demuestra*, por ejemplo, que la bienaventuranza perfecta del hombre consiste en la visión inmediata de Dios, que esta es sobrenatural; *demuestra* la necesidad del *lumen gloriae*, de la revelación, de la gracia, de las virtudes teologales; trata asimismo de la predestinación, etc. (ver Lib. I, c. 9; Lib. IV, c. 1). En fin, que la vuelta a santo Tomás es imprescindible, y dejar ya de hacerle decir lo que no dice.

#### INOS BIFFI

Nella *Summa contra Gentiles* non c'è un esame dei misteri della vita di Cristo, esattamente come c'è nella *Summa*, questo è vero. Però, è altrettanto vero che il mistero dell'incarnazione è fatto oggetto di minuta e appassionata analisi, con particolare attenzione al mistero della passione e della morte di Cristo, nella sua causalità ed esemplarità e sulle sue "ragioni mirabili".

#### HORST SEIDL

Nella eccellente conferenza del Padre Biffi la proposizione "l'uomo può conoscere se stesso soltanto in Cristo" mi pare richieda ancora un chiarimento riguardo al punto di vista dal quale viene detta. Istruiti dalla Fede cristiana acquisiamo una conoscenza più alta sull'uomo che l'antropologia filosofica non offre. Tuttavia non ne segue che quest'ultima disponga sempre soltanto di conoscenze frammentarie sull'essenza dell'uomo. Infatti l'essenza non consiste nella ricchezza dei fenomeni umani che sarebbero da comporre come pietrine di un mosaico, in un processo infinito. Piuttosto l'essenza dell'uomo concerne le cause costitutive del suo essere tale quale esso è, cioè un uomo. E queste cause o si conoscono o

non si conoscono ancora affatto. Ma le conosciamo – con la tradizione aristotelico tomista – molto bene: esse sono la causa materiale corporale e quella formale-efficiente-finale, l'anima razionale. A questa comprensione non si può più aggiungere nulla.

Ciò però non esclude che il filosofo sia aperto a ricevere una comprensione più alta dell'uomo dalla parte religiosa e teologica cristiana. Tale apertura si trova persino in Aristotele, *Ethica Nicom.* X, dove egli considera le alte aspirazioni del sapiente di andare oltre le capacità meramente umane di pensare pure cose “che vanno oltre l'uomo” (kreitton e kat' anthropon).

INOS BIFFI

Quasi presentando la sua obiezione, io ho usato, attentamente, conoscenza e possibilità compiute; compiute nel senso di concretamente “compiute”. La domanda è: l'antropologia di Aristotele con le energie che egli riconosce possibili all'uomo, riflette l'immagine o il progetto sull'uomo quali sono di fatto concretamente contenute nel disegno di Dio? Questo non vuol dire affatto – e anche questo mi pare di averlo detto – che quanto è elaborato da Aristotele non sia vero, perché Aristotele non nomina Gesù Cristo, né lo può nominare. La domanda non è se quello che ha insegnato sia vero o no. È vero, nella misura in cui lo è; ed è vero a prescindere dalla “conoscenza” di Cristo, ma questo non vuol dire che quella antropologia non è contenuta in Cristo. Non lo sa il filosofo né può saperlo.

Non ne deriva che, quindi, quello che elabora non è vero. Il teologo sa, però, che il fondamento reale e la verità sull'uomo trovano la loro ragione, la loro radice ultima e principiale, in Gesù Cristo. Altrimenti noi dovremmo ammettere una dicotomia. Io non rimprovero ad Aristotele perché non ha nominato Gesù Cristo. Anzi, dico: senza saperlo, ha denominato veramente l'uomo e quello che ha detto dell'uomo – ma lui non lo sapeva né poteva saperlo – appartiene – e io lo so per rivelazione – a Gesù Cristo nel quale e per il quale tutto è stato compiuto.

BATTISTA MONDIN

Sì, ritorno sulla questione che è già stata posta del rapporto tra l'antropologia filosofica e l'antropologia rivelata. Vista dalla rivelazione, mi

pare che non ci sia nessun dubbio che Cristo è il *bonum* assoluto dell'uomo, che è la causa esemplare, la causa finale e tutto il resto. Però, rimane ancora la questione del rapporto visto dalla filosofia con la rivelazione. Ora, il rapporto... i rapporti che sono stati presentati storicamente sono diversi. Quello più accreditato è il rapporto di una possibile armonia. Di fatto, l'antropologia filosofica di Aristotele è abbastanza ben armonizzabile con quello che è detto dalla rivelazione. Poi, c'è una posizione dualistica, per cui le due strade percorrono cammini del tutto diversi che non sono armonizzabili, ma non sono neppure presentabili come conflittuali. È la posizione averroistica questa. C'è la posizione della conflittualità estrema, che è rappresentata da Tertulliano e da Lutero, e c'è la posizione della correlazione; per cui c'è una grande convergenza tra l'antropologia filosofica e l'antropologia rivelata. Tra queste diverse alternative... avevo proposto quattro alternative, volevo sapere quale era la tua scelta.

INOS BIFFI

Non si può dire – io penso – che ogni antropologia è armonizzabile con l'antropologia teologica, questo è indubbio. Non so neanche se sia felice il termine “armonizzabile”. Io preferisco un termine come “l'inclusione”. È incluso, cioè riconoscibile all'interno.

Io credo che la ragione sia in grado di elaborare un'antropologia, l'una più valida dell'altra. Perché la stessa ragione ha una capacità critica nell'elaborazione dell'antropologia. Ecco perché ritengo che l'antropologia di Aristotele sia stata assunta dalla teologia precisamente per questa sua – più che armonizzabilità – capacità di essere interpretata all'interno del disegno intero della teologia stessa. Senza dire, poi, che Tommaso, mentre da un lato largamente fruisce dell'antropologia aristotelica, poi la anima di spirito evangelico, per cui, senza nessuno scrupolo, passa dalla citazione di Aristotele alla citazione della Scrittura, preoccupato unicamente della visione unitaria, cioè della verità. Per cui, non si domanda se la verità sia filosofica. Ciò che è vero è, e basta.

GIUSEPPE PERINI

Monsignor Biffi alla conclusione del suo ragionamento dice che l'uomo non può prescindere da Gesù Cristo – l'uomo in quanto tale, tutti gli

uomini – né a livello naturale né a livello di grazia. Ecco, è logica, penso, dopo le premesse da lui poste prima, questa conclusione di Monsignor Biffi. Mi sembra però un po' forte questa espressione, come espressione. La redenzione, quindi Cristo, è nell'ordine della grazia. Penso non ci sia dubbio. Perché l'uomo non può prescindere da Cristo nell'ordine naturale? Il mio problema è questo, che forse questa frase potrebbe impressionare un po' per quanto riguarda il problema della distinzione tra natura e grazia che Monsignor Biffi ha affermato in moltissimi modi; ma dico l'espressione come tale. Che cioè l'uomo, sul piano naturale, non può prescindere da Cristo. Sul piano della grazia, siamo d'accordo; ma che l'uomo, in quanto tale, come natura, non possa prescindere da Cristo, affermare questo, non so, potrebbe fare problema.

INOS BIFFI

Non ci sono due ordini separati, e c'è un unico fine ultimo dell'uomo, che è il fine soprannaturale. L'uomo al puro stato naturale non è mai esistito. Anche se l'ordine della grazia non è esigito dalla natura dell'uomo. Riferendoci alle parole di Paolo, quando egli diceva che in Cristo, per Cristo e in vista di Cristo tutto è stato creato, questo tutto, è il naturale o il soprannaturale?

GIUSEPPE PERINI

In concreto direi: è vero che l'uomo è stato creato, come dice San Tommaso, in grazia. Con tutto ciò la natura non è la grazia.

INOS BIFFI

Ma certamente, la natura non è la grazia: mai direi il contrario; ma la natura è stata voluta, per deliberazione di Dio, in grazia. Certo. La natura non è la grazia, perché, altrimenti, se la natura fosse la grazia, la grazia sarebbe naturale e non sarebbe grazia. La natura non ha nessun diritto alla grazia: "di fatto" è stata voluta in grazia. Dire voluta in grazia vuol dire: è stata voluta in Cristo. Non è che Cristo sia modello dell'uomo unicamente per quella parte che è grazia e per l'altra parte Cristo non



è modello. Questa scissione mi pare che non trovi nessun fondamento. E, noti bene, con questo, lo voglio ripetere, non intendo affermare che è diritto dell'uomo avere la grazia. Sono due ordini distinti. Ma di fatto, l'ordine della natura è stato voluto in Gesù Cristo. Per cui, Cristo è veramente, non è modello di alcuni. A me sembra che questo non blocchi tutto il valore e tutta la risorsa della ricerca filosofica. Io non dico ad Aristotele: "La tua antropologia non è vera perché tu non nomini Gesù Cristo". No, "la tua antropologia è vera. Tu non sai qual è, però, il fondamento ultimo della sua verità e non puoi saperlo. Io lo so per la grazia della rivelazione e so che il naturale di fatto è parte, meglio, è incluso in quell'unico esemplare che è Gesù Cristo".

GEORGES M.M. COTTIER

J'ai quelques difficultés sur certains points de votre exposé, notamment l'articulation entre création, incarnation, rédemption. Premièrement un problème purement théologique: la base scripturaire. Vous prenez deux textes de Saint Paul (1 *Cor* 8, 6, *Eph* 1, 3-14, cf. *Cor* 1, 12-20) . Nous savons que l'authenticité paulinienne d'Ephésiens est discutée.

Vous ne dites rien sur l'Évangile de Jean et d'autres textes, on doit avoir une vue globale pour affirmer ce qu'affirme de l'Écriture. Rien de l'Épître aux Romains.

Je dis ça parce qu'il me semble qu'en parlant d'incarnation, création et rédemption, vous tirez l'incarnation du côté de la création et que vous avez une vue assez minimisante de la rédemption.

Saint Thomas, dans le Traité de la Grâce, dans la Ia-IIae, se demande si dans l'oeuvre de Dieu, la création est plus grande que la conversion de l'impie. C'est un texte magnifique qui montre que puisque la création est *ex nihilo*, il y a une priorité de la création, mais d'autre part, étant donné l'effet produit, la conversion de l'impie est une chose plus importante. Il me semble qu'il faut tenir compte de cet aspect-là.

Alors, je suis d'accord de relire le Colossiens, les Ephésiens ou la première lettre aux Corinthiens, comme vous le faites, mais en pensant que, comme a dit le Père Mondin, il s'agit de la cause finale. Mais dire que le Christ en tant qu'incarné intervient dans la création cela pose des problèmes aussi pour les métaphysiciens, qu'il me semble impossible de résoudre.

INOS BIFFI

Io rileggo ancora Paolo e, se non siamo d'accordo sull'attribuzione a Paolo, si tratta comunque di un testo della Scrittura. "In virtù di Gesù Cristo esistono tutte le cose e noi esistiamo grazie a Lui"; "Cristo, primogenito dell'intera creazione". "In Lui furono create tutte le cose. In Lui, per mezzo di Lui e in vista di Lui". "Tutte le cose hanno in Lui" – cioè Gesù Cristo – "consistenza". Ora, queste sono affermazioni che ci portano sul versante della creazione.

ABELARDO LOBATO

Mi congratulo con Mons. Inos Biffi, professore di teologia a Milano e anche a Lugano. L'uomo scopre se stesso alla luce del mistero di Cristo, come afferma la GS del Vaticano II. Tommaso ci orienta verso questa lettura dell'essere dell'uomo nella luce del Cristo. Possiamo cercare di capire il pensiero di Tommaso sia nella linea dei principi che nella realtà dei fatti. Il principio lo troviamo nell'Epistola di Paolo ai Romani. Nel c. 8, 25-27 Paolo afferma che Dio ci ha creati, e ci ha predestinati affinché diventiamo conformi con il Figlio. Questa affermazione, che descrive la causa finale, è decisiva per la sorte dell'uomo. Il nostro destino è la conformazione con il Verbo di Dio. Infatti questo ci svela la radice del mistero, che siamo innanzitutto un progetto di Dio. Essere conformati con Cristo è veramente un progetto radicale, un mistero fontale.

Il fatto è ciò che Tommaso chiamava *miraculum miraculorum*, l'incarnazione, Dio fatto uomo. Se Cristo si è fatto uomo per mostrarci il modello dell'uomo, dobbiamo conoscere la realtà di Dio fatto uomo. Tommaso ci ha dato la risposta a questo problema. Egli ha dedicato la III parte della *Summa* a Cristo, *qui secundum quod homo via est nobis tendendi in Deum*. E in questa parte della sua opera porta a compimento ciò che la parte II cercava con l'analisi degli atti umani. Il mistero nascosto in Cristo, si svela nei misteri della vita di Cristo. Tommaso è il primo teologo che introduce nella teologia i misteri. Mons. Biffi ha scritto parecchio su questa novità tomista e sui misteri di Cristo. Il suo trattato originario di Tommaso, evoca in un certo modo il libro di Lothario *De miseria conditionis humanae*, che egli percorre nei tre momenti dell'itinerario dell'uomo nel mondo: nell'ingresso, il progresso, e l'egresso. Tommaso raccoglie i misteri in questo schema e aggiunge *l'exaltatio*.

Quest'analisi dei misteri svela allo stesso tempo il mistero radicale di Dio fatto uomo, e il vero volto dell'uomo.

È da notare che quando Tommaso parla del modo di vita di Cristo, che dedica le notti alla contemplazione e i giorni all'azione, applica a Cristo lo stile di vita del carisma domenicano: *contemplari et contemplata aliis tradere*. Perciò lo stato più perfetto è quello che imita Cristo e unifica la contemplazione e l'azione. Credo che la lettura attenta dei libri di Biffi, come quelli di Torrell, sui misteri di Cristo, può aiutarci a portare a termine il compito di conformarci con il Verbo fatto carne.

#### DOMINGO BASSO

Obviamente, no puedo estar en desacuerdo con lo explicado por el Profesor Monseñor Biffi. Pero me queda un interrogante: ¿No habremos estrechado demasiado el tema de la Encarnación al círculo de lo antropológico? San Pablo, en términos indudablemente misteriosos, le asigna una dimensión cosmológica, al decir que todo el universo “sufría como dolores de parto” esperando la Encarnación. La explicación de ese texto la he buscado asiduamente en santo Tomás, sin haberla encontrado todavía. ¿Qué piensa Usted, Monseñor Biffi, de esta afirmación de san Pablo que, como un fundamento de todos los otros textos por Usted citados, endereza todo hacia Cristo? En el cosmos se encuentra el misterio (por así decir) de la naturaleza, pero el de la gracia no lo veo. ¿Puedo decir que la luna está en estado de gracia después de la Encarnación? ¿Cómo está ordenado el cosmos a Cristo y en qué orden? ¿O esta afirmación oculta un gran arcano todavía desconocido por nosotros?

#### INOS BIFFI

San Paolo nella sua visione cosmologica comprende anche le potenze celesti, cioè tutta quanta la realtà, non soltanto quello che noi intendiamo come cosmo materiale. Per Paolo è talmente critica la creazione, l'intero universo, che tutto è destinato ad essere il pleroma di Cristo. La riuscita ultima della creazione del tutto, del mondo, del cosmo, per San Paolo è in Gesù Cristo. Più critico di così si muore.

Allora, mi domando se in questa visione davvero è possibile separare redenzione e creazione, quando lo stesso Cristo e, notiamo bene, lo stes-

---

so Cristo nel mistero della Sua Passione e della Sua Esaltazione, diventa per così dire il centro attraente, che fa riuscire tutto l'universo. Ecco perché mi parrebbe riduttiva, anzi, non dico riduttiva, sbagliata la separazione per cui si dica: per il filosofo il campo proprio è quello della creazione, per il teologo il campo proprio è quello della redenzione. Niente è più contrario, mi pare, alla Rivelazione di questa dicotomia.

## DISCUSSIONE SULLA RELAZIONE DI J.A. RIESTRA

LLUÍS CLAVELL

Regarding the aspiration of immortality you spoke about, in my opinion the deepest aspiration is the aspiration to be saved and to obtain also the forgiveness. Because of this, the forgiveness of sins, also the pastoral of sick people in the hospitals, is something very important. Why you can accept death, but it is a very different way, when one is convinced that one has received forgiveness of the sins. It's only complementary to your paper, to explain something more existential or philosophical. Up to you.

JOSÉ ANTONIO RIESTRA

Of course, I agree. I think that the fact of death puts the question of salvation on the table. If everything ends with death, then to talk about salvation is senseless. But if it doesn't, then there is room to put the question. Man, of course, aspires to be saved, to be liberated from many evils, physical evil, moral evil... From this point of view, salvation has as many levels as evil itself may have. But the salvation wrought by Christ transcends this temporal connotation. It implies a transformation from a state of sin to a state of grace, now, and of glory, later (cf. *2 Cor* 5, 17). In this sense, as you said, we have been saved, liberated from our sins (cf. *Mt* 1, 21), and therefore reconciled with God. The Passion and Resurrection of Christ has liberated us from sin, from the devil – as *Gaudium et Spes*, no. 13 reminds us –, from the Old Law, from death.

If we couldn't explain that with death not everything has ended, because there is something later, then the problem of salvation is very difficult to grasp. When I was talking I was thinking in general terms. For a Christian, for the Thessalonians, who read the letter that Paul wrote to them, the explanation was: our hope is Christ and the dead will be risen up by He who underwent death and rose again (cf. *1 Th* 4, 12-17; *1 Cor* 15, 26. 54-55).

---

This shouldn't be a problem for a Christian, because faith helps him to look beyond death. I was trying mainly to follow an approach that underlines much more the anthropological aspects of the topic – the desires of human beings –, than ontological ones. I would say that, in a sense, I was trying to follow an apologetical approach, because, as you know, there is a discussion between what has been called the traditional apologetics and the apologetics of immanence, mainly after Blondel, Laberthonnière... In the Catechism of the Catholic Church, around number 33, if I am not mistaken, regarding the way of knowing God, apart from the ontological, traditional ways of proposing that topic, there also appear the psychological, anthropological ways. But, after all I agree with you. Death is just the beginning of life for he who has faith. We have to try to explain to those who do not enjoy the gift of faith that death it is not the last stop.