

THE PONTIFICAL  
ACADEMY OF  
ST. THOMAS  
AQUINAS

III n.s.

# DOCTOR COMMUNIS



VATICAN CITY  
2002

DOCTOR COMMUNIS

*Indirizzo/Address*

PONTIFICIA ACADEMIA SANCTI THOMAE AQUINATIS  
PALAZZO DELLA CANCELLERIA, 00120 CITTÀ DEL VATICANO

PONTIFICIA ACADEMIA SANCTI THOMAE AQUINATIS

III n.s.

---

# DOCTOR COMMUNIS



VATICAN CITY 2002

The opinions expressed with absolute freedom in this publication, although published by the Academy, represent only the points of view of the authors and not those of the Academy.

ISBN 88-88353-02-X

© Copyright 2002

PONTIFICIA ACADEMIA SANCTI THOMAE AQUINATIS  
VATICAN CITY

## SOMMARIO/CONTENTS

<i>Fede e Scienza in dialogo per un nuovo Umanesimo</i> Card. Paul Poupard.....	9
<i>L'umanesimo cristiano alla ricerca del volto umano della globalizzazione</i> A. Lobato, O.P. ....	22
<i>Aspekte der mystischen theologie im Thomismus</i> von D. Berger .....	33
<i>El humanismo cristiano como humanismo analogico</i> M. Beuchot .....	70
<i>Which Esse Gives the Answer to the Question: "is it?" for St. Thomas</i> Lawrence Dewan, O.P. ....	80
<i>Per una visione tomista dell'economia</i> M. Sánchez Sorondo.....	98
<i>Implicaciones políticas de la antropología tomista</i> M. Schooynas .....	121

### RECENSIONI/REVIEWS

Tomás de Aquino, <i>El ente y la esencia</i> , traducción, estudio preliminar y notas de E. Forment, Pamplona, EUNSA, 2002, pp. 296 (E. Martínez).....	157
--	-----

Abelardo Lobato <i>et al.</i> , <i>El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy</i> , vol. II: El hombre y el misterio de Dios, Valencia, EDICEP, 2001, pp. 632 (E. Forment) .....	160
AA.VV., <i>Globalization Ethical and Institutional Concerns</i> , a cura della Pontificia Accademia delle Scienze, Vatican City 2001, pp. 408 (G. Galassi) .....	166

## FEDE E SCIENZA IN DIALOGO PER UN NUOVO UMANESIMO

CARD. PAUL POUPARD

La riflessione che qui presentiamo è particolarmente significativa ed opportuna perché si colloca in un momento sicuramente favorevole al rinnovamento del dialogo tra scienza e fede, evidenziato da alcuni suggestivi “segni dei tempi”, e dunque contribuisce notevolmente al rafforzamento e all’approfondimento di un dialogo non più eludibile dinanzi alle sfide del nostro tempo. Ciò non significa, però, che il passato, caratterizzato da ben altri rapporti, sia del tutto dimenticato e non continui ad incidere, in qualche modo, anche sul presente. Certe domande o perplessità non sono affatto superate: “È possibile parlare di scienza e di fede? Non si deve forse scegliere fra l’una e l’altra, considerare l’una contro l’altra?”.

“Sicuramente – risponde Jacques Monod, premio Nobel – dal momento che la scienza è una questione di conoscenza, e la fede una questione di gusto”. All’opposto – e il paradosso non manca di essere pungente – Voltaire tranquillizza: “Una falsa scienza produce degli atei; una vera scienza prosterna l’uomo davanti alla divinità”.<sup>1</sup> Per Max Planck, a cui si deve la teoria dei quanti, non solo “religione e scienza non si escludono, ma si completano e si condizionano reciprocamente. Ne è prova immediata il fatto storico che i più grandi scienziati di tutti i tempi, uomini come Keplero, Newton, Leibniz, fossero ripieni di profondi sentimenti religiosi”.<sup>2</sup> Mi piace ricordare anche Niel Stensen, beatificato nel 1988, noto a tutti gli anatomisti per la sua descrizione del canale parotideo che porta il suo nome: dotto di Stenone.

<sup>1</sup> *Dialoghi*, XXIV, 10.

<sup>2</sup> *Religion and Naturwissenschaft*, Leipzig 1938.



Fede e scienza, quindi, non si escludono, ma si completano e si arricchiscono a vicenda, in una feconda simbiosi e in dialogo sempre più necessario, oltre che doveroso. In questa mia prolusione vorrei brevemente illustrare le ragioni di questa affermazione.

## 1. LA CHIESA E LA SCIENZA: SVILUPPI RECENTI

Il dialogo fra scienza e fede esiste già da lungo tempo. Ma forse oggi ci troviamo in una situazione nuova, grazie ai notevoli sviluppi e alle profonde evoluzioni verificatesi sia in campo ecclesiale che in quello scientifico. Direi che si avverte oggi un nuovo clima, più aperto alla collaborazione, si afferma una maggior consapevolezza dei limiti rispettivi, come pure il bisogno di una visione unitaria del sapere che ponga al centro la persona umana.

La Chiesa, da parte sua, ha compiuto notevoli ed importanti passi verso una maggiore comprensione delle ragioni della scienza. L'interesse della Chiesa per le scienze non è fenomeno del nostro tempo, legato alle circostanze del presente. La secolare Pontificia Accademia delle Scienze, erede dell'Accademia dei Lincei, ne è testimone, sotto diverse forme.<sup>3</sup> Composta da ottanta membri, scelti unicamente grazie alle loro competenze scientifiche, essa è la sola accademia al mondo a possedere un carattere internazionale con i propri membri a pari livello di dignità.

“Non fate mai affermazioni false; non tacete nulla che sia vero!”, disse Leone XIII nell'aprire gli archivi del Vaticano nel 1880. C'è forse un consiglio più scientifico di questo? Sono numerosi i papi che hanno pubblicamente manifestato la loro ammirazione per le scienze, come Benedetto XIV detto anche “il papa degli scienziati” dallo stesso Voltaire o Pio XI, rifondatore dell'Accademia delle Scienze nella sua attuale forma. Paolo VI, dopo aver ricordato che la Chiesa “ha sempre amato le scienze”, arriva ad affermare che “essa professa verso di loro un culto”.

Un'importante svolta si è avuta nel corso del Concilio Ecumenico Vaticano II con la Costituzione Pastorale *Gaudium et Spes*, la quale afferma “la giusta libertà della cultura e la sua legittima autonomia, particolarmente quella delle scienze” (nn. 36 e 59). Il Vaticano II ha sviluppato e completato su questo punto il Concilio Vaticano I, che riconosceva l'impossibilità teorica di un disaccordo tra la fede e la ragione. “Le realtà profane come

<sup>3</sup> Cfr. M. Sánchez Sorondo, *The Pontifical Academy of Sciences. A Historical Profile*, in *The Challenges for Science. Education for the XXI Century*, Città del Vaticano 2002.

quelle della fede traggono la loro origine nello stesso Dio” (*Gaudium et Spes*, n. 32/2). Il falso apparire di una contraddizione nasce da una duplice confusione: quando le verità di fede non sono comprese nel loro vero senso, o quando semplici ipotesi scientifiche vengono imprudentemente valutate come esigenze della ragione. Il Vaticano II si spinge oltre: non si accontenta di apprezzare il lavoro oggettivo delle ricerche scientifiche; esso sviluppa un’autentica fiducia verso i ricercatori stessi, che “sono come condotti dalla mano di Dio nel loro sforzo umile e perseverante di penetrare i segreti delle cose” (*Gaudium et Spes*, n. 36/2). È un importante passaggio nella giusta valutazione del rapporto della fede con la ragione e con la scienza. Giovanni XXIII amava dire: “Grazie a Dio, lo spirito polemico dei tempi passati si è smorzato”.

Tuttavia, è soprattutto con il Pontificato di Giovanni Paolo II che la riflessione della Chiesa sul valore intrinseco della scienza è diventata più matura e consapevole. Appena un anno dopo l’inizio del suo Pontificato, celebrando il centenario della nascita di A. Einstein, il Pontefice, dopo aver confermato “le affermazioni conciliari sull’autonomia della scienza nella sua funzione di ricerca della verità scritta nel creato dal dito di Dio”, avanzò una storica proposta: “Io auspico che teologi, scienziati e storici, animati da uno spirito di sincera collaborazione, approfondiscano l’esame del caso Galileo e, nel leale riconoscimento dei torti, da qualunque parte provengano, rimuovano le diffidenze che quel caso tuttora frappone, nella mente di molti, alla fruttuosa concordia tra scienza e fede, tra Chiesa e mondo. A questo compito che potrà onorare la verità della fede e della scienza, e di schiudere la porta a future collaborazioni, io assicuro tutto il mio appoggio”.<sup>4</sup> Da questa proposta nacque in seguito la Commissione di Studio della Controversia tolemaico-copernicana durante il XVI e il XVII secolo”, creata nel 1981. Questa Commissione, alla quale fui convocato a partecipare sin dall’inizio, cercava di chiarire il dibattito fra la nuova astronomia e l’interpretazione del dato biblico, che stava all’origine della controversia galileiana. Il 31 ottobre 1992 ho avuto l’onore di relazionare al Santo Padre, su sua richiesta, in merito a tale dibattito. Ciò è avvenuto nel corso della solenne e storica seduta tenutasi nella Sala Regia in Vaticano alla presenza della Pontificia Accademia per le Scienze, del Sacro Collegio dei Cardinali e del Corpo diplomatico degli ambasciatori accreditati presso la Santa Sede.

<sup>4</sup> Giovanni Paolo II, *Discorso* alla Pontificia Accademia delle Scienze nella commemorazione di A. Einstein, 10 novembre 1979, in “Pontificium Consilium de Cultura”, *Iubileum Cultorum Scientiarum*, Città del Vaticano 2000, 270.

Ecco, in sintesi, la conclusione della Commissione di studio interdisciplinare, che ho avuto il privilegio di presentare a Giovanni Paolo II: Galileo aveva ragione circa la sua intuizione cosmologica, ma era incapace di fornirne le prove inappellabili sul piano scientifico. Bellarmino aveva ragione circa la sua intuizione metodologica, ma i giudici del Sant'Uffizio furono incapaci di separare le affermazioni della fede da una cosmologia millenaria che si rivelava errata, nonché di rivedere la loro interpretazione dei passaggi biblici che affermavano cose apparentemente opposte alle nuove teorie copernicane.

L'extrapolazione di una parola o di un testo dal suo naturale ed integrale contesto, infatti, non è un'operazione scientifica. Nella lettura della Bibbia, come in quella del reale, è bene non sbagliare campo, né confondere le competenze. Aveva ragione il cardinal Cesare Baronio: "Lo Spirito Santo ci insegna come andare in cielo e non come va il cielo". Ben prima di Bellarmino, sant'Agostino ne era convinto: "Se capita che l'autorità delle Sacre Scritture sia in opposizione con una ragione certa, ciò vuol dire che chi interpreta la Scrittura non la comprende correttamente".<sup>5</sup> Era importante riconoscere questo torto e il carattere immeritato della misura disciplinare decisa dai giudici in forza di questo errore di giudizio. Sono grato al papa Giovanni Paolo II per averlo pubblicamente e solennemente riconosciuto dietro mia richiesta.

Proseguendo su questa scia, Giovanni Paolo II indirizzò un'importante lettera al P. George V. Coyne SJ, direttore della Specola Vaticana, il 1° giugno 1988.<sup>6</sup> Si tratta, probabilmente, del più esaustivo e più autorevole documento del Supremo Magistero della Chiesa mai promulgato sui rapporti fra scienza e fede, nel quale, dopo aver constatato la forte tendenza all'unificazione del sapere, si auspica una maggior collaborazione fra la scienza e la teologia, nel pieno rispetto dell'autonomia di ognuna. E aggiunge: "La scienza può purificare la religione dall'errore e dalla superstizione; la religione può purificare la scienza dall'idolatria e dai falsi assoluti. Ciascuna può aiutare l'altra ad entrare in un mondo più ampio, un mondo in cui possono prosperare entrambe".<sup>7</sup>

Un'altra pietra miliare del dialogo scienza-fede è costituita dall'importante messaggio di Giovanni Paolo II all'Accademia delle Scienze sul

<sup>5</sup> *Epistula* 143,7: PL 33, 588.

<sup>6</sup> Ed. R.J. Russell, W.R. Stoeger SJ, George V. Coyne SJ, Vatican Observatory Press, Città del Vaticano 1988, M1-M14.

<sup>7</sup> *Ibid.* Il testo italiano in "Pontificium Consilium de Cultura", *Iubileum Cultorum Scientiarum*, Città del Vaticano 2000, 280.

tema dell'evoluzione, in cui si cerca di definire e di dare un esito positivo all'annoso dibattito che opponeva creazione ed evoluzione come concetti incompatibili. Benché fosse da molto tempo un dato affermato la non incompatibilità fra la teoria dell'evoluzione e la dottrina biblica della creazione, grazie anche ad una miglior conoscenza del racconto biblico della creazione, la pacifica accettazione dell'evoluzione biologica rappresenta spesso un motivo di confusione e smarrimento per molti credenti. In quell'occasione, il Papa, 50 anni dopo la pubblicazione dell'Enciclica *Humani Generis* di Pio XII, che riteneva la dottrina dell'evoluzionismo "un'ipotesi seria", costata che "oggi, circa mezzo secolo dopo la pubblicazione dell'Enciclica, nuove conoscenze conducono a non considerare più la teoria dell'evoluzione una mera ipotesi".<sup>8</sup>

Non è accaduto, come è stato spesso detto, che "finalmente la Chiesa riconosce il darwinismo". Io devo dire, per amore di verità, che il messaggio in questione non parla affatto di Darwin! Come spesso succede, il testo è stato letto poco o male, ed è un peccato. Per la prima volta il papa qualifica le teorie evoluzioniste più di "una semplice ipotesi", per via delle convergenti scoperte di diverse discipline scientifiche. Ma, nello stesso tempo, come si sa, la visione filosofica di Darwin è improntata al materialismo. La Chiesa non la può accettare, poiché, al vertice dell'evoluzione, l'uomo è un inizio radicale. Il Santo Padre distingue chiaramente – fatto d'importanza capitale – da una parte i risultati dell'osservazione considerati certi, e dall'altra le teorie scientifiche che non cessano di evolversi. Karl Popper, uno dei grandi filosofi del nostro tempo, ne era anch'egli convinto e su questo punto sarebbe d'accordo con Giovanni Paolo II. L'uomo non è frutto del caso, estratto in una lotteria, risultato di un bricolage cosmico, numero uscito sulla ruota della fortuna.<sup>9</sup> L'enigma che si maschera dietro questo caso non dipende più dalla scienza, ma dal pensiero.

E siamo così giunti all'ultima tappa di questo percorso, quella che ha visto, per la prima volta nella storia bimillenaria della Chiesa, gli scienziati di tutto il mondo, convenuti a Roma per il loro Giubileo. Gli scienziati si sono uniti alle persone di altre categorie e condizioni sociali che hanno volu-

<sup>8</sup> Giovanni Paolo II, *Discorso* alla Pontificia Accademia delle Scienze, 22 ottobre 1996, in "Pontificium Consilium de Cultura", *Iubileum Cultorum Scientiarum*, Città del Vaticano 2000. Il testo si può trovare anche in Tanzella-Strumia (Ed.), *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, Città Nuova-Urbaniana, Roma 2002, p. 2220-2222.

<sup>9</sup> J. Monod, *Il caso e la necessità. Saggio sulla filosofia naturale della biologia contemporanea*, Mondadori, Milano 1970.

to celebrare il bimillennario della nascita di Cristo e lanciare al mondo un eloquente messaggio. In quella storica giornata, Giovanni Paolo II, quasi a suggellare questo percorso di riflessione della Chiesa sulla scienza ribadì il suo pensiero in una frase lapidaria: “La fede non teme la ragione”,<sup>10</sup> che potremmo parafrasare anche così: “La Chiesa non teme la scienza”, non perché con disprezzo o con senso di estraneità o superiorità creda di poter farne a meno, ma perché è fermamente convinta che la fede e la ragione, ciascuna nell’ambito loro proprio, sono “le due ali con le quali lo spirito umano si innalza verso la contemplazione della verità”, come lo stesso Santo Padre ha affermato nella prima frase della sua Enciclica *Fides et Ratio*.

A conclusione di questo percorso possiamo affermare, con serenità e certezza, che la Chiesa difende il valore della scienza e l’opera meritoria degli scienziati. Essa non pretende, certo, di dettar legge in questo settore del sapere umano. “La verità scientifica non deve rendere conto che a se stessa e alla verità suprema che è Dio” (Giovanni Paolo II, 10 novembre 1979). Così, come la religione esige la libertà religiosa, anche la scienza rivendica, a buon diritto, la libertà di ricerca.<sup>11</sup>

## 2. L’ESPERIENZA DEI LIMITI DELLA SCIENZA E L’ESIGENZA DEL DIALOGO

Anche la scienza ha compiuto importanti passi nella direzione di un nuovo e più approfondito dialogo. Esiste un costante dovere di ricerca. Questo compito di scrutare il mondo e le sue leggi, il ricercatore lo fa proprio con entusiasmo. Egli pone delle domande, ma non tutte quelle possibili, in quanto il suo campo di conoscenze non abbraccia l’universale, il tutto. Uomo d’esperienza, di pensiero e di riflessione, lo scienziato progredisce nelle sue scoperte e nelle sue domande, che reciprocamente si alimentano e incontrano le verità della fede.

Certi pensano che la belle époque dello scientismo sia terminata, in quanto il campo del non conosciuto sembra crescere di pari passo con le scoperte e con l’avanzare delle conoscenze. Torna in mente Montaigne: “Una vera scienza è un’ignoranza che si sa”. O più recentemente, con Bernard d’Espagnat, dovremmo parlare di “réel voilé”, il reale velato.<sup>12</sup> Il

<sup>10</sup> Giovanni Paolo II, *Giubileo degli Scienziati*, *L'Osservatore Romano*, 26 maggio 2000.

<sup>11</sup> Vedi Paul Poupard, *La nuova immagine del mondo. Il dialogo tra scienza e fede dopo Galileo*, Piemme, 1996.

<sup>12</sup> Cfr. Bernard D’Espagnat, *Le réel voilé. Analyse des concepts quantiques*, Fayard, Paris 1994; dello stesso Autore, *Traité de physique et de philosophie*, Fayard, Paris 2002.

mondo dei quanti e le sue proprietà sembrano sfuggire alle nostre categorie di interpretazione, valide per il macrocosmo, di spazio, tempo, individualità. La realtà è molto più complessa di quanto il grezzo scientismo dell'800 volesse far credere. La fisica contemporanea ha mostrato i limiti della conoscenza e del linguaggio umano per afferrare la realtà.

La cultura scientifico-tecnica diffusa dai media porta a un riduzionismo cosmico e antropologico che gli stessi ricercatori considerano inadeguato, ma che oggi si è impadronito della mente della gente. Una più grande autoconsapevolezza della scienza rispetto all'insufficienza del determinismo deduttivo, al carattere formalmente incompleto degli strumenti logici e matematici, alle esigenze di unificazione incontrate nella fisica teorica, alla scoperta della straordinaria sintonia fra la struttura del cosmo e della vita, al persistere dello stupore dinanzi all'intelligibilità dell'universo, apre il sapere scientifico ad altre forme di conoscenza. "Le scienze positive non ci sono sufficienti, dato che esse non sono sufficienti a se stesse", diceva il filosofo Maurice Blondel.

Oggi è più chiaro che fede e scienza appartengono a due ordini diversi di conoscenza, che non sono né intercambiabili né sovrapponibili. La ragione non è in grado di apprendere ogni cosa da se stessa. Limitata, essa progredisce grazie al lavoro interdisciplinare di una pluralità di scienze particolari. Ogni disciplina poggia su dei postulati, dei presupposti epistemologici, e non può cogliere l'unità del mondo se non all'interno di particolari modi di conoscenza. Il matematico Henri Poincaré ne era consapevole: "Si costruisce una scienza con dei fatti, come si costruisce una casa con dei mattoni, ma un accumulo di fatti non produce una scienza più di quanto un mucchio di pietre non facciano una casa". Occorre un principio unificatore.

Ogni attività scientifica è un'attività della persona umana fondata sulla ricerca della verità, sostenuta da una segreta nostalgia, da una profonda chiamata alle dimensioni più intime dell'essere, radicata nel cuore: la nostalgia di Dio e della Verità. "L'anima di chi ricerca è oggi inquieta quando si trova alle frontiere del non conosciuto e del misterioso, dell'incerto e del prodigioso, ed essa più facilmente si apre ai valori spirituali" (Paolo VI). La scienza non sarebbe in grado di eliminare la dimensione del mistero presente nell'universo. Più si fanno precise le risposte ai come, più sorge, ineluttabile, l'abissale interrogativo: perché? Chi? Allora, in un grande dibattito interdisciplinare, un interlocutore millenario ritrova il suo posto privilegiato, sovente contestato, talvolta parodiato, giammai dimenticato: la Chiesa, una Chiesa anch'essa in evoluzione, insieme alle culture del nostro tempo.

### 3. IN DIALOGO PER UN NUOVO UMANESIMO

La Chiesa riconosce il valore intrinseco della scienza. Essa ha fiducia negli scienziati, se non vivono solamente di dubbi, ma sono autenticamente in cerca della Verità. Da questa ricerca instancabile e pluridirezionale nasce la necessità del dialogo, in quanto i punti di vista sono diversi e complementari. L'ammirabile ordine che regge l'universo, l'intelligibilità del mondo – "L'universo gronda d'intelligenza", faceva notare Einstein – le leggi della natura, l'armonia e la bellezza del cosmo, il rapporto spirito-materia: questi temi ad alta ispirazione religiosa emergono dalla stessa cultura moderna.

Come assicurare le condizioni ottimali per questo dialogo? Un'opinione corrente, vista con simpatia dagli uni e dagli altri e che riprende le analisi di Karl Popper, richiede due condizioni preliminari: che la scienza sia cosciente dei suoi limiti e della sua possibilità di sbagliare; che la teologia sia meno legata al dogma, in quanto più cosciente della distanza infinita che separa le sue formule da Dio. Ora, queste due condizioni, che muniscono di segnali un percorso apparentemente facile, mi sembrano insufficienti e sbagliate. Poiché, per dialogare, occorre innanzitutto essere se stessi, vivere la propria identità con autenticità. La scienza dev'essere cosciente della sua capacità di giungere alla verità, dato che le sue fondamenta si radicano in un sano realismo e non in un vago scetticismo. A sua volta, la teologia non deve abbandonare il suo contenuto dogmatico: la sua specificità risiede nel fatto che essa offre un supplemento di senso di cui la fede è depositaria. È nel rispetto degli specifici ambiti che si trovano le basi per un nuovo dialogo.

Aggiungerei che i partner di questo dialogo non sono forse quelli che si è indotti a pensare. Piuttosto che la fede e la scienza, non sono la fede e la cultura che stanno alla presenza l'una dell'altra? Le obiezioni contro la fede, dunque le difficoltà, non nascono dai dati scientifici dimostrati, ma da ciò che la cultura dominante, a torto, crede sia dimostrato. La cultura attuale, a diversi livelli, è poco favorevole alla fede, che considera inutile, se non addirittura nociva e incompatibile col progresso scientifico. Il vero dialogo non può instaurarsi che fra una fede compresa esattamente per quello che è, grazie all'autoriflessione che si attua nella teologia, ed una scienza autentica. La fede concerne delle realtà che superano la ragione, senza tuttavia contraddirla. Sovrarazionali, esse non per questo sono irrazionali. Riconoscere che la fede non è razionale non significa dire che non è ragionevole. Valorizzare il sentimento a scapito della ragione è una tentazione.



La ragione sembra fredda, astratta, distaccata dalla realtà, meno umana di fronte ai sentimenti spontanei e all'emozione dell'esperienza concreta. Di origine tertulliana (*De carne Christi*, V: *credo quia ineptum*), il *Credo quia absurdum*, erroneamente attribuito a sant'Agostino e ripreso da Lutero, non è esatto. Ed è pericoloso. Una fede che non si appoggia alla ragione, i *preambula fidei*, non è una fede umana. Una fede che non si ancora all'intelligenza non può essere una fede cristiana. La fede non può contraddire la ragione. Io non crederei se non avessi ragioni solide per credere, diceva a buon diritto san Tommaso. "Due eccessi: escludere la ragione, non ammettere che la ragione", scrive Pascal. Io do ragione a Pascal.

La grazia non distrugge, ma perfeziona la natura, ripete un antico adagio. La fede non distrugge la ragione, ma la perfeziona. Voler separare il sentimento religioso dalla ragione significherebbe privare la fede di una delle sue dimensioni essenziali. Sant'Anselmo, invece, diceva: *Credo ut intelligam*, credo per comprendere. E Isaia: "Se non credete, non potete capire" (LXX, *Isaia* 7,9). Quanto a san Tommaso, egli aggiunge un'importante precisazione: "Non si ama se non ciò che si conosce e non si conosce se non ciò che si ama" (*De malo*, q. 6). Bell'esempio di sinergia e di complementarità fra l'intelligenza e la volontà!

Ma per comprenderlo e viverlo, occorre essere coscienti di tutte le dimensioni dell'essere. A proposito della cultura contemporanea viene in mente l'immagine di uno specchio in frantumi, che ci rimanda alla realtà dell'essere umano frammentata e riduttiva ed anche alla formazione culturale, sempre più parcellizzata e ultraspecializzata, in cui viene meno una visione unitaria ed organica del sapere e dell'esperienza umana.

#### 4. ALCUNE SFIDE PER I NUOVI TEMPI

Sarebbe, perciò, perlomeno ingenuo affermare che tutti i grandi problemi siano ormai definitivamente superati e che dobbiamo aspettarci unicamente un futuro roseo di collaborazione fra scienza e fede. Complesse questioni di tipo epistemologico interpellano sia gli scienziati che i teologi, alla ricerca di una visione più ampia e completa della realtà.

Ma anche alcuni problemi più immediati si pongono alla nostra attenzione. Sono problemi che riguardano soprattutto l'agire, cioè, il comportamento etico che l'uso e l'applicazione della scienza, e delle tecnologie ad essa collegate, inevitabilmente pone. Più che di problemi, mi piace parlare di sfide. Una sfida è una provocazione e un invito ad una risposta creativa e



nuova. Limitarsi a denunciare i rischi del progresso scientifico invocando un impossibile ritorno ad una utopica età dell'oro, è un atteggiamento sbagliato.

Diciamolo chiaramente ancora una volta: la scienza deve godere di totale libertà nelle sue ricerche. La scienza, infatti, dev'essere libera davanti ai poteri politici ed economici, poiché la scienza non è debitrice che a se stessa e alla suprema Verità, che è Dio creatore dell'uomo e del cosmo. Ma se è vero che la scienza deve essere guidata unicamente dalla ricerca della verità, è anche vero che la scienza applicata, ossia la tecnica, ha bisogno di un supplemento di umanità, affinché sia servita la causa del vero bene dell'uomo. Ed è qui che la scienza e la tecnica devono riacquistare la "dimensione sapienziale", un "supplemento di umanità", che la corsa frenetica al progresso degli ultimi tempi ha potuto offuscare. Nell'ambito della tecnica, non ogni mezzo è lecito per il raggiungimento di un fine. L'uomo non è mai un mezzo, ma un fine in se stesso. Dimenticare questo sarebbe tornare agli esperimenti condotti dai medici nazisti nei campi di concentramento su soggetti umani. Può essere chiamato vero progresso una più approfondita conoscenza raggiunta a così caro prezzo? Il presunto bene che potrebbe derivarne per l'umanità non potrà mai giustificare la riduzione della persona ad un mero strumento.

Mi sia permesso qui di presentare, seppur succintamente, alcune fra le sfide che ritengo più importanti nel dialogo scienza fede, che riguardano direttamente la persona umana.

#### 4.1. *La sfida della biogenetica*

Queste domande diventano particolarmente pressanti in alcuni campi della ricerca e della tecnica. Uno degli ambiti che oggi rappresenta una vera frontiera della scienza è quello della biogenetica. La posta in gioco è veramente alta, trattandosi della stessa realtà umana e della sua possibile manipolazione. In quest'ambito bisogna ricordare che non ogni mezzo è lecito per sviluppare nuove terapie, né tantomeno per proseguire le proprie ricerche.

La ricerca sulle cellule staminali promette di offrire mezzi efficienti per sconfiggere certe malattie. Ma usare gli embrioni "prodotti" appositamente come riserva di cellule staminali sarebbe ridurre l'uomo alla categoria di oggetto, di semplice strumento. Soprattutto se queste cellule possono essere ottenute da tessuti adulti, benché il processo sia più difficoltoso e più caro. Sarà unicamente il denaro, o il desiderio del successo, a dettare i ritmi del progresso della scienza, quando questa va a toccare i meccanismi più intimi dell'essere umano?

#### 4.2. *La sfida dell'informatica e delle nuove tecnologie della comunicazione*

Una seconda epocale sfida è rappresentata dalle nuove tecnologie. Nel campo dell'informatica e delle tecnologie della comunicazioni siamo testimoni degli incredibili progressi, la cui cifra e simbolo è diventata l'Internet. Ma anche qui si corre il rischio di rovesciare il rapporto fra mezzi e fini e di arrivare a quello che Paul Ricoeur chiama "l'ipertrofia dei mezzi e l'atrofia dei fini". L'aumento dell'informazione non sempre comporta di pari passo un aumento della conoscenza, e tanto meno della sapienza. Il ciber-spazio non è sottratto alle leggi dell'etica, non può diventare uno spazio selvaggio dove i soli criteri siano le leggi del mercato ed il predominio dei più forti. Insomma, si ha talvolta l'impressione che la tecnologia nel suo complesso, ed in particolar modo quella applicata al campo delle comunicazioni, come in certi romanzi o film di fantascienza, stia prendendo il sopravvento sugli stessi ideatori, riducendoli a fattore secondario del processo di sviluppo. L'imperativo dominante in alcuni ambienti culturali sembra essere proprio: "Non si può fermare la scienza", dove per scienza bisogna intendere, in realtà, soprattutto la tecnologia, anche nel momento in cui questa rischia di diventare disumana, contraria alla natura stessa dell'essere umano e al suo progetto di vita. Anche il mondo delle comunicazioni e delle nuove tecnologie ha, perciò, bisogno di un "supplemento di umanità", che deve coinvolgere tutti ed in particolare, ancor prima che l'utente, gli ideatori, i progettatori, i tecnici.

#### 4.3. *La sfida dello sviluppo sostenibile e della tutela dell'ambiente*

La velocità dei progressi tecnologici contribuisce non poco a formare nella mentalità collettiva una idea faraonica, titanica di uomo, a cui si attribuiscono "infinite possibilità demiurgiche". L'uomo si trasforma da *homo faber* in "Prometeo scatenato", e coltiva l'illusione di trasformarsi in demiurgo, se non addirittura nel creatore di un nuovo mondo. Il mito di Faust ha, così, trovato nelle ricerche scientifiche altamente tecnologizzate una nuova attualizzazione ed una ennesima riproposizione.

Nel progresso scientifico-tecnologico si ripropone e si afferma, pertanto, lo spirito faustico, ma il "Prometeo irresistibilmente scatenato" che ne deriva, è sempre meno capace ed idoneo a gestire e tenere sotto controllo le proprie creazioni tecnologiche. I disastri ecologici, i cui effetti sono sotto gli occhi di tutti, e contro cui si levano sempre più voci di protesta insieme ad accorati appelli per evitare disastri ancora peggiori, le minacce nucleari o batteriolo-

giche, le manipolazioni genetiche di piante ed animali, la clonazione umana rivendicata come nuova frontiera del progresso scientifico-tecnologico, sono alcuni degli ultimi fenomeni di questa corsa all'impazzata verso il dominio assoluto del creato. Fenomeni che destano perplessità, paura, incertezza sul futuro, senso di impotenza, giacché ci si sente del tutto incapaci a determinare o gestire questi presunti "progressi". Il grande rischio è quello di una reale regressione dal *kòsmos* al *chàos*, dalla città dell'uomo alla torre di Babele. La globalizzazione, di cui tanto si parla, viene avvertita come fenomeno pericoloso e negativo proprio perché sembra essere il contesto più favorevole all'affermarsi di questo potere senza regole, di un *chàos* che travolge tutti ma soprattutto i più deboli, coloro che in tale contesto diventano ancora più deboli e incapaci di far sentire la propria voce ed esprimere la propria libertà.

Giovanni Paolo II, nella Lettera Apostolica *Novo Millennio Ineunte*, trattando delle sfide odierne con le quali la Chiesa deve confrontarsi, afferma: "Come, poi, tenerci in disparte di fronte alle prospettive di un dissesto ecologico, che rende inospitali e nemiche dell'uomo vaste aree del pianeta?" (n. 51). E poco oltre, facendo riferimenti agli incredibili progressi della scienza e della tecnologia, così prosegue, con accenti particolarmente accorati: "Il servizio all'uomo ci impone di gridare, opportunamente e importunamente, che quanti s'avvalgono delle nuove potenzialità della scienza, specie sul terreno delle biotecnologie, non possono mai disattendere le esigenze fondamentali dell'etica" (*ibidem*).

Ma l'arroganza e la spregiudicatezza di questo nuovo ed inaudito potere della tecnologia e le sue preoccupanti manifestazioni stanno producendo un nuovo paradigma nel rapporto tra l'uomo e il cosmo. Si avverte, sia a livello di coscienza personale che collettiva, l'esigenza e la necessità di un profondo ripensamento nei rapporti con il creato, di nuove regole che ristabiliscano un equilibrio fra l'uomo e la natura in cui è inserito, superando il conflitto e lo sfruttamento, per mirare ad un riequilibrio dei rapporti, che consenta di sviluppare la qualità della vita di tutti piuttosto che la quantità della produzione materiale legata agli interessi di pochi.

### *Conclusione: In dialogo per un nuovo umanesimo*

"La fede e la ragione sono come due ali che permettono allo spirito umano d'innalzarsi verso la contemplazione della verità".<sup>13</sup> Riprendo volentieri questa bella espressione di Giovanni Paolo II per concludere il

<sup>13</sup> Giovanni Paolo II, *Fides et Ratio*, 14 settembre 1998.

mio intervento sul rapporto tra scienza e fede. Esse lavorano in uno scambio reciprocamente fecondo. La teologia trae profitto dalle scienze; il che, se non altro, al fine di evitare la tentazione di un uso non critico delle teorie scientifiche di cui si serve per fini apologetici, nonché per liberare il contenuto della fede da elementi storico-sociologici datati. Anche la scienza trae profitto da questa collaborazione. Poiché questo supplemento di senso le è indispensabile per non incagliarsi su un triplice scoglio: sviluppare la tecnica fine a se stessa, porre la tecnologia all'esclusivo servizio del profitto e della crescita continua, utilizzarla come un mezzo di potere sugli altri. Ecco una grande sfida morale per la nuova generazione che avanza: armonizzare i valori della scienza con quelli della coscienza. Poiché "scienza senza coscienza è la rovina dell'anima", oggi come ieri. E l'uomo di scienza non aiuta veramente l'umanità se non conservando il senso della trascendenza dell'uomo sul mondo, e di Dio sull'uomo, come ricordava Giovanni Paolo II nel suo discorso a Hiroshima (Incontro con gli intellettuali, 25 febbraio 1982).

L'uomo deve apparire sempre più per quello che è: un fine e non un mezzo, un soggetto e non un oggetto. Ed esiste una verità oggettiva, a cui fede e scienza debbono tendere per mezzo di un perseverante dialogo interdisciplinare. Cercatore di verità, sapienza e felicità, oggi l'uomo del terzo millennio, ed il credente più che mai, non ha alcun motivo per considerare alternativi o antagonisti i due sistemi di conoscenza. Per la scienza, conoscere vuol dire spiegare. Per la fede, vuol dire amare. L'uomo che cerca la verità e l'amore ha bisogno, allo stesso tempo, dell'amore per la verità e della verità dell'amore, "che move il sole e l'altre stelle" (Dante).

Ecco qui i fondamenti di un nuovo umanesimo per il terzo millennio, di un progetto di comune ricerca della verità all'insegna del dialogo, della collaborazione, del confronto più autentico nell'interesse esclusivo dell'uomo, di tutto l'uomo e di ogni uomo.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Ho sviluppato questo pensiero nel mio recente libro *Il Cristianesimo all'alba del Terzo Millennio, II, Una Paideia per il Terzo Millennio*, Piemme 2000, pp. 96-118.

## L'UMANESIMO CRISTIANO ALLA RICERCA DEL VOLTO UMANO DELLA GLOBALIZZAZIONE

ABELARDO LOBATO, O.P.

Abbiamo l'esperienza di vivere in un tempo di crisi, di cambio, di novità. Di solito la vita comporta allo stesso tempo eredità ricevuta e novità aspettata, non ripete e non va indietro, perciò ci sembra più portata verso il futuro che verso il passato. Siamo sempre interessati alle novità, alle realtà ultime, ai segni dei tempi che ci indicano ciò che sarà il nostro avvenire. Siamo entrati quasi di colpo nel secolo XXI, nel III millennio della Redenzione, e ci domandiamo sulle novità che stiamo vivendo. Siamo nel tempo nuovo che richiede anche un uomo nuovo. Il cristiano vive sempre in questa tensione, di uscire del sepolcro dove muore l'uomo vecchio, e di rinascere un vero uomo nuovo, con la novità che Cristo ci ha portato. Il cristiano percorre prima la via dell'uomo, la via storica e culturale e poi per grazia la Via che conduce al Padre.

Una delle novità che stiamo sperimentando viene descritta come globalizzazione. "Non c'è dubbio che la componente più nuova e determinante della civiltà moderna, dice il Nobel Carlo Rubbia, è la sua globalizzazione, a livello planetario". Il rapporto ONU sullo sviluppo umano nel 1999 era dedicato totalmente alla globalizzazione. Tutto sta a indicare che siamo dentro quest'orizzonte culturale. È giusto e necessario che ci domandiamo anche noi, come gli ebrei nel deserto, davanti al cibo che Dio gli invia dal cielo ogni notte: *manú?* *Cosa è questo?*

La domanda, e la chiarificazione in questo caso, è fondamentale per l'umanesimo cristiano, sempre molto attento a quanto tocca da vicino l'essere umano. Anche noi diciamo in verità come Terenzio, *Homo sum, nihil humanum a me alienum puto*. L'umanesimo cristiano ritiene come fondamento che l'uomo è un progetto di Dio, fatto in vista al mistero dell'Incarnazione, che è la discesa di Dio al profondo dell'uomo, e l'assun-

zione dell'umano all'unione con la natura di Dio nella persona del Verbo. Questo umanesimo non coincide in tutto con l'umanesimo laico, che descrive Paolo VI come sforzo dell'uomo moderno per farsi come Dio, ma cerca di venire al suo incontro per un vero dialogo (Omelia, 7, 12, 1965). La globalizzazione attuale tocca le dimensioni dell'umano, e perciò deve essere considerata con diligente attenzione.

La mia riflessione vuole essere un approccio al fenomeno della globalizzazione sotto il punto di vista della sua incidenza nell'antropologia cristiana. L'Accademia di San Tommaso intende seguire da vicino l'esempio e la dottrina del maestro, nell'accoglienza di ogni verità sull'uomo, sul mondo e su Dio, per un vero dialogo. Abbiamo dedicato l'ultima sessione annua al tema della verità nel dibattito contemporaneo. Siamo in grado di affermare con San Tommaso, che l'uomo è capace della verità, e che questa, da qualunque fonte venga, procede sempre, in ultima istanza, dallo Spirito Santo. Quello che conta è conoscere la verità sull'uomo, e dalla forza di questa verità centrale, dare una risposta alle nostre domande, anche a quella della globalizzazione attuale. Non a caso Tommaso è onorato col titolo concesso dal Papa Giovanni Paolo II nel 1980, *Doctor Humanitatis*, sia per la sua grande filantropia e apertura al dialogo, sia per la penetrazione nel profondo dell'uomo e la comprensione del suo essere.

Di fronte alla realtà del cosmo l'uomo è *parva res*, ma davanti a Dio, solo egli nel cosmo è *capax Dei*, e la sua vocazione come *imago Dei* è di conformarsi con Cristo fino allo sviluppo delle sue capacità di andare all'incontro con Dio. Tommaso *Doctor Humanitatis* ci ha lasciato aperta la via dell'umanesimo cristiano.

Potrebbe sembrare strano e inutile il ricorso a Tommaso nel tema della globalizzazione del nostro tempo, essendo lui un uomo medievale, così lontano dal nostro. Infatti egli non conosce né la parola né il fenomeno. Talvolta parla del *globus lunae* (II Sent, 17, q. 3 Art. 2 arg. 2), questo globo è il corpo celeste più vicino alla terra, a volte luminoso, a volte oscuro, che ha un grande influsso sulla terra in quanto è motore degli elementi umidi. *omnium humorum motrix* (In *Boethium*, 8). Accenna anche che la terra è rotonda (ST, I, 2 ar. 2), ma non la chiama globo. Tutto questo è ben lontano dalla globalizzazione. Ma in compenso, egli ha portato a termine per primo, essendo in verità un teologo, una filosofia cristiana, e un trattato *De Homine* di grande e provata solidità. Da questa dottrina è possibile entrare in dialogo con gli umanesimi che la storia ci propone.

Non soltanto siamo debitori a Tommaso di una comprensione integrale dell'uomo, ma anche di un metodo esigente. Egli è esemplare nel modo di

trattare i problemi con rigore scientifico, e ha portato al vertice il metodo delle *Qaestiones Disputate*, nelle quali propone la dialettica degli opposti, del *Sic et Non*. In verità la globalizzazione è oggi una vera *questio disputata* dove la disputa non si fa solo nelle scuole, e solo con argomenti dialettici, ma nelle strade, con la violenza, con i pugni, con la lotta armata, con spranghe e ferri, con i bastoni e le bombe, in modi veramente disumani e indegni.

In questo orizzonte sappiamo in anticipo ciò che possiamo aspettare del *Doctor Humanitatis*, non i dati tecnici e scientifici della globalizzazione quale si sviluppa oggi in parecchi fronti, ma il criterio antropologico per la scoperta del volto umano, talvolta nascosto e defigurato. Ed è questo che conta in verità quando si tratta dell'uomo, quale si rivela in Cristo, nel disegno di Dio, e nella storia. Il problema dell'uomo, trascende l'uomo. L'antropologia deve far ricorso a la metantropologia, sia all'ontologia, dato che propone la domanda sull'essere, sia alla teologia, poiché *l'immagine Dei* si deve vedere alla luce dell'esemplare. Il Concilio Vaticano II ci apre la strada con la sua affermazione dicendo che il problema dell'uomo si risolve alla luce del mistero del Verbo Incarnato (GS, 22). Tale era la convinzione di Agostino davanti a Dio in dialogo e preghiera: *Noverim Te, noverim me!*

Da queste premesse possiamo anticipare lo sviluppo del tema in tre momenti: 1; la globalizzazione come fatto culturale nuovo del nostro tempo, 2; la dialettica del confronto nei campi nei quali ancora risulta ambivalente: *adversus hominem, et pro homine*. I campi sono l'economico, il politico e il culturale, 3; il giudizio di discernimento per la scoperta del volto umano della globalizzazione.

### I. *La globalizzazione, fatto e genealogia*

La globalizzazione è un fatto culturale, che sta davanti a noi, un fatto molto complesso nel quale siamo immersi. Di questo fatto ancora non abbiamo una idea chiara e distinta, e perciò neanche il vocabolario adatto. Una descrizione approssimativa implica due note, una di totalità, altra di presenza. La parola globalizzazione ha la sua origine nel vocabolo "globo", quella sfera luminosa opaca, che Tommaso assegnava al "Globus lunae", che poi si applica ai corpi sferici e luminosi. Nella scuola del mio paese, da bambino ho imparato questi versi così espressivi: "*Mira la luna colgada, del vacío, con gran peso, y dime ahora, por tu vida, gran ateo, si no hay Dios, ¿quién ha hecho eso?*". Nel 1781 i fratelli Montgolfier hanno inaugurato un viaggio per via aerea, nel globo gonfiato con l'elio. La notizia arriva a Sevilla, in Spagna, e un domenicano che disputa su Aristotele, scrive lette-

re immaginando che dalla Sima di Cabra esce nientemeno che il filosofo Averroè e viene in globo fino a Sevilla per difendere il grande filosofo. Il Globo terrestre o celeste è sferico, come poligono di infiniti lati, un tutto ben rotondato. McLuhan quando osserva la capacità di comunicazione dell'uomo mediante il linguaggio, che i mass media diffondono dappertutto, parla del mondo come un "villaggio globale". L'espressione è rimasta ben incisa nel nostro tempo, tutti l'adoperiamo.

La globalità indica un rapporto nuovo con la realtà. Prima l'uomo aveva un rapporto limitato con gli altri abitanti del pianeta, isolato dalle distanze, dalle barriere di ogni tipo. Il mondo era un orbe, ma composto come l'arcipelago, di isole. Oggi non più: la totalità coinvolge tutto senza residui. Inoltre questa totalità di fatti, di eventi, di notizie, si fa simultanea. Tutto accade nell'istante, davanti ai nostri occhi, come il naufragio con spettatore. Il nostro mondo, l'undici settembre assiste all'attentato delle "Twin Towers", come testimone oculare, perché eravamo presenti per vederlo con i nostri occhi terrorizzati. Allo scopo di apprezzare la novità possiamo fare qualche paragone col passato. Il fatto più grande della storia, l'incarnazione e la nascita di Dio fatto uomo, *miraculum miraculorum*, come lo descrive Tommaso, accade nel silenzio, nella notte, e ne hanno notizia solo Maria, Giuseppe, gli angeli e alcuni pastori, e dopo due millenni ancora non tutti hanno ascoltato questa notizia. La scoperta dell'America, il 12 ottobre 1492, un fatto che cambia la storia umana del pianeta, viene conosciuto molto tardi e solo in parte lungo tutto il secolo XVI. Invece l'arrivo dell'uomo sulla luna è stato visto nella notte terrestre da tanti milioni con la gioia di esser partecipi della più grande avventura dei viaggi umani.

Nella globalizzazione gli eventi hanno una ripercussione universale. Niente è più isolato, tutto si fa presente. Un chirurgo americano, può fare un intervento al cuore, via Internet, alla distanza di 7.000 km. Totalità e simultaneità degli eventi, fanno la globalizzazione. Finalmente possiamo suonare le campane nella torre e allo stesso tempo partecipare alla processione scalzi per le strade!

Non tutti sono d'accordo nella parola "globalizzazione" e la sua adeguata applicazione. A molti sembra appropriato parlare di globalizzazione quando si tratta di economia. In realtà è in questo campo dove i vantaggi o le disgrazie sono più ricercati o temute. Le operazioni finanziarie hanno un effetto globale. È distante il Giappone dall'Europa, ma se lì cade a picco la borsa, quella caduta condiziona le borse di tutto il mondo finanziario. La globalizzazione coinvolge tutti nell'economia, vincenti o perdenti. Invece quando si tratta dei fatti e eventi nel campo della politica, ci sono molti che



preferiscono parlare di “mondializzazione” e non di globalizzazione. Accade anche quando si tratta di fatti culturali. In questo orizzonte alcuni usano parlare di “eventi olistici” perché implicano la totalità radicale e nascosta dell’uomo immerso nella cultura.

Il vocabolario quindi risulta ancora fluttuante, non solidificato. La parola è l’espressione dei concetti come questi sono segni della realtà. Ed è proprio questa nuova realtà ancora non fissa che ci lascia nel buio dei concetti e di parole.

Questo dato ha la sua importanza. Nella notte tutte le mucche sono grigie e tutti i gatti sono neri. Le parole imprecise si prestano a tutte le interpretazioni, sono come l’a priori kantiano che impone una forma al fiume delle esperienze dei sensi. In questa circostanza la globalizzazione serve per la proiezione delle passioni e dei sentimenti dei diversi soggetti. Nei movimenti antiglobalizzazione coincidono gruppi tra di loro incompatibili, proprio perché la parola e i suoi significati supporta letture molto diverse.

Al di là dei nomi la globalizzazione è un fatto, che sta davanti a noi con l’eloquenza e il peso dei fatti. Le parole hanno un certo valore per la comunicazione della verità, ma molto più valido è il peso dei fatti. *Contra facta non valent argumenta*, dicevano i latini, o più forte ancora: *Contra facta negantem, fustibus est arguendum!* Cosa inumana questa, ma reale e brutale nella difesa o nella lotta che suscita la globalizzazione. Che la globalizzazione sia prima di tutto un fatto bisogna riconoscerlo, piaccia o dispiaccia.

La globalizzazione non cade del cielo, ha una genealogia nella storia. Essa arriva al suo tempo. Il fatto nasce dell’unione dei due componenti: la scienza e la tecnica. Essa è un fatto tecnico-scientifico. Possiamo vederlo nei suoi prodotti attuali: il mondo virtuale di Internet, i telefonini tascabili, i computers. La scienza e la tecnica non sono più mondi separati, ma profondamente uniti e inseparabili. Questo indirizzo verso la coscienza che domina la realtà era un *desideratum* della modernità. Bacon anticipava il processo, quando scrive i suoi aforismi: *Scientia et potentia in unum coincidunt*. Il conoscere deve lasciare da parte la funzione contemplativa, e dare preferenza alla funzione dominativa. Il sapere tende al dominio. In quest’indirizzo si può arrivare al dominio del mondo moderno, nuovo, dove ad imitazione di quello di Dio, nel quale ci sono le *magnalia Dei*, si arriverà anche alle *magnalia hominis*. Il pensiero di Marx si orienta in questo senso. Nelle Tesi contro Feuerbach, propone l’arresto della contemplazione fatta nel passato dai filosofi, per lasciar posto all’attività fattiva, operaia e produttiva, la quale si propone il cambio del mondo. La scienza moderna è stata in grado di penetrare nella realtà in modo nuovo e profondo. La tec-

nica ha dato all'uomo supplemento dei sensi per la descrizione dei tre infiniti di Teilhard de Chardin, in grandezza, piccolezza e complessità, e così ha iniziato un viaggio che non finisce mai, sia nella fisica, nella biochimica, o nelle comunicazioni. Abbiamo un mondo nuovo alla vista, alla mano, all'orecchio. La scienza non lo ha prodotto, lo ha trovato, ordinato, meraviglioso, caos e kosmos, e ha scoperto l'uomo in mezzo a questo mondo creato per il suo servizio. La globalizzazione è frutto di questo connubio tra sapere e potere, tra scienza e tecnica.

La globalizzazione è un fatto inarrestabile. Così nella storia culturale, in un momento dato, ha scoperto il coltello e la spada, la ruota, ha fatto le vie tra le città, la navigazione a vela, l'elettricità, la radio, la TV, l'aereo. Aristotele lo aveva predetto: è un fatto che l'uomo nasce nudo, scalzo, inerme, e perciò più bisognoso di aiuto che gli animali. Ma la natura lo compensa con due facoltà: la mente e la mano, e con queste due è in grado di vestirsi, fare le scarpe, preparare le armi, non in modo uniforme per tutti, ma in modi infiniti nelle diverse culture. Ed ecco l'ultimo grido di questo processo, la globalizzazione: tutti ci troviamo nel mondo umano cooperando attivamente e passivamente, uniti nelle stesse avventure, sottomessi alle stesse esperienze di esaltazione o di morte, del bene e del male.

Il fatto della globalizzazione è una conquista. Il bene o il male dipende dell'uso o dell'abuso che in essa può fare l'uomo. L'accetta di pietra o di ferro serve per la caccia, per l'agricoltura, e per l'omicidio. Benedetto insegnava al goto a tagliare con la falce le spine che impediscono la crescita del grano seminato nell'agro. Domenico inaugurava una nuova era nella cultura portando il libro sotto il braccio. Poco dopo Guglielmo di Saint-Amour scriveva un libro contro i domenicani e li metteva in pericolo di soppressione: *De periculis novissimorum temporum!* Mentre molti cantano con gioia le lodi dell'uomo per le scoperte della modernità, Hitler accende i forni di Auschwitz per lo sterminio degli ebrei, e i filosofi si interrogano se, dopo Auschwitz, si possa dire che l'uomo esista davvero. Non è lo strumento che sia buono o cattivo, è l'uso che fa l'uomo dello strumento, in questo caso della globalizzazione. Il fatto, tecnico-scientifico è ben saldo, e non potrà scomparire, anzi è chiamato a nuovi e sorprendenti conquiste dell'uomo, nelle cui mani e sotto i cui piedi il Signore ha messo il mondo: *Omnia sunt vestra!*

## II. La globalizzazione: quaestio disputata

Se vista come un fatto culturale la globalizzazione potrebbe essere ben accolta poiché è indice delle conquiste della scienza e della moderna tecni-

ca, di fatto accade il contrario. In poco tempo è diventata il campo di Agramante, il luogo degli scontri più violenti in tempo di pace. Lungo il secolo XX, proprio per il potere che la tecnica ha messo nelle mani dell'uomo c'erano sempre accanite dispute di carattere filosofico, e il filosofo Marcel scriveva un saggio *Les hommes contre l'humain*, e lo stesso Heidegger denunciava *il demonio della tecnica*. Altri, invece sono d'accordo. Così Huxley risponde con il suo libro *Brave New World, Un mondo felice*, dove l'uomo prodotto dalla tecnica trova la vera felicità.

Ma nella attualità siamo testimoni degli scontri violentissimi che hanno avuto luogo dovunque vi sia convocata una riunione dei grandi per fare un nuovo ordine nel mondo. Episodi clamorosi, dove la città viene devastata, si sono avuti per primo a Seattle, poi a Davos, e in quest'anno a Genova. La globalizzazione scatena gli animi e accende la rabbia. Dobbiamo cercare il perché di questi scontri così disumani. Mentre coloro che trovano nella globalizzazione uno strumento per avere accesso facile al denaro o al potere hanno fatto di essa un mito, gli altri che si sentono esclusi, o non hanno umane possibilità di accesso la denunciano come una vera minaccia per l'umanità alla quale bisogna opporsi in corpo e anima.

L'opposizione sembra totale e irriducibile. Ciascuno dei gruppi presenta le proprie ragioni. In fondo si possono ridurre alla dialettica del *Sic et non, al dilemma Adversus hominem et Pro homine*. La dialettica della strada deve essere ricondotta al tribunale della ragione. Abelardo aveva introdotto questo metodo nelle scuole di teologia, e Tommaso ha visto in esso uno strumento connaturale all'uomo intelligente che trova la verità nel giudizio della ragione, mediante i suoi atti di affermare o negare, dei quali nascono i primi principi di non contraddizione e di identità che sono le colonne della vita dell'intelletto. L'opposizione si produce in tre campi della realtà umana e toccano al vivo sia *l'homo oeconomicus, che homo politicus, o l'homo culturalis*. Non essendo possibile uno sviluppo completo di tutti e tre in questa sede, vediamo in uno sguardo cosa capita nel primo, quello della "globalizzazione economica". Degli altri due possiamo dedurre qualcosa per analogia.

La modernità ha scoperto meglio del mondo antico o del medievale, il valore e il peso dell'economia per la vita dell'uomo, ha svelato la faccia nascosta dell'*homo oeconomicus* in stretto rapporto con l'essenziale corporeità. Per la sua corporeità l'uomo è un tutto che si muove per i suoi bisogni e i desideri. Il denaro è il mezzo che rende possibile la soddisfazione di entrambi, è la leva dell'uomo moderno. La globalizzazione attuale viene letta in chiave economica in modo contrastante.

La considerano come una conquista e un bene *pro homine* coloro che hanno uno stato economico soddisfacente, siano questi gli Stati o nazioni, gruppi o persone. Infatti sono loro i promotori della globalizzazione. Le ragioni che adducono sono diverse. Indichiamo soltanto queste tre:

- la globalizzazione implica il libero mercato, nel quale si dà la competitività e la produzione qualificata e garantita;
- la globalizzazione indica la fine dei totalitarismi oppressivi, i quali hanno fallito così clamorosamente nel campo economico che pretendevano risolvere; allo stesso tempo offre la possibilità di sviluppo dei talenti dei singoli e dei servizi sociali;
- infine solo la globalizzazione è in grado di produrre e distribuire i beni di consumo a tutti gli uomini del pianeta e così finire di una volta per tutte con la fame globale che ancora esiste.

Questa lettura viene rovesciata da coloro che considerano la globalizzazione economica un fatto grave *adversus hominem*. Sono essi che alzano la voce fino al cielo e gridano *Delenda est globalizatio!* Questi adducono anche tre motivi principali:

- la globalizzazione è fattore di divisione. Infatti sono pochi che hanno i beni di tutti. Il mondo attuale è fortemente diviso: Ricchi e poveri, Nord sviluppato, Sud arretrato; Ovest potente, Est ancora vittima della fame e della povertà.
- Inoltre la globalizzazione è fattore di discriminazioni per una grande parte dell'umanità. Si verifica davanti a tutti nei nostri giorni la parabola del ricco epulone e il povero Lazzaro. Questo è una spoliazione e una grande ingiustizia.
- Infine, l'economia globalizzata è una minaccia costante per tutti. I giochi del denaro nelle borse, in mano dei potenti, dei gruppi di pressione, della Compagnie transnazionali, possono rovinare un paese, un continente. La globalizzazione infatti poggia sulla ingiustizia: il denaro e i beni conseguenti non è più frutto del lavoro, ma dell'astuzia della ragione. È ben chiaro che nel mondo non vi sarà pace se non fondata nella giustizia. Quindi la marginazione di una parte dell'umanità sarà sempre una fonte di instabilità, di terrorismo, una culla di movimenti antiglobalizzazione.

Qualcosa di simile accade nel campo della politica, che cerca la globalizzazione della *comunitas Orbis*, allo scopo di legiferare in nome dell'umanità, e nel campo della cultura, dove si propone un modello di uomo del futuro robotizzato e figlio del pensiero debole e del nichilismo. Infatti circolano due proposte dell'ONU in questo indirizzo, un *Global Pact* un Patto globale, e una Charta della Terra Madre, la *Gaia*, da dove viene e dove torna

l'uomo. La globalizzazione impone di togliere ogni differenza anche religiosa, e tornare alla polvere dalla quale Dio ha creato l'uomo, prima del soffio sulle narici. La globalizzazione implica la uniformazione alla mentalità sincretica della *New Age* senza nessun fondamento assoluto di natura o legge naturale, fondato solo nel consenso dei rappresentanti.

Davanti a questa situazione bisogna arrivare alla soluzione, e con l'aiuto del maestro determinare la questione, col *Respondeo dicendum*. Globalizzazione sì, ma con il volto umano. Globalizzazione sì, con il compito di togliere ogni discriminazione. Globalizzazione sì nella solidarietà della gestione globale dei beni.

È ben nota la dottrina di Tommaso sui beni, sul lavoro, sul capitale. Egli ricorda che solo Dio creatore del mondo, è il Signore del mondo e padrone di tutto; gli uomini sono amministratori. Inoltre i beni del mondo devono arrivare a tutti gli uomini e nessuno deve essere privato del necessario: cibo, vestito, casa, lavoro. L'uomo è nato per il lavoro che produce, e comunica e distribuisce i beni. Il lavoro è della persona e ha sempre il primato sul capitale. In difesa della vita mendicante egli scopre il valore superiore del lavoro intellettuale su quello manuale, che per Guglielmo di Saint-Amour era l'unico. La globalizzazione deve essere lo strumento della distribuzione giusta dei beni: il necessario a tutti, l'utile ai capaci di sviluppo, il superfluo come premio ai bisognosi. La globalizzazione sì a condizione di rispettare la giustizia e la destinazione dei beni con regole precise in modo di assicurare, come dice Giovanni Paolo II la "globalizzazione senza marginazione". Questo ideale di globalizzazione risulta ancora lontano, ma deve essere proposto come meta delle nuove generazioni. La globalizzazione non sarà umana nè cristiana se non rispetta la natura, la cultura e le famiglie dei popoli.

### III. *Il giudizio e il volto umano della globalizzazione*

Il criterio per il discernimento del volto umano della globalizzazione bisogna prenderlo non dalle cose che l'uomo ha o può avere, ma dallo stesso essere dell'uomo, che non può essere ridotto a mero produttore o prodotto materiale come lungo tanti anni ha preteso il materialismo dialettico e il comunismo ateo. Bisogna prendere l'uomo nella sua integralità. Il corpo è essenziale all'uomo, ma la corporeità umana non viene dalla quantità di materia, ma dalla stessa forma umana che è l'anima.

Il moderno tentativo del materialismo e delle scienze ci aiuta a scoprire una dimensione dell'umano, ma non l'uomo. La realtà umana è un

tutto integrale. L'uomo unidimensionale non esiste nella realtà. Anche egli, come la luna, ha una faccia nascosta, che bisogna scoprire. È un luogo comune dire con Heidegger e Scheler, che oggi conosciamo più che mai cose dell'uomo, ma ignoriamo più che mai cosa in verità sia l'uomo. Altrove ho proposto percorrere alcuni sentieri che ci aiutano alla scoperta di cosa sia l'uomo nella sua realtà integrale. Tale è il compito di ogni umanesimo in modo speciale del cristiano. La globalizzazione nelle sue diverse dimensioni può servire da scala per arrivare alla totalità del genere umano nella sua unità, chiamato a condividere i bene del mondo, e ad essere solidario. Ogni uomo ha bisogno di sapere che non è solo, che il volto dell'altro lo aiuta a svelare la propria realtà. La solidarietà con l'altro, la condivisione dei beni, la collaborazione per il sollievo e la compassione sono aspetti dell'umano.

L'umanesimo cristiano viene all'incontro con l'uomo della globalizzazione e collabora nell'edificazione del mondo più giusto, anche nella distribuzione del pane quotidiano. Tommaso ci orienta verso la scoperta dell'umanità dell'uomo con la sua dottrina del primato dell'uomo sulle cose, la dignità che compete ad ogni uomo per il fatto di essere membro della specie umana, creato da Dio per amore, chiamato ad uno sviluppo integrale, persona nella comunità umana, chiamato a conformarsi con Cristo, uomo in pienezza. Nella catechesi sul Pater noster, fatta a Napoli per il popolo, commenta cosa chiediamo a Dio quando diciamo "sia fatta la tua volontà" e trova che sono tre le cose che Dio attende e vuole dell'uomo, che arrivi alla salvezza, che osservi i comandamenti, e finalmente che conquisti la pienezza che compete all'uomo, fino ad arrivare alla perfezione del primo uomo, o meglio ancora alla pienezza dell'uomo perfetto, che è Cristo. Nella globalizzazione deve essere compresa anche questa capacità di totalità e di presenza dell'uomo all'uomo, dell'uomo singolo a Cristo salvatore dell'uomo.

Il volto umano, ancora nascosto, della globalizzazione è questa dimensione umana della totalità e della salvezza. In questa nuova situazione oggi si richiede un deciso orientamento delle possibilità che offre. Tre cose sono urgenti:

1. promozione dell'uomo in tutto il mondo con istruzione e qualificazione. L'uomo è la risorsa più grande del capitale. La conoscenza diventa il fattore principale per il futuro dell'uomo. La persona è anteriore e superiore allo Stato è la base della famiglia e la comunità umana. Attenzione all'uomo. All'inizio di quest'anno, nel saluto ai politici il Papa Giovanni Paolo II alzava la sua autorevole voce in favore dell'uomo, un certo SOS; "Salviamo l'uomo, tutti insieme salviamo l'uomo".

2. Solidarietà nella distribuzione dei beni, con attenzione preferenziale ai popoli e paesi più bisognosi. Si deve togliere ogni marginazione, con il possibile condono del debito pubblico, e la promozione dei popoli con lo sviluppo, che è il nome odierno o della pace nella terra. La dottrina sociale della Chiesa offre le vie di soluzione di questo grande problema.

3. Istituzioni sovranazionali per regolare con giustizia il mercato mondiale. La globalizzazione selvaggia sorpassa il potere degli Stati e diventa una fonte di instabilità. Gli organismi internazionali non devono diventare el Big Brother, ma devono essere al servizio del bene comune, che solo è raggiungibile nella giustizia, il dialogo e la pace. Questa è la voce dell'umanesimo cristiano circa la globalizzazione attuale. "La Chiesa spera veramente che tutti gli elementi creativi nella società cooperino alla promozione di una globalizzazione al servizio di tutta la persona e di tutte le persone".

In questo indirizzo della globalizzazione economica, politica e culturale, d'accordo con il primato della persona umana e la sua dignità, si può trovare il volto umano, ancora troppo nascosto, di questo fatto così nuovo e potente. Analogamente a ciò che il Signore affermava del sabato, possiamo noi ritenere giusto che: Non è l'uomo per la globalizzazione, ma la globalizzazione è per l'uomo. Questa verità fondamentale deve essere il criterio di discernimento nella promozione della solidarietà e del dialogo tra uomini, popoli, culture. Verso questa meta deve indirizzarsi oggi l'umanesimo cristiano.

# ASPEKTE DER MYSTISCHEN THEOLOGIE IM THOMISMUS

VON DAVID BERGER

## *Scholastik versus Mystik?*

Unter denen, die mit Thomas ein wenig vertraut sind, ist es längst bekannt: Die alte Gegenüberstellung von mystischer Theologie und Scholastik findet im Denken des engelgleichen Lehrers in keiner Weise einen Rückhalt. Noch zu Beginn des vergangenen Jahrhunderts musste Garrigou-Lagrange feststellen: „Geblendet vom Unterschied, der zwischen den Schriften großer mystischer Theologen – eines Dionysius, Richard von St. Victor, hl. Bonaventura, Tauler, Johannes von Kreuz – und den Werken des hl. Thomas besteht, wundern sich manche, dass man bei dem Fürsten der Scholastik die Prinzipien der mystischen Theologie suchen will ... Diese dürften nie mit Thomas näher bekannt geworden sein ...“<sup>1</sup>

Gegen das beschriebene Vorurteil stehen große Vertreter der mystischen Theologie, die aus der Schule des hl. Thomas stammen: Genannt seien hier nur Tomás de Vallgornera (1595-1665): Der katalanische Dominikaner schrieb sein großes Werk *Mystica Theologia D. Thomae* (Barcelona 1662), eine profunde Darstellung der Lehre des Aquinaten über die Mystik, während einer 20 Jahre dauernden schweren, doch mit vorbildlicher Geduld ertragenen Krankheit im Konvent von Barcelona. Neben ihm nimmt sein Ordensgenosse Antoine Massoulié, der vor allem durch seine Losung *Divus Thomas sui interpres* bekannt wurde, auch in der Geschichte der Mystik durch seine gegen den Quietismus gerichteten Arbeiten zur mystischen Theologie im Geiste des Aquinaten eine beson-

<sup>1</sup> *Mystik und Christliche Vollendung*, Augsburg 1927, 36.



dere Stelle ein.<sup>2</sup> Dagegen stehen gleichfalls die deutlichen sachlichen Verbindungen zu den großen Leitmotiven des Thomismus strikter Observanz, ebenso wie die engen persönlichen Bande, die die spanische Mystik, besonders deren bedeutendste Vertreter, Johannes vom Kreuz und die hl. Theresa von Avila, mit bedeutenden Thomisten, wie etwa Bañez verbanden.

Das Werk Pater Réginald Garrigou-Lagranges,<sup>3</sup> ähnlich wie die Arbeiten seiner Lehrer Ambroise Gardeil<sup>4</sup> und Juan Arintero,<sup>5</sup> hatte im Hinblick auf die Wiederentdeckung der thomistischen mystischen Theologie große Bedeutung. Es ist vor allem P. Garrigou-Lagrange zu verdanken, dass die von ihm mit Nachdruck verteidigte thomistische Einheit der Theologie auch für die mystische Theologie befruchtend wirken konnte, indem sie den tiefen Graben zwischen Aszetik und Mystik, den die nachtridentinische Zeit aufgerissen hatte, durch die Betonung der Berechtigung für alle nach der eingegossenen Beschauung zu streben, wieder schloss. Die Aszetik wurde damit von einer Art „Pädagogik im kirchlichen Raum“ wieder in den Organismus der göttlichen Mysterien zurückgeholt und mit der Mystik zu einem integralen Bestandteil der Theologie des geistlichen Lebens.<sup>6</sup>

<sup>2</sup> 1632-1706. Seit 1647 Mitglied des Predigerordens. Ab 1664 Theologieprofessor, Prediger und Novizenmeister am großen Noviziat seines Ordens von Faubourg St. Germain in Paris. Nach dem Tod seines Mitbruders Guillaume de Contenson (1674) stellt er dessen unvollendet geliebene *Theologia mentis et cordis* (1668-87) fertig. Sein Ordensgeneral P. Cloche ruft ihn 1687 als Assistent nach Rom. Ein Amt, das er bis zu seinem Tod innehaben wird. Während seiner Zeit in Rom ist theologiegeschichtlich seine Tätigkeit als Konsultor beim Heiligen Offizium bzw. seine Mitarbeit an der von den zur Prüfung des Quietismus, der Bücher Fénelons und des chinesischen Ritenstreits eingesetzten Kommissionen bedeutsam. – In diesem Zusammenhang wird er nicht nur zum Gutachter von Fénelons *Maximes des Saints* (aus dem 1699 durch Innozenz XII. 23 Sätze verworfen werden) eingesetzt, sondern er schreibt auch seine gegen den Quietismus gerichteten Arbeiten zur mystischen Theologie im Geiste des Aquinaten.

<sup>3</sup> Zu diesem: David Berger, „Réginald Garrigou-Lagrange OP“, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* (= *BBKL*) XVII (2000) 441-442 (dort auch Literaturhinweise zu Arbeiten über die mystische Theologie dieses großen Gelehrten, der den weltweit ersten Lehrstuhl für mystischen Theologie am Angelicum gründete).

<sup>4</sup> Zu diesem: ID., „Ambroise Gardeil OP“, in: *BBKL* XVII (2000) 440-441.

<sup>5</sup> Juan Arintero, *Cuestiones místicas*, Salamanca 1920.

<sup>6</sup> Cf. M.B. Lavaud, „Le Père Garrigou-Lagrange. Maître spirituel“, in: *Vie spirituelle* 111 (1964) 237-254; Tommaso della Croce OCD, „Il P. Garrigou-Lagrange, teologo spirituale“, in: *Angelicum* 42 (1965) 38-52; Eduardo Martínez Ruipérez, *La contemplación cristiana según Réginald Garrigou-Lagrange*, Rom 1992; Manuel Belda, *La "cuestión mística": estudio histórico-teológico de una controversia*, Pamplona 1998.

In den letzten Jahren sind zudem einige profunde Studien zur mystischen Theologie beim Aquinaten erschienen, die uns diesen als großen Lehrer des geistlichen Lebens vorstellen.<sup>7</sup>

### *Die drei Weisheiten des Thomismus*

Ein erstes Element, das im Hinblick auf die thomistische Lehre vom geistlichen Leben eine fundamentale Rolle spielt, ist die Weisheitslehre des Aquinaten und seiner Schule. Mit Aristoteles<sup>8</sup> definiert der Aquinate die Weisheit ganz allgemein als das höchste Wissen, das auf einen universalen Gegenstand ausgerichtet ist und alle Dinge von den ersten Prinzipien aus beurteilt: „Cum enim sapientis sit ordinare et iudicare, iudicium

<sup>7</sup> Literatur: Thomas de Vallgornera, *Mystica Theologia Divi Thomae utriusque theologiae scholasticae et mysticae principii*, Barcelona 1665 (Ed. Berthier – 2 Bde., Tours 1911); Antoine Massoulié, *Das echte Gebet nach den Grundsätzen des hl. Thomas von Aquin*, St. Ottilien o.J.; ID., *Méditations de S. Thomas sur les trois voies*, Toulouse 1678 (Ed. Laurent – Paris 1936); F.D. Joret, *La contemplation mystique d'après S. Thomas d'Aquin*, Lille-Brügge 1927 [dt. Dülmen 1931]; Garrigou-Lagrange, *Mystik und christliche Vollendung*, Augsburg 1927; Crisógono de Jesus Sacramentado, *La perfection et la mystique selon les principes de saint Thomas*, Brügge 1932; Antoine M. Meynard, *Traité de la vie intérieure ou petite Somme de Théologie Ascétique et Mystique d'après l'esprit et les principes de saint Thomas d'Aquin*, 2 Bde., Paris 1935; Jacques Maritain, *Die Stufen des Wissens*, Mainz 1953, 283-430; Garrigou-Lagrange, *Synthèse thomiste*, Paris 1949, 427-431. 541-546; Martin Grabmann, *Das Seelenleben des heiligen Thomas von Aquin nach seinen Werken und Heiligsprechungsakten dargestellt*; Freiburg/Schweiz 1949; Gion Darms, *700 Jahre Thomas von Aquin*, Freiburg/Schweiz 1974, 42-64; Antonin Motte, „La définition de la vie religieuse selon saint Thomas d'Aquin“, in: *Rthom* 87 (1987) 442-453; Magnus Beck, *Wege der Mystik bei Thomas von Aquin*, St. Ottilien 1990; Marie-Dominique Philippe, *Saint Thomas docteur témoin de Jésus*, Paris-Fribourg 1992; Lydia Maidl, *Desiderii interpres. Genese und Grundstruktur der Gebetstheologie des Thomas von Aquin*, Paderborn 1994; Kurt Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. III, München 1996, 130-174; Johannes Bunnenberg, „Leben in Freundschaft mit Gott – Spuren der Mystik bei Thomas von Aquin“, in: *Gesit und Leben* 71 (1998), 39-51; Hans Urs von Balthasar, *Thomas und die Charismatik*, Einsiedeln 1996 [dazu: Abelardo Lobato, „El carisma profético y la teología. El Comentario de Hans Urs von Balthasar al tratado de los carismas de santo Tomas de Aquino“, in: *Rivista Teologica di Lugano* 6 (2001) 105-122]; Jean-Pierre Torrell, *Magister Thomas*, Freiburg/Breisgau 1996, 296-301; ID., *Saint Thomas d'Aquin – Maître spirituel*, Freiburg/Schweiz 1996; Holger Dörnemann, *Freundschaft als Paradigma der Erlösung*, Würzburg 1997; David Berger, *Thomas von Aquin – Lehrer der Spiritualität*, in: *Fels* 30 (1999) 12-15; Servais Pinckaers, *Das geistliche Leben des Christen. Theologie und Spiritualität nach Paulus und Thomas von Aquin*, Paderborn 1999.

<sup>8</sup> Aristoteles, *Met* I c.2, 982b-983a; IV c.3, 1005a-d; Cf. auch: Thomas von Aquin, *In Met* c.1 lect. 2.

autem per altiores causas de inferioribus habeatur; ille sapiens dicitur in unoquoque genere, qui considerat causam altissimam illius generis. Ut in genere aedificii, artifex qui disponit formam domus dicitur sapiens et architector, respectu inferiorum artificium, qui dolant lapides, vel parant cementum: unde dicitur 1 Cor. 3: ‚Ut sapiens architector fundamentum posui.‘ Et rursus, in genere totius humanae vitae, prudens sapiens dicitur, in quantum ordinat humanos actus ad debitum finem: Es ist Sache des Weisen zu ordnen und zu urteilen; ein Urteil aber erfolgt stets von der höheren Ursache aus über die unter ihr stehenden. Daher wird in allen Bereichen jeweils der Weise genannt, der sein Urteil je aus der Betrachtung der höchsten und letzten Ursache jenes Bereiches schöpft. So nennt man in der Baukunst den Künstler, der den Plan zum Haus entwirft, Weise und Baumeister, gegenüber den untergeordneten Bauleuten, die die Steine behauen und den Mörtel bereiten: ‚Wie ein weiser Baumeister habe ich das Fundament gelegt‘ (! Kor 3,10) So wird im gesamten Bereich des menschlichen Lebens ein kluger Mann Weise genannt, wenn er die menschlichen Unternehmungen auf das rechte Ziel zu lenken weiß.“ (Sth Ia q.1 a.6).

Von dieser klaren Begriffsbestimmung ausgehend unterscheidet der Thomismus zwischen drei Weisheiten: der natürlich-metaphysischen Weisheit; und zwei übernatürlichen, Weisheiten: der theologischen (im Sinne der *scientia sacra*) und der mystischen.<sup>9</sup>

Die erste Weisheit ist im Reich der Natur zu suchen: Von Natur aus verlangen alle Menschen nach der Erkenntnis der Wahrheit – und das auch unabhängig von dem eventuellen pragmatischen Nutzen, der daraus erwachsen könnte. Deshalb kann ihr Erkennen von den sichtbaren geschaffenen Dingen her über den Weg der Kausalität bis zu deren höchster Ursache, dem Prinzip alles Seins, Gott als dem *ipsum Esse subsistens*, dem Schöpfer der Natur, vordringen. Mit den berühmten XXIV Thesen der Studienkongregation kann sie zuversichtlich sagen, was zu einem beständigen Gegenstand ihrer Betrachtung geworden ist: „Divina essentia, per hoc quod exercitae actualitati ipsius esse identificatur, seu per hoc quod est ipsum Esse subsistens, in sua veluti metaphysica ratione bene nobis constituta proponitur, et per hoc idem rationem nobis exhibet suae infinitatis

<sup>9</sup> Vgl. Garrigou-Lagrange, *Mystik und christliche Vollendung*, 22-59; Maritain, *Stufen des Wissens*, 283-290; Grabmann, *Das Seelenleben des hl. Thomas*, 36. Eine das Dreierschema erweiternde, grundsätzlich aber daran festhaltende Aufteilung findet sich bei André Clement, *La sagesse de Thomas d'Aquin*, Paris 1983, 235-247.

in perfectione: Die göttliche Wesenheit wird uns dadurch, dass sie mit der vollzogenen Wirklichkeit des Seins selbst identifiziert wird, beziehungsweise dadurch, dass sie das subsistierende Sein selbst ist, als ihrem gleichsam metaphysischen Begriff nach gut verfasst vor Augen gestellt, und eben dadurch lässt sie uns den Grund ihrer Unendlichkeit in der Vollkommenheit erkennen.“ (DH 3623).<sup>10</sup>

Aufgrund dieser großartigen Erkenntnis hat die Metaphysik die Ehre inne, die höchste Wissenschaft und daher echte Weisheit in der natürlichen Ordnung zu sein. Sowohl bereits hier in der natürlichen Ordnung, aber natürlich vor allem auch im übernatürlichen Lebenskreis zeigen sich zwei Grundzüge thomistischen Denkens, die dem Geiste der Mystik auf großartige Weise korrelieren: Die Fähigkeit in Leitmotiven zu denken und die Theozentrik.

### *Leitmotivische Strukturierung des Thomismus*<sup>11</sup>

Der Begriff „Leitmotiv“ stammt ursprünglich aus der Musikwissenschaft und bezeichnet dort einen Melodieteil, der sich an inhaltlich verwandten Stellen regelmäßig wiederholt und so symbolische Bedeutung erlangt.

Er hat aber auch in der deutschen Literaturwissenschaft weite Verbreitung gefunden. Hier meint er zunächst im engeren Sinn eine „formelhaft wörtlich oder ähnlich wiederkehrende einprägsame Bild – oder Wortfolge mit gliedernder oder verbindender Funktion, die auf Zusammenhänge voraus – oder zurückweist“; im weiteren Sinne aber auch die „durchgehende Haltung einer Dichtung.“<sup>12</sup>

Von all diesen Verwendungen hat der Begriff „Leitmotiv“ in unserem Zusammenhang etwas: Zunächst meint er das Ursprungs-Leitmotiv sowie die grundsätzliche Haltung des Thomismus, die gleichsam den

<sup>10</sup> Cf. Guido Mattiussi, *Le XXIV Tesi della filosofia di S. Tommaso d'Aquino approvate dalla S. Congregazione degli Studi* (1917), Rom 21947; Eduardo Hugon, *Las veinticuatro Tesis Tomistas* (1922), Mexico 31990. Zur Geschichte und Aktualität der Thesen: F. Canals Vidal, „Genesis histórica de las XXIV Tesis Tomistas“, in: *Sapientia* 53 (1998) 97-110; Eudaldo Forment, *Id a Tomás. Principios fundamentales del pensamiento de santo Tomás*, Pamplona 1999, 38-59.

<sup>11</sup> Cf. dazu: David Berger, „Gipfel, wie sie die menschliche Intelligenz niemals zu denken vermocht hätte“ – Über die Aktualität der Leitmotive des Thomismus, in: *Colloquia Manilana* 7 (1999-2000) 125-203.

<sup>12</sup> Gero von Wilpert, *Sachwörterbuch der Literatur*, Stuttgart 1989, 507.

„Notenschlüssel“ (Josef Pieper) zum Werk des Aquinaten bildet. Sie wird besonders anschaulich und einprägsam konkret in mehreren weiteren Leitmotiven: Fundamentalprinzipien, Kernthesen,<sup>13</sup> „Grundfesten“,<sup>14</sup> Gipfelpunkten, Schlüsselstellen oder Leitgedanken, die als typisch für den Thomismus gelten können.

Diese bilden gleichsam die archimedischen Punkte, um die sich eine Vielzahl weiterer bei Thomas und den Thomisten anzutreffender Vorstellungen untergeordneter sowie unterschiedlicher Bedeutung und Originalität gleich konzentrischen Kreisen legen. Im Unterschied zum Mittelpunkt sind die Vorstellungen, die diese peripheren Kreise bilden, oft sehr stark ihrer Entstehungszeit verhaftet und haben heute keine Aktualität mehr.<sup>15</sup>

So etwa manche Vorstellungen, die Thomas resp. der Thomismus einfach von der Naturwissenschaft oder den Rechtsgrundsätzen ihrer Zeit übernehmen. Während die Kreise alle in unterschiedlicher Intensität vom Mittelpunkt abhängig sind, hat der Mittelpunkt keine wirkliche Abhängigkeit von diesen, sie sind ihm lediglich akzidentell hinzugefügt.

Da dieser Gedanke für den Fortschritt des Thomismus von großer Wichtigkeit ist,<sup>16</sup> sei er kurz an einem Beispiel verdeutlicht: Während etwa die typisch zeitgebundenen Auffassungen des hl. Thomas zu der Frage der Maßnahmen gegen Häretiker und Apostaten (Sth IIa-IIae q.10 a.8) gleichsam nur sehr periphere, deutlich vom Zeitgeist ihrer Entstehungszeit infiltrierte Kreise bilden, und für uns heute keinerlei Relevanz mehr bean-

<sup>13</sup> Cf. Joseph Kleutgen, *Theologie der Vorzeit*, Bd. IV, Münster 11860, 94: „Man ist überrascht, was man als Entdeckungen anderer oder als Früchte eigener Anstrengungen gefunden zu haben glaubte, in den Worten des hl. Lehrers wie in einem Kerne eingeschlossen zu finden ...“

<sup>14</sup> Alexander M. Horváth, „Die Grundfesten des Thomismus“, in: *Divus Thomas (F)* 2 (1915) 261-308.

<sup>15</sup> Maritain (*Der Thomismus und der Mensch in der Zeit*, Köln o.J., 17) fordert daher, diese Mittelpunkte „in ihrer Losgelöstheit von ihren materiellen [d.h. sprachlichen und geschichtlichen] Bedingungen und deshalb in ihrer ursprünglichen Kraft“ wiederzuentdecken! Vgl. auch: Sado Szabo, *Die Auktorität des heiligen Thomas von Aquin in der Theologie*, Regensburg-Rom 1919, 38-46; Julien Péghaire, „Comment être thomiste“, in: *Divus Thomas (P)* 9 (1932) 249-270; 257; Jakobo Maria Ramirez, *De auctoritate doctrinali S. Thomae Aquinatis*, Salamanca 1952, 128: „distinguere juvat et alia principia minus praecipua, accidentalia ac secundaria“.

<sup>16</sup> Vgl., was Johannes a S. Thoma in seinem *Cursus theologicus* (Disp.II, Art.V, p.382) vom wahren Schüler des hl. Thomas schreibt: „Duo ergo conditiones sunt (ad quas caeterae reducuntur) quae verum S. Thomae discipulum constituunt. Prima sectari ejus doctrinam ut veridicam et catholicam. Secunda, eam totis viribus ampliari.“

spruchen können, besitzt doch die im Mittelpunkt dieser Kreise als Leitmotiv stehende, von den äußeren Kreisen unabhängige, unbeugsam-energische Ergebenheit in die dem Menschen gänzlich autonom und zeit-enthoben gegenüberstehende Wahrheit,<sup>17</sup> die sich in einem intellektualistisch und objektivistisch orientierten Glaubensbegriff<sup>18</sup> Ausdruck verschafft, auch noch für uns Heutige eine unübersehbare Gegenwartsbedeutung.

Leitmotive spielen im Thomismus eine kaum zu überschätzende zentrale Rolle.<sup>19</sup> Pater Garrigou-Lagrange, der in seinen zahlreichen Schriften immer wieder auf sie zu sprechen kommt und meines Wissens der erste ist, der sie explizit auch als „Leitmotive“<sup>20</sup> bezeichnet, bemerkt zutreffend: „... le thomisme existe plus encore dans ses principes et dans l'ordre général de ses parties que dans telle ou telle de ses conclusions“.<sup>21</sup> Und Etienne Gilson bemerkt in seinem bekannten Werk *Le Thomisme*, „que la trame du thomisme est entièrement tissée d'un petit nombre de principes qui se croisent perpétuellement ...“.<sup>22</sup> Ähnlich auch Jacques Maritain, der vom „unvergleichlichen inneren Zusammenhang und der Verbindung“ aller Einzellehren des Thomismus spricht und dazu bemerkt: „Die hauptsächlichen Teile sind nicht zugleich die zuerst auftretenden, sondern die dominierenden, zentralen Teile, von denen jeder einzelne virtuell schon das Ganze ist.“ Als Beispiel nennt er die *tria principia (ens est transcendens; Deus solus est actus purus; absoluta specificantur a se, relativa ab alio)* des

<sup>17</sup> Vgl. was Jacques Maritain (*Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, Paris <sup>6</sup>1958, 9) jedem Pragmatismus entgegengesetzt schreibt: „Ce dont nous avons besoin ce n'est pas de vérités qui nous servent, c'est d'une vérité que nous servions“; ähnlich: Marie-Dominique Philippe, *Saint Thomas docteur*, 11.

<sup>18</sup> Vgl. die sehr guten Ausführungen bei: Otto H. Pesch, *Thomas von Aquin*, Mainz <sup>3</sup>1986, 118 und Philippe, *Saint Thomas docteur*, 9.

<sup>19</sup> Vgl. die diesbezüglichen Überlegungen von: Johannes a S. Thoma, *Cursus theologicus*, I, 386; Szabo, *Die Auktorität des heiligen Thomas*, Regensburg – Rom 1919, 38-46, 129-131; Jacques Maritain, *Le docteur angélique*, Paris 1934, XIII; Jacobo M. Ramirez, *De auctoritate doctrinali S. Thomae Aquinatis*, 151; Vittorio Possenti, „L'intuizione astrattiva e i primi principi speculativi nel tomismo“, in: *Studi tomistici* 14 (1982) 93-146; und die neueren Äußerungen von Torrell, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* (1998) 315-319; 316: „les motifs architectoniques dominants“.

<sup>20</sup> Garrigou-Lagrange gebraucht auch in seinen französischsprachigen und lateinischen Werken immer wieder diesen deutschen Ausdruck (meist kursiv gedruckt)! Vgl. etwa: ID., *Thomisme*, 1019 und 830: „Il [i.e. Johannes a S. Thoma] semble ainsi se répéter, mais ce recours constant aux mêmes principes, comme à des *leitmotivs* supérieurs, forme beaucoup l'esprit et fait pénétrer le sens élevé de la doctrine“.

<sup>21</sup> ID., *La synthèse thomiste*, Paris <sup>1</sup>1946, 553.

<sup>22</sup> Etienne Gilson, *Le Thomisme*, Paris <sup>7</sup>1997, 437.



Dominikanerthomisten Antonin Réginald:<sup>23</sup> „Diese drei Prinzipien enthalten den ganzen Thomismus, aber es bedarf auch des ganzen Thomismus, um sie zu verstehen ...“<sup>24</sup>

Wer die Schriften des hl. Thomas kennt, weiß, welche entscheidende Stelle bereits hier Leitmotiven tatsächlich zukommt: „Unde merito in cognitione scientifica sanctus Thomas omnia reducit ad universalia principia, quae sunt fundamentales ...“<sup>25</sup> – „Thomas greift bei der Lösung seiner Probleme auf allgemeine, auch in anderen Fragen benützte Prinzipien zurück“.<sup>26</sup>

Gerade in der Tatsache, „qua omnes partes doctrinae ad quaedam inconussa et foecunda principia reducit“,<sup>27</sup> zeigt sich die so von keinem anderen Denker mehr erreichte Kraft der Synthese mit ihrer perennierenden, d.h. zugleich identitätswahrenden wie assimilativen Potenz. Ein authentisches Weiterleben, eine fruchtbare Fortbildung des Thomismus kann sich nur als Blüte an jenen Hauptästen, die die von Thomas selbst gelegten Leitmotive darstellen, verstehen. Eine Weiterbildung des Thomismus ist, wie der Thomiste Alexander Horvath richtig bemerkt, „auf dieser Grundlage nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern, der Natur der Sache entsprechend, wünschenswert und notwendig. Damit aber der Bau standhalte und das Gebäude nicht nur ein gefälliges Äußeres erhalte, sondern auch der Weiterbau nach dem vom großen Baumeister entworfenen Plan vorgenommen werde, ist es nötig, dass die Umrisse des Systems und seine Fundamentalprinzipien auf eine Weise bestimmt und bekannt gemacht werden, die jeden Zweifel und jede Ausflucht ausschließt.“<sup>28</sup>

Getragen wird eine solche fundamentale Bedeutung der Leitmotive vom klaren Willen des Aquinaten, der ausgewogen-anelektischen Einheit und Ordnung sowie der Erhabenheit und Tiefe gegenüber aller verwirrenden Vielfalt und ornamentaler Breite in seinen Arbeiten Geltung zu verschaffen.

<sup>23</sup> Zu Réginald (1605-1676) cf. David Berger, „Antonin Réginald OP“, in: *BBKL* XVII (2000) 1111-1112.

<sup>24</sup> Jacques Maritain, *Die Stufen des Wissens*, 7. 432.

<sup>25</sup> Garrigou-Lagrange, *De Deo uno. Commentarius in Iam S.th. S. Thomae*, Turin – Rom 21950, 29.

<sup>26</sup> Anselm Stolz, „Das Elend der Thomasinterpretation“, in: *Benediktinische Monatsschrift* 13 (1931) 158-161. 158.

<sup>27</sup> *Ibid.*; Thomas selbst war sich dieser seiner Methode bewusst: *In Boet. de Trin.* q.6, a.1; *In II Met.*, l. 1 (Marietti n° 278).

<sup>28</sup> Alexander M. Horvath, *Die Summa theologica des hl. Thomas von Aquin als Textbuch*, in: *Divus Thomas (F)* 2 (1915) 173-195. 181.

In den Prologen der beiden Summen<sup>29</sup> kommt dies besonders deutlich zum Ausdruck. Obgleich sie von kaum zu überschätzender Bedeutung sind, sind die klassischen Kommentatoren der Summen auf die Prologe gar nicht oder nur sehr am Rande eingegangen. Eine Ausnahme bildet hier der „Bannerträger des Thomismus“, Domingo Bañez (s.u.), der seinen scharfsinnigen Kommentar zur Prima mit einem eigenen Kapitel *In D. Thomae prooemium meditatio* einleitet und hier bemerkt: „Prooemium hoc D. Thomae brevi compendio multam eruditionis suppellectilem promittit.“

Hören wir also die Prologe selbst: „Unde, inter alia quae homines de sapiente concipiunt, a Philosopho ponitur [...] quod sapientis est ordinare: Unter anderem, was die Menschen vom Weisen meinen, ist es, wie Aristoteles lehrt, Aufgabe des Weisen zu ordnen.“ (ScG I.I c.1).<sup>30</sup> „Consideravimus namque hujus doctrinae novitios, in iis quae a diversis scripta sunt, plurimum impediri: partim quidem propter multiplicationem inutilium quaestionum, articulorum et argumentorum: partim quia ea quae sunt necessaria talibus ad scientium non traduntur secundum ordinem disciplinae [...] Haec igitur et alia hujusmodi evitare studentes, tentabimus, cum confidentia divini auxilii, ea quae ad sacram doctrinam pertinent, *breviter et dilucide* prosequi, secundum quod materia patietur: die Neulinge in der Theologie werden durch die Eigenart dessen, was über die Theologie bereits geschrieben wurde, häufig gehindert: teils wegen der Menge der Quästionen, Artikel und Argumente; teils, weil das, was sie wissen müssen, nicht in entsprechender Ordnung vorgetragen wird ... Solche Fehler werden wir zu vermeiden suchen und wollen mit Gottes Beistand den Inhalt der heiligen Lehre so *kurz und klar* vorlegen, wie es der Gegenstand erlaubt.“ (Sth prol.).

Auch der bereits erwähnte Dominikaner Antoninus Reginaldus, der tatsächlich eines der wichtigsten und tiefschürfensten Werke zu den Leitmotiven der thomistischen Synthese verfasst hat, kommentiert die Prologe im Hinblick auf die die theologische Summe beherrschende Leitmotivik in der *Praefatio* seines Hauptwerkes treffend: „Illud tamen in illa est omnium praestantissimum, quod tanta est cunctorum, quae tradit,

<sup>29</sup> Vgl. Wolfgang Schmidl, *Homo discens. Studien zur Pädagogischen Anthropologie bei Thomas von Aquin*, Wien 1987, 93: die Prologe und Proemia der Summen bieten „gleichsam einen Leitfaden für das Verständnis des inneren Zusammenhangs des mitunter verwirrend differenzierten Reichtums an Fragestellungen“.

<sup>30</sup> Vgl. dazu: Rolf Schönberger, *Thomas von Aquins „Summa contra gentiles“*, Darmstadt 2001, 17-28.



consonantia, tanta connexio, atque (ut sic loquar) conglutinatio, ut quolibet ex alio, incredibili fere perspicuitate consequatur. Ordo, methodus, sententiae admirationem quidem ingenerant; sed concentus ille tam variarum rerum ita rapit animos, ut nihil omnino sit, quo suavius delectentur. Prima consonant mediis, utrisque postrema cohaerent omnia, ut qui vel unam positionem admiserit, omnes teneatur admittere, nisi sibi ipsi voluerit contradicere.<sup>31</sup>

Um die in den Prologen angekündigte und hier von Reginaldus in ihrer Eigenart und ihren Konsequenzen gerühmte, einfache Ordnung, klare Kürze und weisheitliche Einheit herzustellen, geht es nicht darum, unaufhörlich neue Ideen zu erfinden. „Die Vollkommenheit des Erkennens kommt keineswegs formell von der Zahl der Ideen; im Gegenteil haben die niedrigeren Engel deren viel mehr als die höheren Engelhierarchien [32]; Gott selbst hat nur eine, sein ewiges Wort. Es galt, in der Lehre der Philosophie und Theologie die Leitgedanken zu erkennen, die stark hervortreten mussten, damit sich ihnen alle anderen unterordneten ...“<sup>33</sup>

Es ließe sich nicht nur anhand neuerer Arbeiten zur Pädagogik und Lernpsychologie sehr eindrücklich nachweisen, wie dieses dem Thomismus eigene Verfahren der Reduktion des Vielfältigen auf hierarchisch strukturierte Kernsätze und Leitmotive auf erstaunliche, fast perfekte Weise didaktischen Anforderungen gerecht wird.<sup>34</sup>

So ist die Kenntnis der thomistischen Leitprinzipien für ein fruchtbringendes Studium der Werke des Aquinaten gleichermaßen unerlässlich wie hilfreich.<sup>35</sup>

Die hier zur Diskussion stehende Wiederentdeckung der thomistischen Leitmotive hat aber auch gegenüber dem Missbrauch des Thomismus eine

<sup>31</sup> Antonin Reginaldus, *Doctrinae S. Thomae Aquinatis tria principia cum suis consequentiis*, Neuausgabe Paris 1878, 7.

<sup>32</sup> Die Angelologie des *Doctor angelicus* wurde in ihrer philosophischen und theologischen Potenz m.E. bislang unterschätzt. Dabei finden sich gerade in ihr wichtige Leitmotive des thomistischen Denkens, wie etwa die Erklärung der Realdistinktion von Sein und Wesen, Potenz und Akt u.a. Vgl. dazu: Rolf Schönberger, *Thomas von Aquin zur Einführung*, Hamburg 1998, 69.

<sup>33</sup> Garrigou-Lagrange, *Mystik und christliche Vollendung*, 328.

<sup>34</sup> Cf. Ingemar Svaresson, *Mind Mapping und Gedächtnistraining*, Bremen 1993, passim; Uwe Lipp, „Mind Mapping in der Schule“, in: *Pädagogik* 10 (1994) 22-26. Josef Pieper, „Thomas von Aquin als Lehrer“, in: *Vierteljahresschrift für Wissenschaftliche Pädagogik* 17 (1954) 257-268.

<sup>35</sup> Vgl. Raymund Erni, *Die theologische Summe des Thomas von Aquin in ihrem Grundbau*, Bd. I, Luzern 1948, 30.

unersetzliche Abwehrfunktion: „Wie es sehr leicht ist, ein Präzisionsinstrument zu verderben, und sehr schwer, es wieder herzurichten, so ist nichts leichter, als die Lehre des hl. Thomas zu fälschen. Es genügt, das Nebensächliche und Äußerliche zu betonen, dabei das Formelle [im Sinne der *forma*] und Hauptsächliche alltäglich und bedeutungslos zu behandeln; alsbald verschwinden vor dem Auge die strahlenden Gipfel, die alles übrige beleuchten sollen ... Hier gilt es eine Materialisierung des Thomismus zu vermeiden, die sein Ruin wäre. Es genügt nicht, mit großer Begeisterung vom hl. Thomas zu sprechen und dabei nicht einmal kaum das in seiner Lehre zu kennen, was für alle beim ersten Lesen unmittelbar fassbar ist.

So würde man diese Doktrin zu einer undeutlichen Philosophie des gewöhnlichen Menschenverstandes herabsetzen, [...] außerstande sich selbst zu verteidigen und sich zu den wahren Prinzipien zu erheben. Gerade aber sie sind das Licht des Thomismus und bilden unter dem Buchstaben seinen immer lebendigen Geist. In diesem Geiste wurde der Gedanke des hl. Thomas von seinen angesehensten Erklärern gefasst, von einem Capreolus, Cajetan, Bañez und Johannes a St. Thoma.“<sup>36</sup>

Es liegt nahe, sich von der Einfachheit und didaktischen Eignung dieser Prinzipien täuschen zu lassen und sie für ein Produkt der Denkstrukturen des Anfängers zu halten. Dem ist aber nicht so.<sup>37</sup> Die Leitmotive sind vielmehr schon Ergebnis des an sein Ziel gekommenen spiralförmig-reduktiven Weges (*via ascensionis*), den Thomas im Anschluss an Dionysius Areopagita „*motus rectus reductionis*“ (Sth IIa-IIae q.180 a.6) nennt; sie gehen aus dem „*discursum rationis*“ (ibid. a.6 ad 2), dem „Vorgang des analytischen Denkens, durch den wir vom ... weniger Allgemeinen zum mehr Allgemeinen weitergehen“,<sup>38</sup> hervor. Obgleich resolutiv gewonnen, werden sie zum Übergang von der reduktiv-linear ansteigenden Denkbewegung hin zum kontemplativen „*motus circularis*“ (ibid.),

<sup>36</sup> Garrigou-Lagrange, *Mystik*, 37-38. 325. Anselm Stolz („Thomasinterpretation“, 160) betrachtet das Übergehen der Leitmotive und die rein materielle Zusammenreihung von Thomasstellen bei der Thomasinterpretation als den schwersten und häufigsten methodischen Hauptfehler! Dieser Fehler war es u.a., der zum „Elend“ der molinistischen Thomasinterpretation geführt hat!

<sup>37</sup> Vgl. dazu: Jenkins, *Knowledge and faith*, Cambridge 1997, 78-98: die *Summa theologiae* ist daher wohl auch eher „a second-level pedagogical work for very advanced students“ (ibid., 97) denn ein Studienbuch für Anfänger.

<sup>38</sup> Leo Elders, *Die Metaphysik des Thomas von Aquin*, Bd. II, Salzburg 1987, 196. Vgl. auch: St. Kaminski, „Reduktive Erklärung in der thomistischen Philosophie“, in: *Studi tomistici* 14 (1982) 473-478.

jener Bewegung, die unter allen Bewegungen nach dem hl. Thomas die aller vollkommenste ist,<sup>39</sup> und uns in das Land der Mystik treten lässt. So bewegen sich alle von diesen Leitmotiven gelenkten Denkbewegungen des Theologen immer wieder zurück zu jenem Geheimnis, von dem sie ihren Ausgang genommen haben, hin zu jenem unwandelbar ruhigen Pol, der alle Kreise in Bewegung setzt, aber selbst unberührbar bleibt von dem, was um ihn kreist. (Comp. I c. 4-5. 8).

### *Theozentrik als grundlegendes Leitmotiv des Thomismus*

Nichts ist dem anthropozentrischen Ur-Leitmotiv der Moderne, das selbst in bestimmten Formen der Theologie Heimatrecht gewonnen hat, – ohne in dialektischer Manier dem entgegengesetzten Extrem einer Verachtung des Menschen und der irdischen Güter zu verfallen – so diametral entgegengesetzt, wie das theozentrische Ur-Leitmotiv des Thomismus. Es lässt sich etwa so formulieren:<sup>40</sup>

*Alle Geschöpfe, zusammengesetzt aus Akt und Potenz resp. Sein und Wesenheit, sind vollständig und schlechthin von ihrem Schöpfer abhängig, während umgekehrt Gott, als reiner Akt resp. „ipsum Esse subsistens“, in keinerlei Abhängigkeitsverhältnis zu seiner Schöpfung steht.*

Wie sehr dieses Prinzip mit der authentischen Lehre des Aquinaten zusammenhängt, zeigen die drei ersten Thesen der 24. Thomistischen Thesen der Studienkongregation: „Potentia et actus ita dividunt ens, ut quidquid est, vel sit actus purus, vel ex potentia et actu tamquam primis atque intrinsicis principiis necessario coalescat: Potenz und Akt teilen das Seiende so ein, dass alles, was ist, entweder reiner Akt ist oder notwendig aus Potenz und Akt als den ersten und inneren Prinzipien zusammenwächst.“ (DH 3601). „Actus, utpote perfectio, non limitatur nisi per potentiam, quae est capacitas perfectionis. Proinde in quo ordine actus est purus, in eodem non nisi illimitatus et unicus existit; ubi vero est finitus ac multiplex, in veram incidit cum potentia compositionem: Der Akt wird als Vollkommenheit nur durch die Potenz begrenzt, die die Fähigkeit zur Vollkommenheit ist. Daher

<sup>39</sup> Thomas Von Aquin, ScG I.III c. 82: motus circularis inter omnes motus est maxime perfectus ...

<sup>40</sup> Im Anschluss an Garrigou-Lagrange, Thomisme, 1019: „C'est toujours le même leitmotiv doctrinal qui revient dans la philosophie et la théologie thomiste: Dieu seul est Acte pur et, sans lui, la créature, composée de puissance et d'acte ne saurait exister, durer, ni agir, surtout agir de façon salutaire et méritoire par rapport à la vie de l'éternité.“ Cf. auch: Cessario, Le thomiste et les thomistes, Paris 1999, 90-91.

existiert der Akt in der Ordnung, in der er rein ist, nur als unbegrenzter und einziger; wo er aber begrenzt und vielfältig ist, gerät er in eine wahre Zusammensetzung mit der Potenz.“ (DH 3602). „Quapropter in absoluta ipsius esse ratione unus subsistit Deus, unus est simplicissimus, cetera cuncta quae ipsum esse participant, naturam habent qua esse coarctatur, ac tamquam distinctis realiter principiis, essentia et esse constant: Deswegen subsistiert nach dem absoluten Sinn des Seins selbst Gott als einer; ist er der eine einfachste; alles übrige, was am Sein selbst teilhat, hat eine Natur; durch die das Sein eingeschränkt wird, und besteht aus Wesen und Sein als real unterschiedenen Prinzipien.“ (DH 3603).

Dieses Prinzip ist die Grundintuition aus der die Lehre des hl. Thomas und seiner Schule lebt; die hochgelegene, kristallklare Quelle, der die verschiedenen Ströme, die das Land des Thomismus zu einem blühenden Garten haben werden lassen, entfließen: „Dieser theozentrische Charakter der thomistischen Gedankenwelt ist Grund und Quelle für die Eigenart, für den Genius der thomistischen Schriften. Von hier aus verstehen wir am besten diese Objektivität und Leidenschaftslosigkeit, diese lichte Klarheit, diese Bescheidenheit und Mäßigung, diesen Frieden in der Wahrheit, der uns aus den Werken des Aquinaten so wohltuend entgegenweht.“<sup>41</sup> – Eine Quelle, die deshalb so rein und so befruchtend wirken kann, weil sie nicht in der Tiefe der Anthropozentrik liegt, sondern hoherhoben, auf der Höhe, in der Gott als der reine Seinsakt, als *ipsum Esse per se subsistens*, als der, der sich seinem Knecht Moses in der Wüste als der *Ego sum qui sum* offenbart (Ex 3, 14), herrscht. Antonin Reginaldus sieht in seinem äußerst scharfsinnigen Werk *Doctrinae D. Thomae tria principia* (Toulouse 1670) in der Lehre: „Deus est actus purus, solus Deus est suum esse“ das wichtigste der drei Grundprinzipien des Thomismus.<sup>42</sup>

Alles will die thomistische Theozentrik von diesem Gipfel, *ex alto*,<sup>43</sup> betrachten. Sie zeigt ein faszinierendes und bis in alle Einzelheiten konsequentes „Grundverständnis von Welt, Mensch und Geschichte, das alles von Gott ausgehen und zu ihm heimkehren sieht“:<sup>44</sup> „Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem: In dieser heili-

<sup>41</sup> Martin Grabmann, *Thomas von Aquin*, München 1949, 105.

<sup>42</sup> Vgl. auch Norberto Del Prado, „La vérité fondamentale de la philosophie chrétienne. Selon Saint Thomas“, in: *Revue Thomiste* 18 (1910) 209-227. 340-360.

<sup>43</sup> Cf. Garrigou-Lagrange, *De revelatione. Theologia fundamentalis secundum s. Thomae doctrinam*, Romae 1921, 4.

<sup>44</sup> Otto H. Pesch, *Thomas von Aquin*, 144.

gen Wissenschaft ist Gott der alles beherrschende Leitgedanke: entweder Gott selbst oder die geschaffenen Dinge, insofern sie eine Hinordnung zu Gott als ihrem Ursprung und Ziel haben.“ (Sth Ia q.1 a.7).

Gott, von dem alles seinen Ausgang nimmt und zu dem, als dem Ziel all unserer Sehnsüchte („*finis omnium desideriorum nostrarum*“: Sth IIa-IIae q.4 a.2 ad 3), alles in einem gleichsam „goldenen Kreis“ zurückkehrt. Johannes a S. Thoma stellt in dieser Sache, die an dem Aufbau der theologischen Summe besonders deutlich werde, fest: „Igitur Divus Thomas iuxta hanc triplicem considerationem Dei causantis, scilicet ut principium effectifum, ut beatitudo finalizans, ut Salvator reparans, divisit totam doctrinam summae theologiae, ut patet in initio secundae quaestionis huius primae partis. Et sic a Deo in se, et in essendo, per Deum efficientem, et finalizantem, et salvantem, regreditur ad Deum, ut fruendum in se ultima gloria resurrectionis, quod est plane aureum theologiae circulum complere ...“.<sup>45</sup> Und der hl. Thomas schreibt anschaulich im Prolog zum 3. Buch des Sentenzenkommentars: „Ad locum unde exeunt, flumina revertuntur (Koh 1,7) ... omnia flumina naturalium bonitatum ad suum principium reflexa redierunt: Zu jenem Ort, von dem sie ausgegangen sind, kehren die Flüsse zurück ... alle Ströme der natürlichen Güter kehren zu ihrem Ursprung zurück.“ (Sent III prol.).

Dieses vollkommen theozentrische Denken zeigt sich – wie schon das Zitat aus dem *Cursus theologicus* des Johannes a S. Thoma andeutete – besonders schön im Aufbauplan der *Summa contra Gentiles* sowie der *Summa theologiae*. Unabhängig von der Diskussion um die genaue Struktur der Summen, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann, lässt sich doch feststellen, dass beiden – der theologischen Summe stärker, in der Summe gegen die Heiden aber noch deutlich erkennbar – dieser Kreis: Von Gott (*exitus*) – zu Gott (*reditus*) zugrunde liegt. Schon Johannes a S. Thoma war sich dessen im Hinblick auf die theologische Summe bewusst. Der oben abgebrochene Satz lautet bei ihm vollständig: „... quod est plane aureum theologiae circulum complere, quem divina S. Thomae summa circumgyrat“.<sup>46</sup>

Von und zu Gott, dessen Wesen sein Sein ist, während bei allem Kreatürlichen Sein und Wesen real voneinander verschieden sind; Gott der reiner Seinsakt, *Actus purus*, ist, während im geschöpflichen Bereich der Akt unausweichlich durch die Potenz begrenzt wird, so dass das Geschöpf

<sup>45</sup> *Cursus theologicus* I, 191.

<sup>46</sup> *Cursus theologicus*, I, 191. Zur Diskussion um den Aufbauplan der Sth: Torrell, *Magister Thomas*, 168-174.

ohne Gott weder existieren, fortbestehen noch handeln kann. Gott der reiner Geist ist, während in der sichtbaren Welt die Form immer durch die Materie Begrenzung erfährt. Gott, der sein Erkennen selbst ist und der die Dinge zuerst erkannt hat, so dass sie auch für die erkennenden Geschöpfe erkennbar sind.

Aus dieser unabänderlichen metaphysischen Konstitution des Unterschiedes zwischen Gott und Mensch (Engel), wird die absolute Unabhängigkeit Gottes von seiner Schöpfung und die vollkommene Abhängigkeit des Geschöpflichen deutlich. Eine Abhängigkeit des Menschen, insbesondere seines Erkennens, Wollens und Handelns, sowohl in der Ordnung der Natur wie jener der Gnade.

Dabei führt diese konsequent vertretene Abhängigkeit und hierarchische Unterordnung der Potenz unter den Akt, des Zeitlichen unter das Ewige, des Endlichen unter das Unendliche, des Geschöpflichen unter seinen Schöpfer, des Menschen unter Gott sowie des Weltlichen unter das Geistliche im thomistischen Denken keineswegs zu einer Verachtung des Zeitlichen und Geschöpflichen resp. zu einer Herabminderung des Menschen. Diese Tendenz ist viel eher in jenen Strömungen zu beobachten, die mit dem Ruf: „Absolute Freiheit!“ den Menschen von seinem Schöpfer losgerissen, in die Autonomie versetzt und so zu einem dauernden Experiment mit austauschbaren Protagonisten gemacht haben. Ihnen diametral entgegengesetzt erreicht die das ganze Denken des hl. Thomas prägende Methode in einer einmaligen Weise, dass das untergeordnete Moment gerade durch diese Einordnung in eine organische Hierarchie erst zu sich selbst kommt bzw. ihm in diesem Denken ihm das Seine zukommt und so wirkliche Gerechtigkeit widerfährt. Bernhard Lakebrink hat für diese dem Thomismus eigene Methode den treffenden Terminus *Analektik* geprägt.<sup>47</sup>

### *Theologie als Weisheit*

Über der Weisheit rein natürlicher Ordnung, der es aus sich immer verwehrt bleiben muss, das göttliche Wesen in sich selbst zu erreichen, steht die

<sup>47</sup> Bernhard Lakebrink, *Hegels dialektische Ontologie und die Thomistische Analektik*, Ratingen 1968; id., *Klassische Metaphysik. Eine Auseinandersetzung mit der existentialen Anthropozentrik*, Freiburg 1967; id., „Analektik und Dialektik“, in: V.A., *St. Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative Studies*, Vol. II, Toronto 1974; id., *Perfectio omnium perfectionum*, Città del Vaticano 1984 (StTom 24), 9-37.

Weisheit der *scientia sacra*. In ihr zeigt sich der Theozentrismus in gleichsam höherer Form: Diese steigt nicht nur so, wie es den Philosophen möglich ist zu Gott empor, sondern sie erreicht tatsächlich Gott *sub ratione deitatis*, wie er uns nur durch die übernatürliche Offenbarung bekannt geworden ist: „Ille igitur qui considerat simpliciter altissimam causam totius universi, quae Deus est, maxime sapiens dicitur: unde et sapientia dicitur esse dignior cognitio, ut patet per Augustinum et Trin. sacra autem doctrina propriissime determinat de Deo secundum quod est altissima causa: quia non solum quantum ad illud quod est per creaturas cognoscibile ... sed etiam quantum ad id quod notum est sibi soli de seipso, et aliis per revelationem communicatum. Unde sacra doctrina maxime dicitur sapientia: Steigt nun aber jemand in seiner Betrachtung bis zu Gott empor, der allerhöchsten Ursache des Weltalls, so ist er der Weise schlechthin. Darum bezeichnet denn auch Augustinus die Weisheit als Erkenntnis der göttlichen Dinge. Nun handelt aber gerade die heilige Lehre – und das ist ihre eigentliche Aufgabe – von Gott als der höchsten Ursache. Und zwar nicht so, wie er durch die Geschöpfe erkennbar ist ..., sondern so, wie er nur sich selbst bekannt ist und sich anderen durch Offenbarung mitteilt. Darum verdient die hl. Lehre die Bezeichnung Weisheit im höchsten Maße.“ (Sth Ia q.1 a.6)

Wie die natürliche Weisheit geht auch die theologische Weisheit freilich noch diskursiv vor. Aber ihre Diskursivität setzt nicht bei dem Geschöpflichen an, sondern sie ist eine Diskursivität *ex alto*: von oben.<sup>48</sup> Die ihr zugrundeliegende Denkbewegung ist ganz kreisförmig: Von Gott geht sie aus und zu ihm strebt sie hin. Schön schreibt in diesem Zusammenhang Johannes Bunnenberg: „Thomas wagt es, alle Fragen ganz von Gott her zu denken. Er sprengt die Kreisbewegung des um sich selbst besorgten Menschen auf. Er setzt nicht mit dem Ich und seinen Bedürfnissen ein, wie es unserem anthropozentrischen Denken entspräche, sondern richtet den Blick als erstes auf die Größe Gottes.“<sup>49</sup> Indem Thomas den zu allen Zeiten als die große Versuchung des Menschen drohenden Anthropozentrismus, das Kreisen des Menschen um sich selbst durch dessen Aufnahme in den „goldenen Zirkel“ (Johannes a S. Thoma), den der theozentrische göttliche Kreislauf bildet, ersetzt, stellt er eine unlösbare, innerlich-synthetische Verbindung zwischen Theologie und Mystik her.<sup>50</sup>

<sup>48</sup> Markus Gumann, *Vom Ursprung der Erkenntnis des Menschen bei Thomas von Aquin*, Regensburg 1999, 49.

<sup>49</sup> Bunnenberg, *Spuren der Mystik*, 43.

<sup>50</sup> Dies ist unbedingt gegen die transzendental Thomistische Thomasdeutung festzuhalten. Vgl. dazu: David Berger, *War Karl Rahner Thomist?*, in: *Divinitas* 43 (2000) 155-199.



Die Theologie als heilige Wissenschaft oder Lehre (*sacra doctrina, sacra scientia*) geht im Thomismus von der übernatürlichen Offenbarung, von den Mysterien, die ihr aus der *scientia Dei et beatorum*, aus der höheren Wissenschaft Gottes und der Seligen, geschenkt werden, aus (Sth Ia q.1 a.2):<sup>51</sup> „... *sacra doctrina non supponit sua principia ab aliqua scientia humana, sed a scientia divina, a qua, sicut a summa sapientia, omnis nostra cognitio ordinatur*: Die heilige Lehre erhält ihre Prinzipien nicht von irgendeiner menschlichen, sondern von der göttlichen Wissenschaft, die als die höchste Weisheit all unser Erkennen ordnet.“ (Sth Ia q.1 a.6 ad1).

Durch Gott selbst empfängt der Theologe Belehrung: „*Ad quam quidem visionem homo pertingere non potest nisi per modum addiscentis a Deo doctore ... quod credat Deo tamquam discipulus magistro docendi*“ (Sth IIa-IIae q. 2 a.3). Weil sie auf Gott als Schöpfer der übernatürlichen Ordnung (*deitas ut sic*) als ihr Formalobjekt zielt, muss auch der Weg, den sie geht bzw. die Methode, die sie einschlägt, eine andere als jene der natürlichen Theologie bzw. der Metaphysik sein. Besteht der Gegenstand aber in der Tiefe des (virtuell) göttlichen Offenbartens, „dann muss ihm notwendig als Erleuchtung in der Seele nicht das Licht der Philosophie entsprechen, sondern ein ihm angepasstes Licht, das des übernatürlichen Glaubens nämlich, welches das natürliche Verfahren des Verstandes und seine natürliche Weise des Wissens lenkt. Die Theologie ist also keineswegs eine einfache Anwendung auf den geoffenbarten Tatbestand. Sie ist eine Durchleuchtung des Offenbartens durch den lebendig mit dem Verstande verbundenen Glauben und schreitet mit Hilfe des Verstandes und der Philosophie voran ...“<sup>52</sup> Thomas spricht in diesem Zusammenhang davon, dass die Theologie *velut quaedam impressio divinae scientiae, quae est una et simplex omnium* (Sth Ia q.1 a.2 ad2), eine Art Einprägung des göttlichen Wissens, das in höchster Einheit und Einfachheit alles umfasst, ist. Ihre Weisheit ist gnadenhafte Gabe des Heiligen Geistes: „*Primo modus iudicandi de rebus divinis pertinet ad sapientiam quae ponitur donum Spiritus Sancti ...*: Wo es sich also um das Urteil über göttliche Dinge handelt, entdecken wir zuerst jene Weisheit, die zu den Gaben des Heiligen Geistes gehört.“ (Sth Ia q.1 a.6 ad3; vgl. auch Sth IIa-IIae q.45).

<sup>51</sup> Vgl. Johannes Capreolus, *Defensiones theologiae D. Thomae*, q.1 a.1: *Licet theologia secundo modo dicta (sc. sacra doctrina) non sit aequae perfecte et propria scientia sicut theologia primo modo dicta, quae dicitur metaphysica, tamen ipsa est scientia in quantum continuatur scientiae Dei et beatorum*. Auch: Martin Grabmann, *Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin*, Freiburg/Schweiz 1948, 381-384.

<sup>52</sup> Maritain, *Stufen des Wissens*, 289.



Daher muss die Diskursivität ihrer Methode stets mit einem weiteren Wegelement integral verbunden sein. Mit einer Weise des Erkennens, die ihr Fundament in den Gaben des Heiligen Geistes hat. Thomas nennt diesen Weg die *via per connaturalitatem*: (IIa-IIae q.45 a.2), *per deiformem contemplationem* (III Sent d.35 q.2 a.1 sol.1 ad 1); *ex instinctu divino* (Sth Ia q.68 a. ad 3); d.h. durch eine Wesensverwandtschaft, die der gnadenhaften Teilnahme am göttlichen Leben, das sich in den drei göttlichen Tugenden, dem Glauben, der Hoffnung und der Liebe, zeigt, entspringt.<sup>53</sup> Deshalb entspricht es ganz dem thomistischen Theologiebegriff, wenn Maritain – und wer würde die brennende Aktualität seiner Worte leugnen – schreibt: „Sollte eine Theologe den theologischen Glauben verlieren, so mag er immerhin den ganzen Begriffsmechanismus seiner Wissenschaft als etwas Totes weiterschleppen, sein eigentliches Licht hat er vergessen. Er ist Theologe wie ein Leichnam Mensch ist.“<sup>54</sup>

Die Theologie ist also wesensgemäß mit dem Glauben, der Theologe mit dem Leben aus dem Glauben verbunden. Je mehr sie über die häufig unsicheren, freilich kurze Zeit großes Aufsehen machenden, sich schnell wandelnden Meinungen hinausgeht und sich vom Untergeordneten weg –, hin zum Hauptsächlichen, den Grundlagen ihrer Lehre, der Gewissheit der großen, dem sich offenbarenden Herzen des Vaters entspringenden Leitprinzipien zuwendet, umso mehr kann sie wirklich Theologie sein, um so enger wird sie mit dem geistlichen Leben zusammenhängen, denn es sind eben jene Leitprinzipien, „die die ganze Lehre des geistlichen Lebens erleuchten“.<sup>55</sup> In seinem Kommentar zu Boethius' *De Trinitate* schreibt der Aquinate: „Cum perfectio hominis consistat in coniunctione ad Deum, oportet, quod homo ex omnibus, quae in ipso sunt, quantum potest, ad divina innitatur et adducatur ut intellectus contemplationi et rationi inquisitioni divinorum vacet secundum illud: ‚Mihi adhaerere Deo bonum est‘.“ (In Boeth. De Trin. q.2 a.1).<sup>56</sup>

Wenn man Theologie so wie der Thomismus zu verstehen bereit ist – und die Kirche hat sich in ihrer Lehre diesem Verständnis auf dem I. Vatikanischen Konzil z.T. bis in den Wortlaut hinein angeschlossen<sup>57</sup> – dann

<sup>53</sup> Vgl. Adolf Hoffmann, „Zur theologischen Erkenntnislehre“, In: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 3 (1956) 51-54 .

<sup>54</sup> Maritain, *Stufen des Wissens*, 289.

<sup>55</sup> Garrigou-Lagrange, *Des Christen Weg zu Gott*, I, 16.

<sup>56</sup> Cf. auch Thomas Von Aquin, *In Ioan 4 lect. 3 IV: fructus autem spiritualis doctrinae sub figura cibi et refectionis ...*

<sup>57</sup> Hoffmann, „Erkenntnislehre“, 54.

wird man wohl verstehen, was einer der gleichermaßen geistig großen wie kindlich treuen Schüler des Aquinaten in diesem Zusammenhang in seinem Summenkommentar bemerkt: „*Studium sacrae theologiae, quandoque difficile, arduum, sed fructuosum, sic mentes nostras disponit ad lumen contemplationis et vitae, quod est quasi instructio et quaedam vitae aeternae inchoatio.*“<sup>58</sup>

Die dritte Weisheit, die mystische Theologie, ist gleichsam ganz auf jenes zweite Teilelement des theologischen Weges zentriert. In ihr wird der Theologe die vielen Konklusionen seines theologischen Denkens nicht nur in einem Akt der *reductio* auf die großen Leitmotive zurückführen, vielmehr wird er heimkehren zu dem „höchsten Prinzip einer solchen Synthese“ und sich dieses immer wieder neu vor Augen stellen.

#### *Die „cognitio quasi experimentalis“ und die Gaben des Heiligen Geistes*

Die mystische Weisheit steht aber auch über der theologischen Weisheit, denn die passive, eingegossene<sup>59</sup> *cognitio quasi-experimentalis*,<sup>60</sup> d.h. eine erfahrungshafte, sozusagen experimentelle Erkenntnis Gottes resp. der Begnadigung der Seele prägt diese ganz. Sie besteht also in einer ganz besonderen geschenkhaften bzw. übernatürlichen Erkenntnis des substantiell übernatürlichen Gegenstandes des Glaubens:<sup>61</sup> Es handelt sich dabei – nach der Lehre des Dionysius Areopagita, den Thomas in unserem Zusammenhang immer wieder zu Worte kommen lässt,<sup>62</sup> – nicht mehr nur darum, „die göttlichen Dinge kennen zu lernen, sondern sie zu erleiden; Gott durch Erfahrung, im Schweigen jeglicher Kreatur und jeglicher Vorstellung und durch eine Erkenntnis-Weise, die selbst, soweit das hier

<sup>58</sup> Garrigou-Lagrange, *De Deo uno*, 34.

<sup>59</sup> Das heißt, wir können diese nicht wie einen natürlichen Akt erzeugen, sondern Gott muss sie durch die *gratia operans* hervorbringen.

<sup>60</sup> I *Sent* 14,2,2 ad 3: per quod efficitur in nobis coniunctio ad Deum ... per amorem, quando Spiritus Sanctus datur. Unde cognitio ista est quasi experimentalis; Cf. dazu Maritain *Stufen des Wissens*, 520: „Dieses *quasi* soll die Privilegien der göttlichen Transzendenz wahren, es vermindert in nichts das eigentlich Erfahrungsgemäße ... nach diesen Vorbehalten ist es, wie Pater Gardeil betont, erlaubt, den Ausdruck ‚Erfahrung‘ oder ‚erfahrungsgemäß‘ frei anzuwenden, wie es übrigens Johannes a San Thoma auch sehr oft tut.“ Vgl. auch: Albert Patfoort, „Cognitio ista est quasi experimentalis“, in: *Angelicum* 63 (1986) 3-13; Torrell, *Maître spirituel*, 123-128.

<sup>61</sup> Joret, *Mystische Beschauung*, 144-147.

<sup>62</sup> Thomas zitiert Dionysius insgesamt mehr als 1700 mal ausdrücklich! Cf. Marie-Dominique Chenu, *Das Werk des hl. Thomas von Aquin*, Heidelberg 1960, 255.

auf Erden möglich ist, dem erkannten Gegenstand entspricht. Dazu genügt der Glaube allein nicht, er muss in seiner Verfahrensweise durch die Gaben des Heiligen Geistes vervollkommen werden, durch die Gabe der Einsicht und vor allem die Gabe der Weisheit.“<sup>63</sup>

Die genaue Verhältnisbestimmung des Thomas zwischen den drei göttlichen und vier kardinalen Tugenden (insgesamt sieben) auf der einen und den sieben Gaben des Heiligen Geistes auf der anderen Seite stellt nicht nur einen wichtigen Schritt in der Theologiegeschichte dar, sie ist auch fundamental für eine Theologie des geistlichen Lebens.

Dies wird gut deutlich, wenn wir von der göttlichen Tugend des Glaubens ausgehen. Sehr allgemein und in abstrakter Form definiert Thomas den Glauben – ausgehend von Augustinus – als einen „Akt der Zustimmung zur ersten Wahrheit [= Gott], befohlen vom Willen, der durch die Gnade bewegt wird“ (Sth IIa-IIae q.2 a.9). Dieser Erkenntnisakt ist aber von einer gewissen Paradoxie geprägt. Thomas sagt, er sei „vollkommen und unvollkommen zugleich“ (Ver 14,1 ad5). In ihm mischen sich Licht und Dunkelheit. Obgleich er nämlich durch die Gnade eine übernatürliche Gewissheit verleiht, steht neben dieser doch auch stets die Unfähigkeit unseres Intellekts, die Fülle des Gnadenlichtes ganz aufzunehmen, das Objekt des Glaubens vollkommen zu erkennen. Auch im Glaubensakt erkennt der Mensch nur wie in einem Spiegel und „nach Rätselweise“ (1 Kor 13,12). Die erste Wahrheit, die an und für sich ganz einfach ist, erreicht er nur in der Vielfalt der dogmatischen Formeln, d.h. in abstrakten, bejahenden und verneinenden Sätzen. Mit Dionysius Areopagita sagt Thomas in einem Bild, dass das reine weiße Licht, das der lebendige Gott ist, für unser Auge nur unter dem „bunten Wechsel heiliger Schleier“ (Sth Ia q.1 a.9) leuchtet. Dies erzeugt eine dem Glauben wesentlich anhaftende Unvollkommenheit, die den Gläubigen in steter Unruhe des Fragens und Suchens hält (ebd.).

Und eben hier kommen die Gaben der Einsicht, der Wissenschaft und der Weisheit vor Augen. Sie schenken dem Menschen ein das Glaubenslicht übertreffendes stärkeres Licht und bewirken so, dass wir nicht nur mit dem Glauben den geoffenbarten Wahrheiten zustimmen, sondern in deren Tiefe hinabtauchen (Gabe der Einsicht) und sie in ihrer Herrlichkeit „verkosten“. Dies nicht durch ein nach und nach gewonnenes (sukzessives), sondern ein intuitives, spontanes Offenbarmachen (*manifestatio*) des Geglaubten (Sth

<sup>63</sup> Ibid., 290. Vgl. auch Ulrich Horst, *Die Gaben des Heiligen Geistes nach Thomas von Aquin*, Berlin 2001.

IIa-IIae q.4 a.8). So wird es dem Glaubenden möglich, das Zeitlich-Begrenzte und damit Unsichere des Glaubens hinter sich zu lassen und seine Konzentration ganz dem Göttlich-Ewigen zuzuwenden. Die farbige Dunkelheit weicht zunehmend dem von oben in die menschliche Seele fallenden reinen Licht!

Generell lässt sich daher sagen, dass die Gaben des Heiligen Geistes die Aufgabe haben, die die Tugenden prägende Unzulänglichkeit aufzuheben, den Menschen ganz für das Einwirken Gottes beweglich zu machen (Sth Ia-IIae q.68 a.1-2). Während sich bei der Tugend das Handeln noch in einer typisch menschlichen Art vollzieht, stammt die Initiative bei den Gaben spontan von außen, vom Heiligen Geist. Die großen Thomisten haben diese Einsicht des Thomas häufig mit einem weiteren Bild zu erklären versucht: Vergleicht man das menschliche Handeln mit der Fortbewegung eines Bootes, so entspricht der Fortbewegung durch Rudern das Handeln durch die Tugenden, die Fortbewegung mit Hilfe eines Segels aber dem Bewegtwerden durch die Gaben, die der Heilige Geist dem Menschen schenkt, damit dieser sein Wehen auffängt. Mit einer fast schwerelosen Leichtigkeit gleitet das Boot über die Wellen und dringt tief vor in ein Reich unendlicher Lichtfülle ...<sup>64</sup>

Im Hinblick auf den Glauben spielt die Gabe der Weisheit eine besondere Rolle, denn sie führt den Gläubigen auf einen Weg, auf dem er das rechte Urteilen über die göttlichen Dinge auf Grund einer Wesensverwandtschaft (*connaturalitas*) mit ihnen fällen kann. Sie ermöglicht ihm „alles nach göttlichen Regeln zu beurteilen und zu ordnen“ (Ia-IIae q.45 a.1). Denn durch sie ist ihm eine erfahrungsgemäße, sozusagen experimentelle Erkenntnis Gottes (*cognitio quasi-experimentalis*) geschenkt (Sent I, 14,2,2 ad3). Dies zeigt sich zum einen darin, dass er nun mit einer im geradezu instinktiven Sicherheit das echt Kirchliche vom Unkirchlichen, das Rechtgläubige vom Irrgläubigen unterscheiden kann (Sth IIa-IIae q.9). Besonders jedoch manifestiert es sich in der Kontemplation oder der Beschauung. Die gnadenhafte Ebenbildlichkeit des Menschen erfährt in der Kontemplation ein ständiges Wachstum, das erst im Leben nach dem Tod seine letzte Erfüllung findet, abgeschlossen sein wird: „Darum wird uns durch die übernatürliche Beschauung eine Art Anbruch der Seligkeit geschenkt, welche hienieden beginnt, um in der Zukunft auf ihren Gipfel geführt zu werden“ (Sth IIa-IIae q.180 a.4). Dies zeigt sich besonders an den Seligpreisungen der Bergpredigt

<sup>64</sup> Cf. die Zeugnisse bei: David Berger, *Thomismus. Große Leitmotive der thomistischen Synthese und ihre Aktualität für die Gegenwart*, Editiones thomisticae: Köln 2001, 357-359.

(Mt 5,3 ff.; Lk 6,20 ff.). Die dort den Seliggepriesenen verheißenen Belohnungen, besonders deutlich jene der Gottesschau für die Herzensreinen, beziehen sich sowohl auf das gegenwärtige wie auf das zukünftige Leben. Zwischen Zeitlichkeit und Ewigkeit wird so von Thomas „ein bruchloser Übergang“<sup>65</sup> hergestellt.

*Die „gratia ex se et intrinsece efficax“ und das „patiens divina“*

Die vorangehenden Ausführungen haben gezeigt, wie sehr die großen Fragen der Mystik aufs engste mit den großen Fragen aus dem Traktat *De gratia* zusammenhängen.

Die gesamte Charitologie hat im Werk des hl. Thomas selbst eine zentrale Stellung. Das Wort *gratia* begegnet, wie unsere Recherchen mit Hilfe des *Index thomisticus* des verdienstvollen Pater Busa ergeben haben, im Werk des Aquinaten insgesamt mehr als 16'000 mal.<sup>66</sup> Aber auch in der thomistischen Schule hat die Gnadenlehre – wie dies nicht zuletzt die Geschichte der *congregatio de auxiliis* anschaulich zeigt – eine geradezu fundamentale Bedeutung.

Die Gnade ist eine wunderbare Teilnahme des Menschen an der göttlichen Natur. Diese Teilnahme ist nicht etwas äußerlich Bleibendes. Aus der Liebe Gottes, der ungeschaffenen Gnade, strömt in die Seele des Menschen eine gänzlich neue, übernatürliche Wirklichkeit, das völlig unverdiente Geschenk der geschaffenen Gnade (Sth Ia-IIae q.110 a.1). Bereits der hl. Thomas unterscheidet klar nicht nur zwischen der geschaffenen und ungeschaffenen Gnade, sondern auch zwischen der Gnade als eine habituellen Geschenk, das Gott der Seele als bleibende Eigenschaft eingießt (habituelle Gnade), und der Gnade als vorübergehende Beschaffenheit der Seele (*qualitas fluens*), durch die Gott die Seele des Menschen zum übernatürlichen Erkennen, Handeln und Wollen befähigt und antreibt (aktuelle Gnade<sup>67</sup>).

<sup>65</sup> Horst, *Die Gaben des Heiligen Geistes*, 179.

<sup>66</sup> Roberto Busa, *Thomae Aquinatis Opera Omnia. Cum Hypertextibus in CD-ROM*, Editio secundo, Stuttgart 1997. Vgl. auch: Thomas F. O'Meara, „Grace as a Theological Structure in the Summa Theologiae of Thomas Aquinas“, in: *RThAM* 55 (1988) 130-153. Natürlich muss man sich stets bewusst bleiben, dass Thomas gerade hier, in der Gnadenlehre, wichtige Positionen im Laufe seiner Lehrtätigkeit verändert hat (Cf. dazu: Maurizio Flick, *L'attimo della giustificazione secondo S. Tommaso*, Rom 1947, 198-201). Wir rekurren im folgenden daher v.a. auf die Spätschriften, insbesondere die *Summa theologiae*.

<sup>67</sup> Die Thomisten halten gegenüber vielen Molinisten mit Thomas daran fest, dass die aktuelle Gnade höchstens *causaliter* zu unserem vitalen Akt wird, niemals *formaliter*: cf. Norbertus Del Prado, *De gratia et libero arbitrio*, Bd. III, Freiburg/Schweiz 1907, 293-304.

(Sth Ia-IIae q.110 a.2): „*Gratia dupliciter dicitur: quandoque quidem ipsum habituale Dei donum; quandoque autem ipsum auxilium Dei moventis animam ad bonum: Gnade wird in doppelter Weise genommen, einmal als ein zustandshaftes Geschenk Gottes, sodann als Hilfe Gottes, der die Seele zum Guten bewegt*“ (Sth Ia-IIae q.112 a.2). Die habituelle Gnade unterscheidet sich von den eingegossenen Tugenden. Die eingegossenen Tugenden, die ihren Träger in einer Seelenpotenz haben, fließen vielmehr aus der Gnade, die ihr Subjekt in der Wesenheit der Seele hat und früher ist als die Tugenden, hervor und sind auf sie hingeordnet (ibid., a.3-4).

Ihren Höhepunkt findet die thomistische Gnadenlehre in der Zentralstellung, die jene der von der *gratia sufficiens*, der nur hinreichenden Gnade, real unterschiedenen, aus sich und von innen heraus unfehlbar wirksamen Gnade, der *gratia ex se et ab intrinseco efficax*, einräumt.<sup>68</sup> Die unfehlbar und aus sich heraus wirksame Gnade hat im übernatürlichen Lebenskreis jene Stelle inne, die die *praemotio physica* in der Natur besitzt. Der Zusammenhang zwischen den beiden Lehrpunkten war schon dem hl. Thomas selbst bewusst (Sth Ia-IIae q.109 a.1; ibid. a.2 ad 1).

Das entschiedene Insistieren des Thomismus auf dieser von der hinreichenden Gnade realiter verschiedenen Gnade stellt gegenüber der Gefahr des Verlustes der Gratuität resp. Übernatürlichkeit der Gnade im (Semi-)Pelagianismus, Molinismus und Transzendentalthomismus die unbedingte Notwendigkeit sowie Konvenienz auf der einen und die absolute Geschenkhafteigkeit der Gnade auf der anderen Seite auf besonders nachhaltige Weise sicher. Somit garantiert sie auch den sicheren Bestand des unabdingbaren dogmatischen Fundamentes der mystischen Theologie.

Zunächst ist gegen ein weit verbreitetes Vorurteil festzustellen, dass schon für Thomas die Differenz zwischen einer hinreichenden, aber aus sich unwirksamen Gnade (sie stellt ein Analogon zu dem *desiderium naturale ex se inefficax* und der *voluntas antecedens* im Willen Gottes, die lediglich als *velleitas* zu begreifen ist, dar!) und der grundsätzlich aus sich heraus wirksamen Gnade (welche die Auswirkung der *voluntas consequens* ist!) mit Bestimmtheit feststeht.<sup>69</sup>

<sup>68</sup> Cf. *Cursus Theologicus* Collegii Salmanticensis (Ed. Parisii 1876 sq.), P. IX, 722-751; Garrigou-Lagrange, „Le fondement suprême de la distinction des deux grâces suffisante et efficace“, in: *RThom* 42 (1937) 1-17; Petrus Lumberras, *De gratia. Praelectiones in Ia-IIae 109-114*, Romae 1946, 75-98; Diekamp II (1959) 487-499; Johannes Brinktrine, *Die Lehre von der Gnade*, Paderborn 1957, 143-147.

<sup>69</sup> Vgl. ausführliche Belege bei: David Berger, „S. Thoma praesertim magistro ...“, Überlegungen zur Aktualität des Thomismus, in: *Forum Katholische Theologie* 15 (1999) 180-202.

Es sind u.a. die häufig von denen, die Thomas nur oberflächlich kennen, übersehenen Pauluskommentare des Aquinaten<sup>70</sup> die nicht nur für die Erforschung der gesamten thomanischen Charitologie<sup>71</sup> eine große Bedeutung besitzen, sondern auch bezüglich der hier zur Debatte stehenden Differenzierung am eindeutigsten sprechen. Im Kommentar des Aquinaten zum Römerbrief (In Rom V,18: lect.5) stellt der heilige Lehrer zunächst im Anschluss an Paulus die Sünde Adams, die auf alle Menschen übergeht, der Gerechtigkeit Christi gegenüber: Wie durch die Sünde Adams alle Menschen verdammt wurden, so – könnte man folgern – werden in Christus alle Menschen gerechtfertigt: „Sed videtur hoc esse falsum. Non enim omnes homines justificantur per Christum, sicut omnes homines moriuntur per Adam. Sed dicendum quod intelligentum est, quod sicut omnes homines qui nascuntur carnaliter ex Adam, incurrunt condemnationem per ejus peccatum, ita omnes qui renascantur spiritualiter per Christum, adipiscuntur justificationem vitae, quia ut dicitur (Joan 3) ‚Nisi quis renatus fuerit denuo ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei, etc.‘ Quamvis posit dici quod justificatio Christi transit in justificationem omnium hominum, quantum ad sufficientiam, licet quantum ad efficientiam procedat in solos fideles ...: Dies scheint jedoch falsch zu sein, denn nicht alle Menschen werden durch Christus gerechtfertigt, wie alle Menschen durch Adam sterben. Vielmehr muss man das von Paulus Gesagte (Rom. 5,18) folgendermaßen verstehen: Wie alle Menschen, die dem Fleische nach aus Adam geboren werden, der Verdammung durch seine Sünde anheim fallen, so werden auch alle dem Geist nach durch Christus wiedergeboren und erlangen die Rechtfertigung des Lebens: „Wenn jemand nicht wiedergeboren wird aus dem Wasser und dem heiligen Geiste, so kann er in das Reich Gottes nicht eingehen“ (Jo 3,5). Trotzdem kann man sagen, dass die Rechtfertigung Christi sich auf die Rechtfertigung aller Menschen erstreckt, was die *Hinlänglichkeit* anbetrifft, obwohl sie in Bezug auf die *Wirksamkeit* nur auf die Gläubigen übergeht ...“.

Weiter betont Thomas immer wieder mit eiserner Konsequenz: Wie ohne die physische Vorherbewegung durch Gott dem Menschen jede

<sup>70</sup> Zu den schwierigen Fragen der Datierung, literargeschichtlichen Problemen, Forschungsstand etc. Cf. Torrell, *Magister Thomas*, 263-270. Bei den von uns beigezogenen Stellen handelt es sich um solche, die aus der *reportatio* Reginalds von Piperino stammen, da Thomas mit seiner Überarbeitung nur bis zum Römerbrief kam!

<sup>71</sup> Der Prolog zur *Expositio et Lectura super Epistolas Pauli Apostoli* bringt dies sehr schön zum Ausdruck: „Scripsit [Paulus] enim 14 Epistolas ... Est enim haec doctrina tota de gratia ...“.



Handlung, als Übergang von der Potenz in den Akt, unmöglich ist, so kommt ohne die *gratia efficax* kein Verdienst resp. Heilsakt, der den Empfänger der Gnade zum ewigen Leben führt, zustande: „... quod actus perducentem ad finem oportet esse fini propotiona ... Vita autem aeterna est finis excedens proportionem naturae humanae ... Et ideo homo per sua naturalia non potest producere opera meritoria proportionata vitae aeternae, sed ad hoc exigitur altior virtus, quae est virtus gratiae. Et ideo sine gratia homo non potest mereri vitam aeternam: Die Handlungen, die zum Ziel führen, müssen diesem Ziel angemessen sein ... das ewige Leben ist aber ein Ziel, das das Verhältnis der menschlichen Natur übersteigt. Darum kann der Mensch verdienstliche Werke, die dem ewigen Leben proportioniert sind, durch seine Naturanlage nicht hervorbringen – dazu ist eine höhere Kraft notwendig: die Kraft der Gnade.“ (Sth Ia-IIae q.109 a.5).

Diese Notwendigkeit ist eine doppelte: zum einen schon für die Natur im Stande der Unversehrtheit, zum anderen eine für die *natura corrupta* (Sth Ia-IIae q.109 a.2).<sup>72</sup> Wenn Gott jemanden zur Seligkeit prädestiniert hat, so ist dieses Wollen und damit auch die Wirksamkeit der Gnade, durch die er ihm dorthin den Weg möglich macht, in keiner Weise von einer von Gott vorhergesehenen freien Zustimmung bzw. natürlichen Vorbereitung des Menschen abhängig (Sth Ia q.23 a.5), „quia donum gratiae excedit omnem praeparationem virtutis humanae: weil das Geschenk der Gnade jede Vorbereitung durch menschliche Kraft übersteigt“ (Sth Ia-IIae q.112 a.3). Daher ist es ganz der Lehre des hl. Thomas entsprechend, wenn Garrigou-Lagrange etwas lapidar schreibt: „Des actes naturels n’ont aucune proportion avec le don surnaturel de la grâce et ne peuvent donc nous y disposer. *Entre les deux ordres il y a une distance sans mesure.*“<sup>73</sup> Folglich ist die tatsächlich wirksame Gnade aus sich: *ex se* wirksam. Es würde tatsächlich bedeuten Gott dem Menschen nachzuordnen, würde man seinen Willen zu einem durch das menschliche Wollen determinierbaren, die Gnade von unserer natürlichen Zustimmung abhängig machen.<sup>74</sup> Wenn also Gott (*voluntate consequente*) will, dass ein Mensch die Gnade erlangt,

<sup>72</sup> Cf. die vorzügliche Erklärung der doppelten Notwendigkeit und deren Bedeutung: Battista Mondin, „Art. Grazia“, in: *Dizionario enciclopedico del pensiero di s. Tommaso d’Aquino*, Bologna 1991, 300-303.

<sup>73</sup> Garrigou-Lagrange, „Thomisme“, 974. Cf. auch: Salmanticenses, P.X, 7. Ganz anders nuanciert hier der Molinismus mit seiner deutlich von Thomas selbst abweichenden Auslegung des (bei Molina zum ersten mal im Status eines Axioms auftauchenden) Satzes *gratia supponit naturam*.

<sup>74</sup> Bannez, *Scholastica Commentaria*, I q.23 a.3 (418); Salmanticenses, P. X, 113.



so wird er ihr aufgrund dieser Intention Gottes unfehlbar teilhaftig: „Unde si ex intentione Dei moventis est quod homo cuius cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter ipsam consequitur.“ (Sth Ia-IIae q.112 a.3).

Das heißt jedoch nicht, dass für den Empfang der habituellen Gnade keine Vorbereitung der Seele erforderlich wäre. Die Form verlangt ja immer nach einer für sie disponierten Materie!<sup>75</sup> Aber auch diese Vorbereitung schafft der Mensch nicht aus sich. Sie ist ein „actus liberi arbitrii moti a Deo: ein Akt der von Gott bewegten freien Selbstbestimmung“ (Sth Ia-IIae q.112 a.2). Insofern ist es richtig – mit Augustinus<sup>76</sup> – zu sagen, Gott rechtfertige uns nicht ohne uns, weil wir durch eine Bewegung des freien Willens der Gnade in der Rechtfertigung zustimmen, während wir gerechtfertigt werden. Das Wirken des freien Willens jedoch kann nicht Ursache der Gnade sein, sondern ist deren Folge (Sth Ia-IIae q.111 a.2 ad2). So stammt jede wirksame Vorbereitung auf die habituelle Gnade aus der Hilfe Gottes und besteht näherhin in der aktuellen Gnade. Letztere jedoch bedarf keiner der Initiative Gottes vorausgehenden Vorbereitung des Menschen (Sth Ia-IIae q.112 a.2 ad3). Alles Tun des Menschen in seiner Begnadigung ist selbst Ausfluss der Gnade. Otto H. Pesch hat richtig bemerkt, dass Thomas hier, nun mithilfe aristotelischer Interpretationsmuster, den alten Sieg Augustins über die Pelagianer noch einmal neu errungen hat!<sup>77</sup> Der Pelagianismus, dessen Rehabilitierung heute einige Theologen fordern,<sup>78</sup> ist aber – neben dem Quietismus – in ganz ausgezeichneter Weise der Erzfeind aller echten Mystik.

An der Lehre von der *gratia ex se et intrinsece efficax* wird sehr gut deutlich: Der Thomismus stellt gegenüber jedem vergangenen wie gegenwärtigen Naturalismus und Anthropozentrismus Gott, das Übernatürliche, die Gnade

<sup>75</sup> Elders, *Metaphysik*, I, 233-235; Norbert A. Luyten, *Ordo rerum*, Freiburg/Schweiz 1969, 64-121 (zu Naturwissenschaft und Hylomorphismus). Cf. dazu auch: Deman, *Der neue Bund und die Gnade*, DThA 14 (1955) 381: „Die Überlegung erinnert stark an Aristoteles; ob man sich aber auf den Hylomorphismus beruft oder nicht, in jedem Falle wäre die Gegenwart der heiligmachenden Gnade in einem nicht auf dieses Geschenk vorbereiteten Träger ein Widersinn der Seelenlehre. Die ihm vertraute Philosophie dient dem Aquinaten als Werkzeug für die wissenschaftliche Fassung einer unbestreitbaren Wahrheit.“

<sup>76</sup> Serm. 169. In seiner Gnadenlehre ist Thomas Augustin äußerst eng verbunden. Pesch, *Thomas von Aquin*, 169: „Paulus und Augustinus tragen endgültig den Sieg davon ...“. Dabei entfalten die aristotelischen Modellbegriffe „ihre besten Dienste“.

<sup>77</sup> *Ibid.*, 175.

<sup>78</sup> So etwa Gisbert Greshake, *Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius*, Mainz 1972, 239. Cf. dazu: Richard Schenk, „Omnis Christi actio nostra est instructio“, in: *Studi tomistici* 37 (1990) 105-111.

in den Mittelpunkt seiner Überlegungen. Der Mensch resp. die Natur aus sich bleibt gegenüber der Gnade vollkommen defizient, das Geschöpf ist ganz und ohne jede Ausnahme auf seinen Schöpfer, die Natur in den alles entscheidenden Dingen auf die Gnade angewiesen. Hier hat die Vorrangstellung des zutiefst den Mystiker prägenden *patiens divina* (Sth Ia q.1 a.6 ad3) ihre tiefste Wurzel! Jenes *patiens divina*, das ganz aus dem Bewusstsein jenes Satzes lebt, den der Heiland in einer Vision zur hl. Catharina von Siena gesagt hat: „ICH bin DER der ist, du bist die, die nicht ist.“<sup>79</sup>

„... *vita contemplativa est secundum divina*“ – *Kontemplation und Aktion*

Die Frage nach dem Verhältnis von Kontemplation und Aktion ist eine uralte und doch immer wieder neu gestellte. Sie ist auch heute von kaum übersehbarer Aktualität. Gion Darms bemerkt dazu: „Der Mangel an Beschaulichkeit lässt allzu viele gründlich vergessen, dass das Heil von jener göttlichen Liebe kommt, die sich uns in der Kontemplation mitteilt. Deshalb fallen sie leicht in die Rolle des Technokraten und sind daher versucht, das Christentum als etwas Organisierbares zu betrachten, als Sache ihrer mehr oder weniger intelligenten Einfälle, als Angelegenheit von bestimmten, absolut gesetzten Methoden und Dispositionen. Die Vernachlässigung der Kontemplation rückt auch die sehr ernst zu nehmende Gefahr, dass die betende Kirche zur schwatzenden Kirche entarten könne, in bedrohliche Nähe.“<sup>80</sup>

Auch Thomas hat sie sich in seinem Traktat über die zwei Wege menschlichen Lebens (Sth IIa-IIae qq.179-182) gestellt und beantwortet: „Dicendum est ergo quod *vita contemplativa simpliciter melior est quam activa*: Es ist zu sagen, dass das beschauliche Leben schlechthin besser ist als das tätige Leben.“ (Sth IIa-IIae q.182 a.1).

Dies liegt nicht nur und keinesfalls zuerst daran, dass dieses – wie Thomas von Aristoteles übernimmt – im Unterschied zur Aktion dem Menschen im Hinblick auf das Beste in ihm, seinen Verstand und dessen Gegenstand, nämlich die geistigen Wahrheiten zukommt, es stetiger ist als die Aktion, die Wonne des beschaulichen Lebens (*aeterna est dulcedo veritatis*: *ibid.*) die des aktiven weit übertrifft und das beschauliche Leben ganz unpragmatisch um seiner selbst Willen geliebt wird. Der eigentliche und

<sup>79</sup> Zit. nach Garrigou-Lagrange, *Sinn für das Geheimnis*, 85. Vgl. auch: Tito S. Centi, „Ancora sul tomismo di santa Caterina da Siena“, in: *Studi tomistici* 17 (1982) 127-144.

<sup>80</sup> Darms, *Thomas von Aquin*, 54.

erste Grund seiner Überordnung liegt in einer höheren Einsicht, dass die *vita contemplativa sanctorum* die *vita contemplativa philosophorum*, wie sie uns Aristoteles schildert sowie die theologale Kontemplation die natürliche Aktion weit überragt (III Sent. dist.35 q.1 a.2 qa.3 sol.3): „Quia vita contemplativa est secundum divina: vita autem activa est secundum humana: Das beschauliche Leben geht auf das Göttliche, das tätige Leben hingegen auf das Menschliche.“ (ibid.) Aus ihrer Art heraus ist daher die Kontemplation höheren Verdienstes als die Aktion: „Cum autem caritas consistat in dilectione Dei et proximi ... diligere Deum secundum se est magis meritorium quam diligere proximum ... Et ideo illud quod directius pertinet ad dilectionem Dei, magis est meritorium ex suo genere quam id quod directe pertinet ad dilectionem proximi propter Deum. Vita autem contemplativa directe et immediate pertinet ad dilectionem Dei ... Et ideo ex suo genere contemplativa vita est majoris meriti quam activa: Während nun die Liebe in der Neigung zu Gott und dem Nächsten besteht, ist die Liebe zu Gott an sich verdienstlicher als die Nächstenliebe. Darum ist das, was geradewegs zur Liebe Gottes gehört, aus seiner Art heraus verdienstlicher als das, was geradewegs zur Nächstenliebe um Gottes willen gehört. Nun aber gehört das beschauliche Leben geradewegs und unmittelbar zur Liebe zu Gott. Und daher ist das beschauliche Leben aus seiner Art heraus höheren Verdienstes als das tätige.“ (Sth IIa-IIae q.182 a.2).

Der klare Theozentrismus, welcher der übernatürlichen vor der natürlichen Weisheit, der Kontemplation vor der Aktion eine eindeutige Höherstellung einräumt, ist aber auch hier Teil eines ausgewogenen analektischen Systems, in dem die Aktion aufgrund ihrer Unterordnung unter bzw. Hinordnung auf die Kontemplation nicht zerstört, sondern gerade in ihrem Eigensein erst erhalten und wahrhaft erkannt wird. Auch hier herrscht wieder die die Analektik auszeichnende reziproke Kausalität.<sup>81</sup> Das aktive Leben kann auf der einen Seite zur Beschauung vorbereiten bzw. diese bereichern: „Unde et illi qui sunt magis apti ad activam vitam, possunt per exercitium activae ad contemplativam praeparari: et illi nihilominus qui magis sunt ad contemplativam apti, possunt exercitia vitae activae subire, ut per hoc ad contemplationem paratiores reddantur: Darum können auch

<sup>81</sup> Wie Johannes Bunnenberg („Spuren der Mystik“, 47) urteilen kann: „Erst Meister Eckhart gelingt eine weiterführende Konzeption, die die fatale Konkurrenz der beiden Lebensweisen überwindet“, bleibt uns ein Rätsel; es geht bei Thomas nirgendwo um Konkurrenz, sondern wie Bunnenberg kurz zuvor selbst beurteilt, um eine „wechselseitige Rückbindung“ von Kontemplation und Aktion.

jene, die zum tätigen Leben geeigneter sind, durch die Übung des tätigen Lebens zum beschaulichen vorbereitet werden; und nichtsdestoweniger können jene, die zum beschaulichen Leben geeigneter sind, sich den Übungen des tätigen Lebens unterziehen, um dadurch eine größere Bereitschaft für die Beschauung zu erlangen.“ (Sth IIa-IIae q.182 a.4 ad3).

Die *vita activa* soll auf der anderen Seite – entsprechend der großen Losung des Predigerordens: *Contemplari et contemplata aliis tradere* –<sup>82</sup> ganz aus der Fülle der Kontemplation hervorgehen: „Sicut enim majus est illuminare, quam lucere solum, ita majus est contemplata aliis tradere: Wie es besser ist, zu erleuchten, als nur zu leuchten, so ist es auch größer, das in der Beschauung Empfangene an andere weiterzugeben.“ (Sth IIa-IIae q.188 a.6)

Die pastorale Betätigung als äußere Frucht und hell-leuchtender Ausfluss der ganz lichtdurchfluteten Vereinigung der Seele mit Gott, das mystische Leben als Quelle der Aktion – gibt es ein theologisch tiefer verwurzeltes, gibt es ein aktuelleres, ein erfolgversprechenderes „pastorales Konzept“ als das vom Thomismus hier entworfene?

„Alle sollen nach der eingegossenen Beschauung verlangen ...“

Das Mittelglied zwischen der Kontemplation und der himmlischen Herrlichkeit, die in der *visio beata* besteht, ist das mystische Leben. Die beseligende Anschauung, die in der himmlischen Herrlichkeit voll sein wird, ist *in statu praesenti* noch verlierbar, dunkel und keimhaft, aber bereits im Wesentlichen voll im übernatürlichen Leben des Christen, besonders im Glauben, angelegt. Der hl. Juan de la Cruz, dessen Mystik ganz aus der thomistischen Geisteslehre lebt, schreibt in der Erklärung der 12. Strophe des *Cántico espiritual*:<sup>83</sup> „Zum Verständnis dieser Strophe ist zu beachten, dass der Glaube in den Sätzen, die er uns lehrt, mit dem Silber verglichen wird, die Wahrheiten aber und der Wesensinhalt gleichen dem Golde. Denn was wir jetzt glauben, verdeckt und verhüllt mit dem Silber des Glaubens, ist wesentlich dasselbe, was wir im anderen Leben enthüllt

<sup>82</sup> Zum Zusammenhang der mystischen Theologie bei Thomas und der Doktrin und Spiritualität des Predigerordens: Beck, *Wege der Mystik*, 25-38; Torrell, *Maître spirituel*, 509-511.

<sup>83</sup> *Canciones entre el alma y el esposo*:

12. Oh cristalina fuente,  
Si en esos tus semblantes plateados,  
Formases de repente  
Los ojos deseados.  
Que tengo en mis entranas dibujados?

schauen und als reines Gold genießen.“ Bereits hienieden wohnt in der Seele des Gerechtfertigten die heiligste Dreifaltigkeit wirklich durch die heiligmachende Gnade (Sth Ia q.43 a.3).

Diese Rolle der heiligmachenden Gnade ist wichtig gegen neuere Interpretationsversuche – etwa von Karl Rahner<sup>84</sup> – festzuhalten: Allein kraft der heiligmachenden Gnade (*gratia gratum faciens*) tritt die Seele in die innertrinitarische Lebensgemeinschaft der drei göttlichen Personen wirklich ein (Sth Ia q.43 a.3: Sic igitur, nullus modo in rationali creatura, nisi gratia gratum faciens!). Gott ist dabei in der begnadeten Seele wie das Geliebte im Liebenden und das Erkannte im Erkennenden: In sanctis autem est Deus per ipsam sanctorum operationem, qua attingunt ad Deum et quodammodo comprehendunt ipsum ... quae est diligere et cognoscere: nam diligens et cognoscens dicitur in se habere cognita et dilecta (In 2 Cor. 2: lect.3).<sup>85</sup>

Diese besondere Gegenwart, die auf der allgemeinen Gegenwart Gottes in allen Menschen fußt, diese aber um ein Unendliches überragt, macht Gott in ganz singulärer Weise wirklich gegenwärtig; gegenwärtig als Objekt einer erfahrungsmäßigen, liebeerfüllten Erkenntnis, die der Seele wirklich fühlbar wird.<sup>86</sup>

Daher kann man durchaus davon sprechen, dass die mystische Vereinigung, „oder die wirkhafte, vertraute und fast beständige Vereinigung mit Gott, wie sie sich schon hienieden bei heiligen Seelen findet, als der Gipfelpunkt der Entwicklung für die Gnade der Tugenden und Gaben auf Erden und als das *normale*, wenngleich seltene Vorspiel des seligen Lebens“<sup>87</sup> ist: „Alle sollen nach der eingegossenen, übernatürlichen Beschauung verlangen!“ schreibt der Thomist de Vallgornera in seiner bekannten *Mystica Theologia Divi Thomae* (q.3 d.4 n.604).

Die Mystik besteht daher nicht zuerst als von der Aszetik getrennter, gleichsam weit über ihr liegender Bereich, der sich in freilich möglichen, aufsehenerregenden psychischen Phänomenen, etwa der übernatürlichen

<sup>84</sup> *Schriften zur Theologie*, Bd. I, 347-375.

<sup>85</sup> Vgl. auch: Leo von Rudloff, „Des hl. Thomas' Lehre von der Formalursache der Einwohnung Gottes in der Seele des Gerechten“, in: *Divus Thomas (F)* 8 (1930) 175-191; Thomas J. Fitzgerald, *De inhabitatione Spiritus Sancti doctrina S. Thomae Aquinatis*, Mundelein 1950; Albert Patfoort, „Mission divines et expérience des personnes divines selon S. Thomas“, in: *Angelicum* 63 (1986) 545-559; Torrell, *Maître spirituel*, 118-123, 216-223.

<sup>86</sup> Garrigou-Lagrange, *Des Christen Weg zu Gott*, Bd. I, 121.

<sup>87</sup> ID., *Mystik und christliche Vollendung*, 84; vgl. auch Bunnenberg, „Spuren der Mystik“, 45-46.

Entrückung, zeigt.<sup>88</sup> Sie verwirklicht sich vielmehr in dem Schreiten auf jenem Pfade der Erleuchtung, das durch das wurzelhafte Prinzip der eingegossenen Beschauung, den *intrinsece* übernatürlichen Glauben, initiiert, durch die Beschauung selbst erhalten und fortgebildet wird. Der hl. Thomas spricht in seinem Traktat über die Auferstehung Jesu davon, dass die Apostel Christi die Auferstehung auch vom Sehen her bezeugen konnten, weil sie ihn mit einer *fides occulata*, einem Glauben sahen, der mit der Liebe untrennbar verbunden ist und der daher Augen hat:<sup>89</sup> „Apostoli potuerunt testificari Chrsti resurrectionem et de visu: quia Christum post resurrectionem viventem oculata fide viderunt, quem mortuum sciverant“ (Sth IIIa q.55 a.2 ad1) – Ähnlich ist auch die Beschauung eine Art *fides occulata*: ein durch das übernatürliche Licht gleichsam erfahrungsgemäß gewordener Glaube.

In ihm wird die Seele zu jenem höheren Licht geführt, das das von den Sinnen weitgehend gelöste geistliche Leben durchdringt. Jenes Leben, das geprägt ist von der ganz in die Liebe eingebetteten Beschauung jener Wahrheiten, „... quae ratio nec invenire nec capere postest, quae scilicet pertinet ad sublimem contemplationem divinae veritatis, in qua finaliter contemplatio perficitur: welche die Vernunft weder finden noch fassen kann und die zu der erhabenen Beschauung der göttlichen Wahrheit gehören, in der die Beschauung zielhaft vollendet wird.“ (IIa-IIae, q.180 a.4 ad3)

Ein Leben, in dem man sich wahrhaft von „den Heilsgeheimnissen nährt, von der Menschwerdung, vom Messopfer, von der Kommunion, von den Geheimnissen der Einwohnung der heiligsten Dreifaltigkeit und vom ewigen Leben. Man beginnt, sie auf eine von den Sinnen unabhängige Art zu erkennen, man wird frei von der Buchweisheit, man gewinnt eine heilige Vertrautheit mit ihnen, da man in ihnen das übernatürliche Leuchten der Unendlichen Güte erkennt.“<sup>90</sup> Das starke und erhabene Licht, in das die Seele nun geführt wird, wird die Seele, die je näher sie Gott kommt, den Abstand zwischen der Armseligkeit und Bedürftigkeit des Menschen und der Majestät Gottes, deutlicher erkennen lassen: Sie wird geblendet durch das reine klare Licht des göttlichen Seins und sie tritt nun in die tiefe, von

<sup>88</sup> Besonders augenfällig wird diese Art sich mit der Theologie der Spiritualität zu beschäftigen bei G.B. Scaramelli S.J. (1687-1752), der ein sehr langes, für die Allgemeinheit gedachtes *Direttorio ascetico* und daneben eine eher schmales, für jene wenigen, die den asketischen Kurs erfolgreich absolviert haben, gedachtes *Direttorio mistico* (beide: Venedig 1754) verfasst hat.

<sup>89</sup> III *Sent* dist.35 q.1 a.2 qua.1 sol.1: Ubi amor, ibi oculus.

<sup>90</sup> Garrigou-Lagrange, *Sinn für das Geheimnis*, 286-287.

den großen Mystikern so gut im Anschluss an die philosophisch-theologische Synthese des Aquinaten beschriebene tiefe „Nacht des Geistes“ ein.

Stufe um Stufe wird sie der vollkommenen Vereinigung mit Gott nähergeführt, „gleichsam erfahrungsgemäß und fast beständig“<sup>91</sup> erkennt sie Gott, der in ihr gegenwärtig ist und gleicht sich ihm von Tag zu Tag immer mehr liebend an. Die Brücke, die die Instrumentalursächlichkeit der menschlichen Natur Jesu für den Glauben, die Verkündigung sowie das Erkennen und Spekulieren des Theologen bildete,<sup>92</sup> hat sie nun hinter sich gelassen. Vom diskursiven Wandeln im vielfarbigem Licht entfernt sie sich, um sich dem ganz einfachen göttlichen Licht, das allein durch den einen einzigen Augenblick der unwandelbaren Ewigkeit, der allen aufeinander folgenden Augenblicken der vergehenden Zeit entspricht, gemessen wird, zu nähern.<sup>93</sup> Mit höchster, übermenschlicher Wonne<sup>94</sup> wird sie sich durch die Beschauung als einem einzigen eingegossenen Akt eindringenden und verkostenden Glaubens in die kreisförmige Beschauung der Engel ziehen lassen; der Engel, die allein Gott einförmig und unaufhörlich schauen, ohne Anfang und Ende, „... sicut modus circularis, carens principio et fine, uniformiter est circa idem centrum: so wie sich die Kreisbewegung ohne Anfang und Ende einförmig um ein und denselben Mittelpunkt dreht.“ (Sth IIa-IIae q.180 a.6 ad3).

Was dem Theologen noch allzu dunkel blieb und was man oft als die helldunkle, geheimnisvolle Seite der großen Leitmotive beschrieben hat, das ahnt die Seele nun erfahrungsgemäß: Besonders, dass im inneren Leben Gottes „die Weisheit und die Liebe und auch die unendliche Gerechtigkeit, das unendliche Erbarmen und die höchste Freiheit eins sind,

<sup>91</sup> Ibid., 289. Vgl. auch: Torrell, *Maître spirituel*, 429-435. 496-497: „... la vie chrétienne selon Thomas ... trouve son sommet dans la venue et la présence en nous des personnes divines, connues et aimées dans une expérience intime et directe, où l'âme devient de jour en jour plus conforme à son modèle divin ...“

<sup>92</sup> Dazu: David Berger, *Thomas von Aquin und die Liturgie*, Köln 22000, 71-74.

<sup>93</sup> Garrigou-Lagrange, *Mystik und christliche Vollendung*, 458-459: „Dieses Erfahren göttlicher Dinge schließt kein noch so schnelles schlussfolgerndes Denken ein, das von der Erkenntnis unserer Liebe *ut quod cognoscitur* ausginge, sondern es ist ein Innwerden dieser eingegossenen Liebe *ut quo*, d.h. aufgrund dieser erscheinen uns die Glaubensgeheimnisse unter der besonderen Erleuchtung und Eingebung des Heiligen Geistes als unseren tiefsten Strebungen in vollkommener Weise entsprechend und sind gleichsam uns einverleibt (dringen objektiv in uns ein) in geheimnisvoller Verähnlichung ihrer mit uns oder eher unser mit ihnen.“

<sup>94</sup> *Sth IIa-IIae q.180 a.7*: Et quantum ad utrumque ejus delectatio omnem delectationem humanam excedit ...



ohne einander aufzuheben; nun erstrahlen das Geheimnis der Vorherbestimmung und die Wahrheit, dass alles Gute, das natürliche und übernatürliche, von Gott kommt, in einem neuen Licht.

Endlich erscheint auch das Leiden des Heilands im neuen Licht. Die Seele entdeckt hier neben der Finsternis des größten aller Verbrechen, des von der Hölle eingegebenen Gottesmordes, einen unvergleichlichen Strahlenglanz, jenen Glanz, der den reuigen Schächer und den Hauptmann entscheidend erleuchtete ... Über der Dunkelheit von unten, die aus der Sünde und dem Tode stammt, erhebt sich nun mehr und mehr die Größe des Erlösungsgeheimnisses, das die ganze Weltgeschichte enthält.<sup>95</sup>

Eindrucksvoll zeigt sich diese Lehre am Lebensweg des Fürsten der Scholastik selbst: Von der gelehrten Verwickeltheit seiner ersten Werke, aus der Vielzahl an Quästionen und Artikeln erhob er sich zu der „überlegenen Einfachheit der schönsten Artikel der *Summa theologiae*. Darin erreichte er eine solche Höhe, dass er am Ende seines Lebens, ganz erfüllt von erhabener Beschauung, den letzten Teil der Summa nicht mehr diktieren konnte, weil er zu den verwickelten Fragen den Weg nicht mehr fand.“<sup>96</sup> Obgleich er durch seine Wissenschaft anderen noch so sehr hätte dienen können, hat es Gott doch gefallen, ihn durch eine Offenbarung Schweigen aufzuerlegen; einer Offenbarung, die ihm das Geheimnis einer höheren Wissenschaft hat sehen lassen.<sup>97</sup>

### *Der Gipfel der mystischen Beschauung: das Geheimnis der visio beatifica*

Nach dem irdischen Lebensweg, im zukünftigen Leben der Seligen, wird gemäß dem hl. Thomas, das tätige Leben, insofern es sein Ziel nicht in der Ruhe der Beschauung, sondern in den äußeren Handlungen hat, aufhören (Sth IIa-IIae q.181 a.4). Anders das beschauliche Leben, das ja vor allem und zuerst in einer gewissen Anschauung Gottes besteht. Dieses ist das Morgenrot jenes Tages, an dem wir Gott in der letzten Seligkeit liebeerfüllt schauen dürfen: „Unde per eam fit nobis quaedam inchoatio beatitudinis, quae hic incipit, ut in futuro terminetur: Darum wird uns durch die übernatürliche Beschauung eine Art Anbruch der Seligkeit geschenkt, wel-

<sup>95</sup> Garrigou-Lagrange, *Der Sinn für das Geheimnis*, Paderborn 1942, 290-291.

<sup>96</sup> ID., *Des Christen Weg zu Gott*, I, 23.

<sup>97</sup> Tocco, *Vita S. Thomae*, cap. 63: Et quamvis potuissem amplius proficere in scientia et prodesse aliis in doctrina, ex revelatione mihi facta tunc complacuit Deo mihi imponete docendi silentium, cum placuit superioris scientiae revelare secretum.



che hinieden beginnt, um in der Zukunft auf ihren Gipfel geführt zu werden.“ (Sth IIa-IIae q.180 a.4).<sup>98</sup>

In der irdischen Kontemplation bleibt diese übernatürliche Beschauung der göttlichen Wahrheit noch verhältnismäßig unvollkommen. Erst im zukünftigen Leben erhält sie ihre letzte Erfüllung, die all unser Verlangen stillt: „Quae quidem in futura vita erit perfecta, quando videbimus eum ‚facie ad faciem‘: unde et perfecte beatos facies: Die Beschauung wir im zukünftigen Leben vollkommen sein, wenn wir ihn schauen werden ‚von Angesicht zu Angesicht‘. Darum macht sie die Seligen vollkommen selig.“ (Sth IIa-IIae q.180 a.4).

Nicht mehr im eigentümlichen Helldunkel des eingegossenen Glaubens, nicht mehr im Helldunkel einer quasi-experimentalen Erkenntnis begegnet die Seele in dieser Schau ihrem Schöpfer und Heiligmacher, sondern in der Klarheit der *visio beatifica*: Ohne das Dazwischentreten irgendeiner geschaffenen *species impressa* wird sie Gott erkennen.<sup>99</sup> Denn keine geschaffene Idee könnte ihn so abbilden wie er in sich selbst ist. Und doch werden wir ohne ein Mittelding Gott deutlicher schauen als jene Personen, die uns auf unserem irdischen Lebensweg gegenüber treten und mit denen wir sprechen.

Zu dieser Schau von Angesicht zu Angesicht vereinigt sich die göttliche Wesenheit selbst mit ihrem Intellekt gleichsam in der Weise einer *species impressa*:<sup>100</sup> „Videbitur autem Deus per essentiam ab intellectu creato, non per aliquam sui similitudinem, qua in intellectu praesente, res intellecta possit distare, sicut lapis per similitudinem suam praesens est oculo, per substantiam vero absens, sed, sicut supra ostensum est, ipsa Dei essentia intellectui creato coniungitur quodammodo, ut Deus per essentiam videri

<sup>98</sup> Cf. dazu auch *De ver.* 27,5 ad 6; *Sth Ia-IIae* q.11 a.3 ad 2; *De virt. in com.* 1,2 ad 21; und: Torrell, *Maître spirituell*, 429-435. 496-497: „... la vie chrétienne selon Thomas est une réalité résolument théologique, trinitaire. Elle trouve son sommet dans la venue et la présence en nous des personnes divines, connues et aimées dans une expérience intime et directe, où l'âme devient de jour en jour plus conforme à son modèle divin, jusqu'au jour où totalement transformée par la grâce, ayant enfin acquis la ressemblance parfaite, elle entrera de façon définitive dans le mouvement même des échanges intratrinitaires“.

<sup>99</sup> Vgl. Antoninus Reginaldus, *Doctrina D. Thomae Aquinatis*, 218; H. Buonpensiere, *Commentaria in Iam Summae theologiae S. Thomae Aquinatis*, Rom 1902, q.12 a.2 n° 593; S.385.

<sup>100</sup> Cf. Ernst Commer, „Zur Theologie der Visio beatifica“, in: *Divus Thomas (F)* 5 (1918) 306: „Die Thomisten stimmen nun alle darin überein, dass die göttliche Wesenheit nicht selbst zum kreatürlichen Geistesbilde wird, sondern nur in der Weise solcher Bilder interveniert.“

possit: Gott wird aber vom erschaffenen Verstand durch das Wesen geschaut werden, nicht durch irgendeine Ähnlichkeit von Ihm, bei deren Gegenwart im Verstand das verstandene Ding fern sein könnte – wie der Stein durch seine Ähnlichkeit im Auge gegenwärtig, aber der Substanz nach abwesend ist –, sondern das Wesen Gottes selbst verbindet sich irgendwie mit dem erschaffenen Verstand, so dass Gott durch das Wesen geschaut werden kann.“ (Comp. 164).

Die Beschauung wird uns gleichsam ganz in das trinitarische Leben hineinziehen: In uns wird der Vater sein Ewiges Wort zeugen, in uns werden Vater und Sohn die Liebe hauchen. Diese Vereinigung geschieht freilich, nachdem das Licht der Glorie, das *lumen gloriae*, als geschaffener, dem Verstand eingegossenerer Habitus den geschöpflichen Intellekt für diese wunderbare Vereinigung und die Aufnahme der Anschauung Gottes disponiert hat: „Impossibile est igitur quod ipsa essentia fiat intelligibilis forma alicuius intellectus creati, nisi per hoc quod aliquam divinam similitudinem intellectus creatus participat. Haec igitur divinae similitudinis participatio necessaria est ad hoc quod Dei substantia videatur ... Illa igitur dispositio qua intellectus creatus ad intellectualem divinae substantiae visionem extollitur, congrue *lux gloriae* dicitur: Es ist unmöglich, dass die Wesenheit selbst die verstehbare Form irgendeines geschaffenen Verstandes wird. Höchstens dadurch wird dies möglich, dass der geschaffene Verstand an irgendeiner göttlichen Ähnlichkeit partizipiert. Diese Teilnahme ist nämlich nötig, um Gottes Substanz selbst sehen zu können ... Jene Disposition, mit der der geschaffene Verstand zur intellektuellen Schau der göttlichen Substanz erhoben wird, wird sehr passend Licht der Glorie genannt.“ (ScG I.III c.53).

Die *visio beata* der Seligen hat das selbe Objekt wie die Anschauung, die Gott selbst von sich hat, ihr primäres Objekt ist Gott, daher ist ihr eine formale Partizipation am Wissen Gottes von sich selbst geschenkt. Ohne Sukzession und ganz zugleich schaut der Selige – freilich abgestuft nach dem Maße seiner Seligkeit – nicht nur alle freien Akte Gottes unmittelbar in Gott selbst sowie deren Wirkungen, sondern auch die großen übernatürlichen Mysterien in einem ganz neuen Licht.

Dennoch ist festzuhalten, dass wir Gott trotz allem nicht in der gesamten Tiefe seiner Wesens schauen werden. Die Seligen im Himmel schauen zwar die unendliche Wesenheit Gottes, ihre endliche Fassungskraft wird dadurch aber nicht aufgehoben: „vident Deum infinitum, sed non infinite, totum, sed non totaliter“ (Sth Ia q.12 a.7 ad 3; ScG I. III c.55). Der *modus objecti* und der *modus cognoscentis* sind genau zu unterscheiden. Damit

hängt auch zusammen, dass etwa kein Seliger alle freien Dekrete Gottes im besonderen schauen kann. (In IV Sent. d.49 q.2 a.5).

*Die Vollendung des Thomismus in der visio beatifica*

“Neque aliud superest, nisi lumen gloriae, post Summam Thomae.”<sup>101</sup> – Nun werden auch die großen Wahrheiten und Mysterien des Thomismus in einem ganz neuen Licht erscheinen. Zwar ragte schon das Geistesleben der großen Lehrer, wie der hl. Thomas in seiner schönen und in ihrer grundlegenden Programmatik häufig übersehenen Antrittsvorlesung, die er zu Beginn seines Amtes als Magister der Theologie an der Universität Paris im Jahre 1256 hielt, feststellt, in die Ewigkeit hinein. Das Licht der ewigen Sonne war schon auf ihre Gipfel gefallen.<sup>102</sup> Und doch war ihr gesamtes Denken noch von einem eigentümlichen Helldunkel umfungen und von einem brennenden Sehnen und Durst nach der vollen Wahrheit erfüllt.

Dieses Sehnen kommt nun ganz zu seiner vollen Erfüllung, der Thomismus zu seinem vollendeten Zustand:<sup>103</sup> „Item si scientia appetitur, ibi erit perfectissima: quia omnes naturas rerum et omnem veritatem, et quidquid volumus, sciemus, et quidquid volumus habere, habebimus ibi cum ipsa vita aeterna: Wer Wissenschaft sucht, dort ist die vollkommenste. Denn die Natur aller Dinge werden wir dort erkennen und besitzen, was wir wünschen, in und mit dem ewigen Leben.“ (In Apost. 170).

Nicht mehr über die geschaffenen Dinge, nicht mehr sukzessive, nicht mehr ausdrückbar in menschlichen Worten, in Gott selbst, ganz zugleich auf einmal, ausgedrückt allein durch das wesensgleiche, ungeschaffene Wort des Vaters erkennt der Schüler des Aquinaten nun Gott. All seine Vollkommenheiten, die mildeste Barmherzigkeit, die unbeugsamste Gerechtigkeit und die absolute Freiheit Gottes wird er in ihrer einen Quelle,

<sup>101</sup> Petrus Labbe SJ (Zitiert nach Martin Grabmann, *Einführung in die Summa theologiae*, 148).

<sup>102</sup> ... qui sunt in participatione aeternitatis ... mentium splendorem primo recipiunt. Vgl. Dazu: Fr. Salvatore, *Due sermoni inediti di S. Tommaso d'Aquino*, Rom 1912; Forment, *Id a Tomás*, 10-13: „Este breve texto de Santo Tomás es muy importante, porque su contenido fue el programma de toda su vida ...“.

<sup>103</sup> Horvath, „Die Summa theologiae“, 180: “Der Thomismus ist ein abgeschlossenes System in bezug auf seine Prinzipien und Fundamentalsätze, nicht aber in jeder Beziehung ... Den Thomismus zu begründen und zu verteidigen, weitere Konsequenzen in bezug auf die Welt – und Lebensanschauungen des einzelnen und der Völker aus seinen Prinzipien abzuleiten, mit einem Worte ihn auszubauen, ist eine Aufgabe, die uns und allen künftigen Generationen obliegt und *die wir vollständig nur am Ende der Zeiten lösen werden.*“

im ganz einfachen göttlichen Sein erkennen. Er wird seinen Blick verlieren in der maßlosen Majestät des innertrinitarischen Lebens: in der ewigen Zeugung des Wortes und der Hauchung unaussprechlicher Liebe – all das in demselben Akt, in dem wir die vollkommene Einfachheit Gottes sehen. Aber auch die freien Ratschlüsse Gottes, das Außergöttliche, insbesondere alle Geheimnisse der Ordnung der Gnade, werden zum sekundären Gegenstand dieser *visio* werden.

Notwendig entspringt der seligen Anschauung des höchsten Gutes grenzenloser Jubel einer über alles starken, nicht mehr verlier – oder minderbaren Gottesliebe, die all unsere Sehnsüchte und Erwartungen unendlich übertrifft<sup>104</sup> und in der wir uns zuallererst darüber freuen, dass Gott Gott ist und wir seine ewigen Ratschlüsse, vollkommen eingetaucht in das Licht seiner Herrlichkeit, anbeten werden.

Nun erst kommt das große Ringen der Geister zur Ruhe, jetzt erst hat der Thomismus sein eigentliches Vollalter erreicht – *Ait illi dominus eius: Euge serve bone, et fidelis ... Intra in gaudium Domini tui!*<sup>105</sup>

<sup>104</sup> In Apost. 169: Et quia sancti in patria perfecte habebunt Deum, manifestum est quod satiabitur desiderium eorum, et adhuc gloria excedet.

<sup>105</sup> Mt 25,21. Zitiert von Thomas am Ende seiner Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses: *In Apost. 169.*

# EL HUMANISMO CRISTIANO COMO HUMANISMO ANALOGICO

MAURICIO BEUCHOT

## 1. *Planteamiento*

Lo primero que debe llamar nuestra atención es el mismo término de “humanismo”, que se va a calificar como “cristiano”, y después ver si esa conjunción de términos tiene sentido y cuál es. En efecto, hasta podría parecer contradictoria y paradójica la combinación de ambas palabras: “humanismo” y “cristiano”. Por eso hemos de ver lo que encierran en su concepto propio, para después ver las consecuencias de su unión.<sup>1</sup> Y, finalmente, atenderemos a la posibilidad del humanismo cristiano entendido de manera analógica, o como búsqueda de la realización proporcional de las potencialidades del hombre.

## 2. *Algunos hitos de la historia de esta idea*

Al escuchar el vocablo “humanismo”, inmediatamente acude a nuestro pensamiento aquel movimiento renacentista que, por oposición a la mentalidad teísta del medioevo, subrayó la alta dignidad del hombre. Personajes como Gianozzo Manetti, Juan Pico de la Mirandola y Fernán Pérez de Oliva, se empeñaron en resaltar la autonomía del hombre, a veces en contraposición con la teología. Esa teología inmediatamente anterior, de carácter clericalista, que promovía la resignación, la sujeción a las autoridades eclesiásticas y la fuga de lo terrenal.<sup>2</sup> Se olvidaba o se

<sup>1</sup> Cf. V. Rodríguez, *Temas-clave de humanismo cristiano*, Madrid: Speiro, 1984, pp. 13 ss.

<sup>2</sup> Cf. L. Villoro, *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*, México: FCE, 1992, pp. 25-26.

pretendía ignorar que los valores de las realidades terrestres ya habían sido absorbidas por los Santos Padres y los mejores teólogos de la tradición cristiana. Asimismo, en la época se iba dando una cultura cada vez más mundana y laica.<sup>3</sup> Por ello los humanistas en realidad lo que trataban de hacer era compaginar el cristianismo con esa nueva situación. Y trataron de reunir cosas que en la Edad Media no se habían unido tan claramente, o al menos no tan fuertemente, como son la razón y la fe, la virtud natural y la sobrenatural, la cultura y la religión, la vida civil y la vida religiosa.<sup>4</sup> En definitiva, se trata de resaltar al “hombre natural”, opacado por el “hombre espiritual” del medioevo.

Por eso es en el renacimiento cuando proliferan escritos, ya en forma de diálogo, ya en forma de discurso, acerca de la dignidad del hombre. Se daba a entender que la base del humanismo era este reconocimiento de la alta dignidad del hombre, una dignidad por encima de los otros seres del mundo y su semejanza con respecto al creador. A veces se llevaban las cosas al extremo; y, mientras que el pensamiento filosófico y teológico estuvo en la Edad Media centrado en Dios, ahora se veía centrado en el hombre. La semejanza con Dios que hemos señalado consistía sobre todo en el carácter de creador. El hombre se sentía creador de su entorno, dueño de las fuerzas naturales, valiente y arrojado para arrostrar nuevos descubrimientos geográficos, y en otros muchos campos de la ciencia. El conocimiento y la voluntad, la voluntad libre, se resaltaban mucho.<sup>5</sup>

Reconocer las creaciones del hombre, era de alguna manera la consigna; exaltar los logros de la humanidad, que crecía, anticipándose a la idea un poco posterior de progreso. Dentro de esta veneración por las creaciones humanas, hacía falta recuperar las grandes obras del hombre, las grandes acciones y los grandes pensamientos. Por eso tuvo tanto éxito el cultivo de la historia, de la historiografía, en la que se exaltaban las acciones de los griegos y romanos como época luminosa, y se contrastaba con la época medieval, que era la edad de las tinieblas. No sólo en la historiografía, también en el ámbito del pensamiento, se trató de reunir o recuperar las obras inmortales de los escritores clásicos, y con ello tuvo un gran auge la filología. Se cultivaron las dos lenguas admiradas, el griego

<sup>3</sup> Cf. E. González González, “Hacia una definición del término ‘Humanismo’”, en *Estudis* (Valencia), 15 (1989), p. 49.

<sup>4</sup> Cf. E. García Estébanez, *El renacimiento: humanismo y sociedad*, Madrid: Cincel-Kapelusz, 1987, p. 26.

<sup>5</sup> Cf. A.J. Capelletti, *La idea de la libertad en el Renacimiento*, Caracas: Alfadil, 1986, pp. 50-51.

y el latín. Sobre todo el latín, cuya gramática fue tomada muy en cuenta para efectuar la de las lenguas vernáculas. A estos estudios de los clásicos, de su lengua, de su literatura, de su historia, se les llamó *litterae humaniores*, esto es, letras más humanas, por contraste con la escolástica, que estaba más centrada en la letra divina, por la teología. Los que cultivaban esas letras humanas eran llamados humanistas, para diferenciarlos de los escolásticos, apoderados de las universidades. Los humanistas buscaban los colegios o las cortes, dejando un poco de lado las universidades, y estudiaban no tanto los logros del pensamiento teologizante, sino los logros del pensamiento humano. El humanismo tuvo en muchos momentos acres enfrentamientos con la escolástica. Aunque también muchas veces combinó ambos tipos de pensamiento.<sup>6</sup>

Dado este relieve de lo humanista sobre lo teológico, con el correr del tiempo quiso hacerse que “humanismo” fuera sinónimo de “oposición a la religión”, como se trató de hacer en el siglo XVIII, en algunos de los ilustrados, p. ej. Voltaire, y en el siglo XIX, cuando Feuerbach y Marx llegan a decir que el humanismo sólo es posible a condición de que muera la religión, es decir: o Dios o el hombre, no los dos. Y se decreta la muerte de Dios, cuyo cumplimiento grita Nietzsche. Pero muchos de los epígonos nietzscheanos no se contentan con eso, y hablan de la muerte del hombre, de la imposibilidad del humanismo, como lo hace Heidegger.

### 3. *Estado actual de la cuestión*

Por eso ha parecido a muchos que hablar de un humanismo cristiano es imposible por contradictorio. Ya sea porque consideran que ningún tipo de humanismo es ya posible, tras la muerte del hombre, del sujeto; ya sea porque consideran que mucho menos es posible un humanismo que sea cristiano, después de la muerte de Dios.

Comencemos por ver las razones que se aducen para declarar imposible el humanismo en la actualidad, dada la muerte del hombre. Heidegger plantea tres enemigos irreconciliables, que son la metafísica, el humanismo y la técnica. El había tratado de defender la metafísica, pero dice que si vence el humanismo o la técnica, la metafísica tiene que morir. ¿Por qué muere la metafísica si vence el humanismo? Porque, al contrario de lo que se cree, el humanismo es un concepto absurdo, expresado con dos térmi-

<sup>6</sup> Cf. E. González González, *Joan Lluís Vives. De la escolástica al humanismo*, Valencia: Generalitat Valenciana, 1987, pp. 159-165.

nos que son contradictorios, a saber, la idea de que el hombre es animal racional. Esto, dice Heidegger, es contradictorio, porque animal se opone a racional, y el hombre, si es racional, de ninguna manera puede ser animal. La animalidad y la humanidad se contraponen como el instinto y el pensamiento, el *logos*. Por eso, también a pesar de que no se es consciente de ello, añade Heidegger, el humanismo es en realidad barbarie, porque esas fuerzas instintivas de la animalidad acabarán por derrocar a la racionalidad. Y también, a pesar de que la gente no se percata de eso, el humanismo tenía que ser irreligioso, o antirreligioso, por lo mismo que exaltaba las capacidades del hombre que habían de contraponerlo con Dios; y, sobre todo, por conducir al nihilismo.<sup>7</sup> Aquí nos parece que Heidegger labora sobre una falacia, una falacia de equívoco o de anfibología, ya que en la expresión “animal racional” da a “animal” una significación indebida, de animal inferior, de animal precisamente irracional, cuando para los griegos “animal” tenía el significado genérico de substancia dotada de automovimiento, por la psique, por el *anima*. Era la substancia animada, y nada más. Pero no abundaremos en eso, la noción heideggeriana de humanismo muestra a las claras su debilidad. Más importante es ver por qué declara que tanto la metafísica como el humanismo se han vuelto imposibles por el triunfo de la técnica. Es la técnica la que los ha matado. Efectivamente, la técnica trae en la actualidad el mito de que va a ofrecer las respuestas existenciales que antes se esperaban de la metafísica y del humanismo. Por eso estas últimas se acabarán, porque no harán falta. Serán suplantadas por la técnica. Claro que engañosamente. La gente creerá que la técnica podrá quitar la angustia existencial que antes se aquietaba con las intuiciones metafísicas, y la técnica moldeará la imagen que se quiere del hombre, cosa que antes hacía el humanismo y ahora resultará inoperante. Es la técnica, en realidad, la enemiga del humanismo, porque, si corregimos la definición de humanismo de Heidegger, la metafísica no se opone al humanismo. Se integra en él. Y también se integraría la técnica, en sus justos límites. Pero de lo que se trata ya es de una tecnocracia, no de un aprovechamiento necesario y legítimo de la técnica. Así, la técnica ha devorado no sólo a la metafísica, sino también al humanismo.

Tal como se ha dado el uso de la técnica en nuestra sociedad contemporánea, consumista y tecnocrática, se mata en verdad al humanismo. La técnica que acompaña al consumismo es la que nos ha deshumanizado. Por eso, a la muerte del sujeto ha quedado una objetivización del hombre, el hombre como objeto, que se consume y se vende, se comercia con él. No hay dignidad del hombre en este consumismo tecnócrata. El único valor



que queda es el de cambio, de compraventa. No la metafísica, ni siquiera la técnica en sí misma, sino la tecnocracia del consumismo neocapitalista, es el verdadero enemigo del humanismo.

La técnica o tecnología y la tecnocracia son distintas. Esta última ha afilado sus armas en la actualidad en los medios masivos de comunicación. Estos son los que más reflejan la mentalidad de una sociedad. Por eso se ha visto que el gran peligro en la actualidad para el humanismo reside en los medios de comunicación. La prensa y el radio, pero sobre todo el cine y la televisión, llevan un mensaje deshumanizante a las personas de la sociedad. Al observar casi cualquier película que nos llega de Estados Unidos, vemos de manera muy clara la ideología que se pretende introyectar, y ésta es muy contraria al humanismo. Se pervierten los símbolos. En lugar de dar símbolos que llenen de vida al hombre, que lo llenen de amor y felicidad, se le dan símbolos que lo llenan de egoísmo y que de hecho lo dejan vacío, lo dejan contento pero no feliz, con el contentamiento de un animal confortable, de lo que no haga pensar. Los esquemas sexuales, de triunfo y de prestigio están en función del neocapitalismo imperante. El que tiene capacidad de hacer dinero es el que puede consumir, y es el que puede sentirse pleno y realizado en esta sociedad. Hay una guerra de símbolos, que está ganando el consumismo tecnocrático; y hay que oponerle, para lograr rescatar a los seres humanos, símbolos positivos y dinamizadores. Esta es una muy buena parte de nuestra labor como filósofos en esta época de crisis simbólica y de bancarrota del sentido.

Pues bien, eso es lo que intenta un humanismo, y eso es lo que intenta, con mayor razón, un humanismo cristiano. Es reconquistar los símbolos para el hombre, hacerlo que surja, que resurja, en medio de este lugar de los símbolos rotos, vacíos, cuya esencia significativa se ha derramado. Está tirada en el suelo. Ahora el humanismo tiene que saber reconstruir los símbolos, y dar símbolos nuevos: reparar y crear. Ahora el humanismo se encuentra en situación de caída, de postración, de abatimiento. En una lucha desigual contra la tecnocracia, que puede llegar a alienar tanto a los individuos que no sólo no quieren, sino que ni aun puedan, escuchar al filósofo humanista.

Si el humanismo aspira a la realización del hombre, a la dignificación progresiva del mismo, a su felicidad, habrá diversos humanismos según aquello en lo que se ponga su realización, su dignidad y su felicidad. Aquí surge la posibilidad de que se cree un humanismo cristiano que satisfaga a plenitud las expectativas del hombre mismo, que le dé un Dios que es libertad, y no uno que lo hunda en la dependencia y la sujeción. Lo único

que Dios le marca son los límites del bien. Dicho humanismo cristiano es posible, ya que de entrada encontramos – aunque no a primera vista – que el primer gran humanista es Dios. No se ve a primera vista porque hay muchas cosas que nos presenta la revelación judeocristiana que no harían pensar en un Dios que se preocupa tanto por el hombre. El principal de esos elementos de duda es la gran piedra de escándalo, el problema del mal y del dolor. ¿Por qué Dios, si ama al hombre y quiere su promoción, ha permitido el mal y no ha hecho un mundo en el que el dolor y la tristeza no puedan hacer presa en el hombre? El mal es condición de la contingencia, que involucra imperfección, disminución, menoscabo. Y un buen padre no da todo hecho a su hijo, lo deja enfrentar la dificultad, arrostrar el dolor, ya que eso va a ser condición del mundo en que va a encontrarse. En medio de esa condición sufriente y amenazada, el hombre está llamado a aflorar a su realización, a lograr la construcción de sí mismo, siendo apoyado por Dios de una manera adulta, madura, de humanismo pleno. En esto se tienen muchas actitudes infantiles, en que se rechaza la dificultad, que es condición de la realidad. Mal humanista sería un Dios que le diera todo arreglado al hombre, de manera que éste no pasara ninguna dificultad. Sería un Dios monstruoso que no dejaría crecer al hombre. Es algo que se olvida o no se quiere ver a la hora de abordar el problema del mal, el cual además siempre tendrá una parte de misterio. Tiene asimismo una parte ya inevitable y que debe ser afrontada como condición para el crecimiento humano.

#### 4. *El camino de postulación del humanismo*

De hecho llega uno a convencerse de que lo que más atrae de un sistema filosófico no son tanto los argumentos que ofrece, sino la imagen o paradigma de hombre que propone, a la que lleva. Si se ve que ese hombre allí representado es feliz, pleno de realización y satisfecho, es poderoso impulsor para que los seres humanos lo acepten. Pero también sucede que se llega a pervertir o desviar de la naturaleza humana, y se busca la felicidad en donde no la hay, el sentido en el sinsentido.

Un humanismo cristiano tiene como finalidad o como valor supremo el amor de Dios y del prójimo. Todo queda sintetizado allí. Pero es un amor

<sup>7</sup> Cf. A. Marino López, “Historicismo y filosofía política: reflexiones sobre *Gelassenheit* y *Phrónesis*”, en Varios, *Ensayos filosóficos*, México: UNAM – ENEP Acatlán, Serie Cuadernos de Investigación, n. 15, 1991, pp. 47-57.

de benevolencia, no de concupiscencia – como el de posesividad o el de lascivia. Va más allá que él. Por eso requiere de una constelación de virtudes que lleven a y apoyen la consecución de ese fin. Esto ya va señalado en el Evangelio, pero los primeros filósofos cristianos – los santos padres, como San Justino<sup>8</sup> – usaron la filosofía griega, platónica, aristotélica y neoplatónica, en diferentes medidas, para estructurar esto. Así pusieron la contemplación amorosa como el culmen de la vida humana, y la vida en el amor o *ágape* (que no sólo *eros*) como la condición *sine qua non* de ésta. Adoptaron además virtudes que ensalzaban los griegos, singularmente Aristóteles, como la prudencia, la templanza, la fortaleza y la justicia.

En esta línea platónico-aristotélica, el humanismo cristiano pasó de la época helenística y patrística a la Edad Media, que no es, por supuesto, tan oscura como se ha querido hacer creer. Inclusive se habla de varios renacimientos humanistas que se dieron en ella, uno en plena época visigótica, como la de San Isidoro; otra en el reinado de Carlomagno, el llamado “renacimiento carolingio”, con los teólogos y filósofos de su palacio, Alcuino y Rabano Mauro.<sup>9</sup> Lo mismo un poco después en la figura extraña y profunda de Juan Escoto Eriúgena. Humanismo lo tuvieron los monjes de San Víctor, lleno de simbolismo, y los de Chartres, más dados a la imaginación científica y cosmológica. El humanismo también brilló en San Buenaventura y Lulio, en San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino.

Igualmente se encuentra en muchos renacentistas, pues no se apartaban de la fe católica. Hubo santos entre ellos, como Tomás Moro, y otros de vida muy cristiana, como Luis Vives. Grandes teólogos como Erasmo, junto a los filólogos y eruditos que proliferaban. Inclusive cabe hablar de un humanismo ecléctico, que mezclaba lo renacentista con la escolástica, o de una escolástica renacentista, que supo abrirse a la influencia del humanismo.<sup>10</sup> Tal es la postura de gente tan eminente como Francisco de Vitoria, Diego de Astudillo, Melchor Cano, Domingo de Soto, Fray Luis de León y Fray Luis de Granada. Aquí en México tuvo representantes en el siglo XVI, en el XVII y resucita en pleno XVIII.

<sup>8</sup> Cf. F. Cayré, *Patrologie et histoire de la théologie*, Paris: Desclée, 1938 (3a. ed.), t. I, pp. 115-119.

<sup>9</sup> Cf. J. Leclercq, *Cultura y vida cristiana. Iniciación a los autores monásticos medievales*, Salamanca: Sígueme, 1965, pp. 56-59.

<sup>10</sup> Cf. A. Ortega, “El humanismo salmantino en la conquista de América”, en F. Martín Hernández, A. Ortega y R. Hernández Martín, *Humanismo cristiano*, Salamanca: Caja de Ahorros, Colección Salamanca en el Descubrimiento de América, n. 4, 1989, pp. 135-179.

En el siglo XVI tenemos a Bartolomé de las Casas, que supo reconocer humanismo en las obras de los indígenas, en su cultura, a pesar de las cosas que reconoció que debían cambiarse. El mismo hizo la historia y la apología de sus obras, como señal de la capacidad racional de los aborígenes. Tal humanismo se ve en Alonso de la Vera Cruz, que estimó en mucho al renacentista Rodolfo Agrícola, para recomendar la dialéctica, esto es, algo intermedio entre la lógica escolástica y la retórica renacentista, según el espíritu un tanto más pragmático de los humanistas. En Vasco de Quiroga el humanismo se manifiesta en su búsqueda de la utopía, en seguimiento de Tomás Moro. Zumárraga y otros tienen presente a Erasmo. Julián Garcés cultiva el buen latín y lo usa para escribir a favor de los indios y lograr de Paulo III la bula *Sumblimis Deus*. Tomás de Mercado, traductor de Aristóteles del griego al latín, quiere el humanismo en la economía, en la que fue un clásico. Ya en el siglo XVII, Antonio Rubio incorpora en su curso de filosofía ideas humanistas, como la utilización del mismo texto aristotélico, inclusive en la lógica, para irlo comentando de nuevo modo, a la manera humanista, en vez del comentario a Pedro Hispano o incluso la presentación manualista anterior. Rasgos de humanismo se encuentran en Sor Juana. Y, en pleno siglo XVIII, cuando introducían las ideas modernas e ilustradas a la enseñanza filosófica, los jesuitas como Alegre, Abad y Clavigero, presentaban un humanismo cristiano, y se pueden considerar como continuadores de tal humanismo, el cual conjuntaba las ciencias modernas y la literatura clásica, así como el cultivo de la historia.<sup>11</sup>

Ya ha habido, pues, concretamente en nuestra patria, una tradición de humanismo cristiano. En síntesis muy apretada, podemos decir que trataba de conjuntar lo antiguo con lo nuevo, la razón con la fe, la ciencia y la filosofía con la teología y, sobre todo, educar al hombre mediante una imagen filosófica del mismo que mostrara las virtudes que debía tener para ser verdaderamente un ser humano. Virtudes teóricas y prácticas, y en las prácticas la templanza, la fortaleza y la justicia, acompañadas por la prudencia, que era intermedia o mixta. Ellas lo inclinaban a buscar el bien común, a integrar su felicidad personal en la felicidad común compartida, participada.

El humanismo cristiano, en cuanto humanismo, pondera y exalta la dignidad del hombre. Se enorgullece de sus obras, tanto teóricas como prácticas. Trata de resaltar los aspectos buenos que el hombre ha mostra-

<sup>11</sup> Cf. E. Castro, "El humanismo mexicano de Clavigero y Alegre", en el mismo, *Ensayos histórico-filosóficos*, México: UNAM, 1962, pp. 135-163.

do en su historia pasada, y tiene fe en las que desplegará en el futuro. Se preocupa por la libertad del hombre y el uso preclaro de la razón. Y, a fuer de cristiano, este humanismo insiste en que Dios no es un enemigo del hombre, sino su amigo. Pide que la autonomía y libertad del ser humano sean puestas en sus justos límites, con lo cual se ve enaltecida, pues se trata de la verdadera libertad: la que se usa para seguir el bien. Trata asimismo de mostrar que la fe no está reñida con la razón, sino que la complementa, de modo que la fe sea como el coronamiento natural de la razón misma, que tiene un momento en el cual se topa con el misterio. Aplica el principio teológico de que la gracia supone y perfecciona la naturaleza, no la destruye. Este es un principio muy caro a Santo Tomás, el cual fue un pensador que se distinguió por su confianza en la bondad de la naturaleza humana, inclusive de sus pasiones, a diferencia de otros teólogos, más cercanos al platonismo, que veían con desconfianza lo que perteneciera al cuerpo. El hombre es, para Tomás, cuerpo y alma, y tiene que asumir sus aspectos corpóreos y sensibles para integrarlos en la marcha del espíritu. Las pasiones son buenas cuando son bien usadas, esto es, cuando no sirven para hacer mal a nadie. Ellas son asumidas por el intelecto, pero con el fin de encauzarlas, no de negarlas. Por supuesto que lo más elevado del hombre es la vida intelectual, realizada en la contemplación de la verdad; pero no puede desligarse de la vida práctica, que ha de reunir todas las cosas que son condición de la contemplación misma. Y que son cosas a las que el hombre tiene derecho, un derecho natural, ya que son necesidades que brotan de la misma naturaleza humana, de la esencia del hombre.

##### 5. *Síntesis*

En síntesis y conclusión, el humanismo cristiano, a fuer de humanismo, tiene que resaltar la dignidad y autonomía del hombre; y, a fuer de cristiano, tiene que hacer compatible esa dignidad y esa autonomía con la idea de Dios. Se trata de presentar un Dios que busca la realización del hombre, que no ha traído al hombre sólo a sufrir en la tierra, a estarle sujeto y a morir, por lo que únicamente tendría sentido la otra vida. Conlleva un Dios que es padre amoroso de su hijo el ser humano, al cual invita a la madurez del intelecto y de la voluntad, a realizar sus obras y a realizarse a sí mismo, a ser libre de manera responsable, a crecer en la virtud y en la entrega a los demás. No puede ser, por ello, un humanismo egoísta ni hedonista, sino altruista o solidario y responsable o esforzado. Por eso muchos, que desearían este tipo de humanismo meramente subjetivista, piensan que no puede

---

haber un humanismo cristiano, ya que para ellos Dios siempre tiene que ser enemigo del hombre. Pero se les olvida que Dios mismo se hizo hombre, en la persona de Cristo, con lo cual santificó, exaltó y glorificó las obras del hombre, así como también la obediencia a su ley de amor y a su invitación de madurez natural y sobrenatural, como un proceso de crecimiento, en el que el mal y el sufrimiento no son un escándalo, sino un paso de ese proceso, condición para crecer, dignificación increíble del empeño intencional del hombre mismo.

## WHICH *ESSE* GIVES THE ANSWER TO THE QUESTION: “IS IT?” FOR ST. THOMAS

LAWRENCE DEWAN, O.P.

In a well-known text, Thomas Aquinas distinguishes two meanings of the word “*esse*”. The particular article demonstrates that the God’s<sup>1</sup> essence and act of being are identical. An objection argues:

About the God we can know whether it is [*an sit*], as was said above. But we cannot know what it is [*quid sit*]. Therefore, the *being* of the God is not identical with its ... whatness [*quod quid est eius, sive quidditas vel natura*].

Thomas answers:

It is to be said that “being” [*esse*] is said in two ways: in one way, it signifies the act of being [*actum essendi*]; in the other way, it signifies the composition of the proposition which the soul fashions, joining the predicate to the subject. Therefore, in the first way of taking “being”, we cannot know the being of the God, just as neither [can we know] its essence; but only in the second way [of taking the word “being”]: for we know that this proposition which we form concerning the God, when we say: “a God is” is true. And we know this from its effects, as was said above.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> In this paper I am using articles, “a” and “the” with the word “God”, in order to stress that “God” is the name of a nature: *Summa theologiae* 1.13.8.

<sup>2</sup> *ST* 1.3.4.*ad* 2. – Abbreviations used are *CM* for *In Metaph.*, *SCG* for *Summa contra gentiles*, *ST* for *Summa theologiae*. – Many years ago Ralph McInerny went over the texts I will consider and concluded that the differences were merely of context. Cf. his “Being and Predication”, included in his book *Being and Predication*, Washington, D.C., 1986: CUA Press, pp. 173-228; he tells us (p. xii) that this chapter of his book, ch. 13, includes two papers he published in 1959, one in *The Thomist* and one in *Laval*

Obviously, here the "is" which signifies the truth of the proposition is the "is" by which one answers the question "is it" or "whether it is".

This is entirely in keeping with Thomas's subsequent statement about meanings of "ens", i.e. "a being" or "that which is", at 1.48.2.ad 2, where the question "whether it is" is posed about the bad. The very title of the article stresses the realism of the situation: whether the bad is to be found *in things* [*in rebus*]? The objector focuses on this:

"A being" [*ens*] and "a thing" [*res*] are interchangeable. Therefore, if the bad is a being among things, it follows that the bad is some sort of thing [*res quaedam*]. This is against what has already been said.

The first article [1.48.1] had made the point that "the bad" cannot signify any being or form or nature [*quoddam esse aut quandam formam seu naturam*]. It signifies "the absence of the good". The objector is basing himself on this. But Thomas replies:

It is to be said that, as is said in *Metaph.* 5, "a being" [*ens*] is said in two ways. In one way, according as it signifies the entity of the thing [*entitatem rei*], according as it is divided by the ten categories; and so taken, it is interchangeable with "a thing" [*cum re*]. And in this way, no privation is a being; hence, neither is the bad [a being].

In the other way, "a being" [*ens*] is said as signifying the truth of the proposition which is located in a composition whose sign is the verb "is": *and this is the "a being" [ens] by which one replies to the question: "is it?"* And it is thus that we say that "blindness *is* in the eye", or whatever other privation [is in a thing]. And in this way, also, the bad is called "a being".

*théologique et philosophique.* McInerny says:

Despite the difficulties of his teaching on the predication of being and the apparently contradictory assertions, the text of St. Thomas reveals a complex, subtle, and finally consistent doctrine [227].

However, I am not completely satisfied with his exploration of the situation, and have decided to revisit it. The solutions I propose have much in common with Armand Maurer, "Dialectic in the *De ente et essentia* of St. Thomas Aquinas", in (ed. J. Hamesse), *Roma, magistra mundi. Itineraria culturae medievalis. Mélanges offerts au père L.E. Boyle à l'occasion de son 75<sup>e</sup> anniversaire*, Louvain-la-neuve, 1998, pp. 573-583.

Christopher Martin writes at length on the importance of the doctrine of *ST* 1.3.4.ad 2 in his book, *Thomas Aquinas: God and Explanations*, Edinburgh, 1997: Edinburgh University Press, c. 5. In a paper read at Notre Dame Summer Thomistic Institute in 2000, he regarded the *De ente* argument that one could know what a man or a phoenix is and not know whether they have being in reality as an example of something Thomas went beyond (if I remember rightly).



Because of ignorance of this distinction, some people, considering that some *things* are called “bad”, or that the bad is said to “*be* in things”, believed that the bad was some sort of thing [*res quaedam*].<sup>3</sup> This is as explicit as one could wish. It is not merely as regards a particular subject, such as “God” or “the bad”, that this meaning of “is” answers to the question: “is it?” Rather, unqualifiedly speaking, this is the meaning of “is” and of “a being” which relates to that question as such.

This doctrine is not new in the *ST* 1. One finds it very carefully spelled out already in *Sent.* 2.34.1.1, another presentation of the existence of the bad in things. It is also presented in *SCG* 1.12, in the context of proving the existence of a God. Moreover, from the start it is associated not only with Aristotle’s *Metaph.* 5.7, but with Averroes’s commentary on that passage. Thus, in *Sent.* 2.34.1.1 Thomas tells us:

... “*ens*” said in each of these ways is *predicated* differently: because taken in the first way it is a substantial predicate, and pertains to the question: “what is it?”; whereas in the second way it is an accidental predicate, as the Commentator says in that place, and pertains to the question: “is it?”.

Therefore, taking “*ens*” as said in the second way, as the question posed asked, we say without qualification that evils *are* in the universe [*mala esse in universo*].<sup>4</sup>

All of the foregoing leaves us quite unprepared for a reading of *Quodl.* 2.2.1 [3]<sup>5</sup> [henceforth “Q2”], which asks whether an angel is *substantially* composed out of essence and *esse*. The body of the *Quodlibet* article teaches us that “*ens*” is predicated essentially of God alone, in that God’s *esse* is “*esse subsistens et absolutum*”; “*ens*” is predicated of all creatures *by participation*, precisely because no creature is its *esse*; rather, it is a *habens esse*.<sup>6</sup>

Having made this point about predication, Thomas draws from it a conclusion about the ontology itself: when something is *said* of something by participation, there must *be* in the item something other than the participated factor: so that in any creature, the creature itself, i.e. that which has

<sup>3</sup> *ST* 1.48.2.ad 2 (it is, of course, I who stress certain words).

<sup>4</sup> Cf. also *Quodl.* 9.2.2 [3] [Spiazzi article #181], a discussion of the being of Christ, mentioning as it does the case of blindness and the answer to the question *an est* (cf. *ad* 4).

<sup>5</sup> *Quodl.* 2.2.1 [3] (Leonine ed., t. 25-2, Rome/Paris, 1996: Commissio Leonina/Cerf, at pp. 214-215).

<sup>6</sup> We note at once the predicational approach in this text; we will contend that it is an example of what Thomas, echoing Aristotle, calls “speaking logically”, inasmuch as logic has a certain affinity with metaphysics: *CM* 7.3 (1308); cf. also *CM* 7.2 (1287).

*esse*, must be other than its very own *esse*. This, he adds, is the doctrine of Boethius in *De hedomadibus*, that in everything other than the first, *esse* is other than that which is.

However, a distinction is then made between two ways of participating. The first mentioned way is as being *intrinsic to the substance* of the participant, with the example of the genus being participated by the species. The genus is part of the substance of the species. *Esse* is not participated in this way by the creature, since that belongs to the substance of the thing which falls within the thing's definition: *ens* does not occur in the definition of the creature. The reason given is that *ens* is not a genus or a difference.<sup>7</sup>

It is here that we come to the point which concerns us directly. Thomas concludes with the following:

Hence it [*esse*] is participated as something not intrinsic to the essence of the thing: and thus "whether it is" is a different question than "what is it". Hence, since everything aside from the essence of the thing is called an "accident", *esse*, which pertains to the question: "whether it is", is an accident.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Thus, here, at least, we do not have exactly the argument that *esse* is outside the essence because I can know the essence and not know *whether it is*.

<sup>8</sup> Looking at Algazel, *Metaphysics*, edited by J. T. Muckle, C.S.B., Toronto, 1933: St. Michael's College, I notice that in tractatus II, #4 (p. 53, lines 10-17), i.e. the fourth point made about the necessary being, we read:

Quartum est quod eius esse, non est aliud ab eo quod est ipsum, quoniam necesse est ut idem sit eius esse, et id quod est ipsum; predictum est autem quod esse rei ab eo aliud est quod ipsa est. Et *esse de quo queritur per an est, est accidens ei quod ipsa res est, scilicet ei de quo queritur per quid est; omne autem accidens alicui causatum est; si enim esset ens per se, non esset accidens alii...*

We see that Algazel, who is summarizing the doctrine of Avicenna, has very definitely the doctrine we are given in Q2. The reply to the question "is it?" is the "being" which is accidental to the essence, inasmuch as the act of being is that of a caused thing: it is the act of being which is *in the thing* which replies to the question.

Later in the same discussion, presenting the eleventh point about the necessary being, viz. that it is not called "a substance", even though it is existent by itself and not existent in a subject, we find the *phoenix* mentioned as follows:

Sicut enim convenerunt substancia nichil est, nisi id quod res est, cuius esse non est esse in subiecto, scilicet quod cum fuerit non sit in subiecto, non quod habeat esse apud se in effectu. *Cuius rei tibi sit exemplum animal quod dicitur fenix quod quidem substancia est sine dubio; tu tamen dubitas si nunc sit vel non, similiter et multe alie substancie* [II, #11; p. 57, lines 25-30].

[In Appendix B, p. 222, we are told that a variant omits the word "nunc" in the last line above.]

Later in the work, at Part I, section III, B (p. 88), again speaking of the properties of the first being, it is said that the essence of the first, since he is a being [*ens*] which sup-

Thomas adds:

And therefore the Commentator says in *Metaph.* 5 that this proposition: “Socrates is” pertains to accidental predication [*est de accidentali praedicato*], inasmuch as it speaks of the entity of the thing [*entitatem rei*] or of the truth of the proposition [*vel veritatem propositionis*].

And Thomas continues, while still keeping in view the diversity between *esse* and essence, with the following remark:

But it is true that this name “*ens*”, inasmuch as it speaks of the thing to which that sort of *esse* [*huiusmodi esse*] belongs, thus signifies the essence of the thing, and is divided by the ten categories: not, however, univocally, because *esse* does not befit all on the same grounds, but belongs to substance in virtue of [substance] itself, but to the others otherwise.

Thomas concludes the entire judgment as follows:

If, therefore, in the angel there is a composition, as out of essence and *esse*, nevertheless it is not a composition as out of parts of the substance, but as out of the substance and that which adheres to the substance.

The lesson that concerns us is that the composition out of essence and *esse* is at the *origin* of the duality of the questions, and the question “whether it is” *gets its reply from the act of being*, the “entity of the thing”, which Thomas seemingly *associates* with “the truth of the proposition”. Indeed, the truth of the proposition seems to come into this picture only through its mention by Averroes.

Quodlibetal Question 2, as a whole, is dated by the Leonine editor as stemming from the celebration of Christmas, 1269. This seems to make it contemporaneous with Thomas’s *CM* 5.9,<sup>9</sup> where we have a reading of the relevant Aristotelian text, a reading which, while it does not explicitly mention Averroes, clearly shows Thomas as following what he said. What do we find there?

plies no answer to the question “what is it?”, is not like the things we know. We read:

... quod respondetur ad an est, et ad quid est, in eo unum et idem est, cuius rei non invenitur exemplum in aliis a se... [lines 14-16].

It is clear that the act of being of the thing is that whereby one answers the question “is it?” in things, for this treatise of Algazel. Indeed, his remark about the unique case of the first being would account for the objection formulated in *ST* 1.3.4.*obj.* 2 and in *SCG* 1.12.

<sup>9</sup> *Quodl.* 2 was dated as Christmas, 1269, by J. Destrez in 1923, who is followed by Gauthier in the Leonine edition, p. 112\*. Weisheipl, *Friar Thomas d’Aquino*, Garden City, NY, 1974: Doubleday, p. 379, dates *In Metaph.* as 1269-1272, but says it is difficult to date. He places *In Metaph.* 5.9 in an early (as to order of composition) part of *In Metaph.* because in that section of the commentary Lambda is “book 11”.

After discussing "*ens per accidens*", where "*esse*" means simply "happens",<sup>10</sup> Thomas follows Aristotle in presenting three modes of "*ens per se*".<sup>11</sup> These are [1] being which is outside the soul, divided by the categories, [2] being which is only in the mind, and [3] being as divided by act and potency (which is a wider division than [1], including, as it does, not only perfect being, i.e. the being of the categories, but also imperfect being).<sup>12</sup>

It is the second mode of *ens per se*, which is only in the mind,<sup>13</sup> which concerns us. Thomas devotes two paragraphs to this, one paraphrasing Aristotle and one digressing to expound the doctrine. Here is Thomas's paraphrase:

... [Aristotle] presents another mode of "*ens*" according to which "to be" and "is" [*esse et est*] signify the composition of the proposition which the intellect makes, composing and dividing. Hence, he says that "being" [*esse*] signifies the truth of the thing [*veritatem rei*].<sup>14</sup> Or, as the other translation better puts it: that "being" signifies that

<sup>10</sup> CM 5.9 (887):

In all these [modes], "is" [*esse*] signifies merely "happens to be" [*accidere*].

<sup>11</sup> Thomas carefully explains this division of "being" into "*per se*" and "*per accidens*", lest it be confused with the division of "being" into substance and the nine categories of accident; this latter division is *within* one of the modes of "*ens per se*". Thomas says at CM 5.9. (885):

... the division of being [into] in function of itself [*secundum se*] and in function of happening [*secundum accidens*] is seen according as something is *predicated* of something just by virtue of itself [*per se*] or coincidentally [*per accidens*]. The division of being into substance and accident is seen in function of this, that something *in its own nature* is either a substance or an accident.

One might perhaps characterize the entire domain of "*ens per se*" as "*coherent being*".

<sup>12</sup> CM 5.9 (889).

<sup>13</sup> CM 5.9 (889):

Secundo ponit alium modum entis, *secundum quod est tantum in mente*, ibi "Amplius autem et esse significat..."

It is paradoxical that this is the mode of "is" which will explain answering the question of *extramental* existence!

<sup>14</sup> Thomas thus notes the reading we see [cf. reference below, n. 22] in the Arabico-Latin translation; this is because the words "*veritatem rei*" were imported into the so-called "Media" translation, the translation upon which Albert the Great comments. Thomas prefers the reading from the Moerbeke translation (which he is here using), but he gives a possible interpretation of "*veritatem rei*" which makes it mean "the truth of the proposition". – At *Metaph.* 5.7 (1017a31), the "Media" Latin translation, used by Albert the Great in his *Metaphysica* [see p. X of ed. Bernhardus Geyer, Monasterium Westfallorum, 1960: in aedibus Aschendorff (Opera Omnia, t. 16/1)], has:

Amplius, esse significat *veritatem rei*, quia cum dicimus aliquid esse, monstramus ipsum esse verum, et quando non esse, quia non verum, sed falsum.

something said is true. (Hence, the truth of the *proposition* can be called “the truth of the *thing*”, speaking *causally*: for, by the fact that the thing is or is not, the statement is true or false); for when we say that “something is”, we signify that the proposition is true; and when we say “is not”, we signify that it is not true: and this is the case whether in affirming or in denying: in affirming, as when we say: “Socrates is white”, because this is true; in denying, as “Socrates is not white”, because this is true, i.e. his not being white...<sup>15</sup>

Now we come to Thomas’s added doctrinal comments:

One must understand that this second mode [of *ens per se*] is related to the first as an effect to a cause. For from the fact that something has being in natural reality [*aliquid in rerum natura est*],<sup>16</sup> truth and falsity follow in the proposition, which the intellect signifies by the verb “is”, taken as the verbal copula.

The Moerbeke translation [I believe it is that], used by Thomas, has (more in keeping with the Greek):

Amplius autem et esse significat, quia verum; non esse, quia non verum, sed falsum.

Albert thus begins with the “*veritatem rei*” expression, saying:

Furthermore, “being” [*esse*] and “a being” [*ens*] signify the very truth of the *thing*, and this in two ways: in one way, in the thing itself taken as outside the soul and outside discourse, and thus the truth of the thing is precisely the entity [*ipsa entitas*] which [the thing] has by virtue of its own perfection. As we call “true gold” that which attains to the perfection of gold, and “true man” and “true time” and “true matter” and the like. And to this is opposed the adulterated or seeming and not really being [*apparens et non existens*], which is commonly called “the false”. And this “true” [*verum*] is convertible with any being whatsoever, nor is it separable from it, just as [neither is] one. And this is proved by the same arguments by which it was proved that “one” is not separated from the things which are one [lib. 5, tr. 1, c. 11 (ed. cit., p. 234, lines 44-55)].

Albert then goes on to present “*esse*” as signifying the truth of composition in the complex mode of speech. We read:

In another way, “*esse*” signifies the truth of composition in the complexity of speech [*veritatem compositionis in complexione sermonis*], because by the fact that the thing is or is not, the discourse is said to be true or false. And this properly is a being [taking the word abstractly: *esse quoddam*], because the composition expresses “being” rather than a simple being [*ens simplex*]... In all such [propositions] being and non-being [*esse et non-esse*] in themselves [*secundum se*] are the cause of truth and falsity, even though the attribution of the terms [of the proposition to each other] may be accidental [lines 56-72, in part].

<sup>15</sup> *CM* 5.9 (895).

<sup>16</sup> Thomas’s expression here: “*aliquid in rerum natura est*” is obviously an instance, with stress, of “Socrates is” as a *substantial* predication (about which Thomas speaks later in the passage).

But because the intellect considers as a being something which in itself is not a being [*non ens*], as for example a negation and the like, therefore sometimes "is" is said about something in this second mode and not in the first: for it is said that "blindness *is* in the eye", on the basis that the proposition is true which says that "something is blind"; nevertheless, it is not said that it "is" in the first mode, for blindness does not have any being in things [*aliquod esse in rebus*], but rather is the privation of the being of something [*privatio alicujus esse*].

Now, it happens [*accidit*]<sup>17</sup> to any thing [*rei*] that something be truly affirmed about it whether by the mind or by the spoken word: for the thing is not related to the knowledge, but rather the converse. But the being [*esse*] which each thing has in its own nature is substantial. And so, when one says: "Socrates is" [*Socrates est*], if that "is" is taken in the first mode, then it is a substantial predicate [*est de praedicato substantiali*]: for "a being" [*ens*] is superior to each of the beings, as "animal" [is superior] to "man". But if it [viz. the "is"] is taken in the second mode, it is an accidental predicate.<sup>18</sup>

Thomas's point about the two ways of taking "Socrates is" is a repeat of Averroes, who speaks explicitly of "the simple object of question", as when one says: "something is", admitting of the two interpretations.<sup>19</sup>

We must not fail to notice that one way of taking "Socrates is", according to Thomas, makes of "is" a substantial predicate. What exactly is one saying when one so uses "is"? It is related to the "*ens*" which is divided by the categories. It appears, then to mean the predication of the substantial act of being (limiting ourselves to the primary category). Does it then come to saying: "Socrates has an act of being"? This would be said in a metaphysics class, relating the act of being to the *subsisting* thing. "Socrates" would in that case be the typical subsisting thing: "it is the subsisting thing, as such, which truly *is*".<sup>20</sup>

<sup>17</sup> Thus, the beings which are also so called by virtue of the truth of the proposition are instances of *per se* being, but a predication which links them to extramental reality is an expression of *ens per accidens*.

<sup>18</sup> *CM* 5.9 (896).

<sup>19</sup> See below.

<sup>20</sup> For such statements, cf. *ST* 1.90.2 (Ottawa ed. 560a18-21):

That properly is said to be which itself has being, as subsisting in its own being: hence substances alone are properly and truly called "beings" [*illud autem proprie dicitur esse, quod ipsum habet esse, quasi in suo esse subsistens: unde solae substantiae proprie et vere dicuntur entia*];

and 1.45.4 (287a27-29).

We see, also, that in this text supposedly contemporaneous with Q2, the explanation of the accidentality of predication in the answer to “is it” is quite different from that given in Q2. There, it was the distinction between the essence and the act of being which made for accidentality. Here, it is the priority of extramental natural being over being in the human mind which explains it.<sup>21</sup>

What does Averroes actually say?<sup>22</sup> His crucial comment is as follows:

Sed debet scire universaliter quod *hoc nomen ens quod significat **essentiam** rei est **aliud** ab ente quod significat **verum***, et ideo expositores diversantur in quaesito simplici, scilicet dicere verum aliquid est in secundo Topicorum,<sup>23</sup> utrum collocetur in quaestionibus accidentis aut generis. Qui enim intelligit de ente illud, quod est commune decem praedicamentis, dicit quod collocatur in quaestionibus generis; et qui intellexit de ente illud, quod intelligitur de vero, dicit quod collocatur in quaestionibus accidentis.<sup>24</sup>

I.e. Averroes distinguishes carefully between the earlier seen meaning of “ens” which signifies the essence, divided by the categories, and the “ens”

<sup>21</sup> Q2 presents the distinction between essence and act of being in creatures as the reason why there are the two questions, “what is it” and “is it”, and links this with the explanation of accidentality of predication for the reply to “is it”. *CM* 5.9 explains the accidentality by the priority of extramental being itself over our knowledge of that being. This latter explanation accords with the idea that God’s knowledge of creatures does not have the mode of composition and division [cf. *ST* 1.14.14], and neither does angelic cognition [cf. *ST* 1.58.4], i.e. it is not the ontology of creatures that gives rise to questioning and gradual knowledge; it is rather the weakness of human intellectual light [1.58.3 and 4].

<sup>22</sup> The texts of Aristotle and Averroes are to be found in Aristotelis *Metaphysicorum* libri XIII cum Averrois Cordubensis in *eisdem Commentariis* etc., Venetiis apud Junctas, 1562 [t. 8 of the *Opera* Aristotelis cum Averrois Commentariis], 5, text. 14 [fol. 116vo-117ro]. The Aristotle text has:

Et etiam ens significat **essentiam et veritatem rei**, quoniam cum dixerimus aliquid esse, demonstrabimus suam veritatem; et cum dixerimus aliquid non esse, demonstrabimus ipsum esse non verum, sed falsum, et similiter in affirmativa et negativa, sicut dicimus quod Socrates est musicus. Hoc enim est verum, et dicimus quod Socrates non est albus, et hoc non est verum, et sicut dicimus quod diameter est aequalis costae, et est falsum [fol. 116vo, K-L].

In his paraphrase, Averroes simply ignores the “*significat essentiam*”, which has no place in introducing “being” as signifying the true. However, he does pick up the words in his comment, in order precisely to *distinguish* between “being” as signifying the essence and “being” as signifying the true.

<sup>23</sup> This seems to be a reference to Aristotle, *Topics* 2.2 (109a36-b12), where the possible confusion of generic and accidental predication is discussed.

<sup>24</sup> Text. 14 [117ro (F) -vo (G)].



which signifies the true (he does not say "the truth of the *thing*"). He tells us that, because of this difference in meaning, the proposition: "something is" is interpreted either as generic predication (according to the ten categories meaning) or as accidental predication (according to the truth meaning).<sup>25</sup>

The "simple question" is either "what is it?" or "is it?", as contrasted with the composite questions "why it is such" and "that it is such". Thus, Averroes seems to associate the answer to the question "is it" with the truth of the proposition and an accidental predication relative to things themselves. This is precisely what Thomas presents in *CM* 5.9, as we have seen.

Q2 takes the trouble to mention Averroes' comment, but as though he had traced accidentality of predication, in answer to "is it", to the "entity of the thing", i.e. the act of being (rather easily, Q2 takes together, as linked by an "or", the entity of the thing and the truth of the proposition). This seems evidently somewhat distant from the real text of Averroes.<sup>26</sup> One would think that Thomas, in a public discussion in late 1269, would be careful about references to Averroes, given the situation in Paris concerning the Averroists.<sup>27</sup>

How unique is Q2? Have we any other texts in which Thomas presents the act of being as pertaining to the question "is it"? *De spiritualibus creaturis* 8.ad 3 is relevant: the issue is whether all angels differ specifically from each other. The third objection argues that it is agreement in the *formal* feature of a thing which controls the species, and that in angels the formal feature is the *esse* of angels, taking the *esse* as relative to the essence. Since they all agree as to *esse*, they are all of one species. This elicits the reply:

... It is to be said that *esse* stands as act relative to both composite natures and simple natures. Therefore, just as in composite natures

<sup>25</sup> He adds that Aristotle intended to distinguish between "*ens*" as signifying the composition in the intellect and the "*ens*" as signifying the essence which is outside the intellect. This is added to comment on the passage where Aristotle talks about the diagonal [*diameter*]:

Deinde dicit, et sicut diximus quod diameter est aequalis etc. Et hoc est aliud exemplum quo utitur in hac intentione, id est, quod dicere quod diameter est assymeter costae, et hoc esse verum, significat quod diameter est symeter costae, est falsum. Et intendebat distinguere inter hoc nomen ens, [1] quod significat *copulationem in intellectu*, et [2] *quod significat essentiam, quod est extra intellectum* [*ibid.* G-H].

<sup>26</sup> Averroes is certainly not well represented by Thomas's presentation in Q2, since Thomas is there saying that "Socrates is", whether one is speaking of the entity of the thing or of the truth of the proposition, is an accidental predicate. Averroes is lining up "Socrates is", as pertaining to the signification of the essence, as a substantial predication.

<sup>27</sup> Cf. Weisheipl, *Friar Thomas*, pp. 237-238.



the species is not taken from the *esse* but rather from the form, because the species is predicated quidditatively [*in quid*], whereas the *esse* seems to pertain to the question: “does it exist?”, thus it is that neither in angelic substances is the species taken in function of the *esse*, but rather in function of the simple subsisting forms; these differ as to order of perfection, as has been said.

Here, then, in the context of the ontological foundation for the logical notions of genus and species, we have something akin to Q2. Carlos Bazan dates this after the *Qq. De anima*, but in Italy.<sup>28</sup>

However, two other domains of discussion should be considered. First of all, particularly in the earlier part of his career, Thomas several times famously distinguished between the essence and the act of being of creatures by means of the fact that one can know what the thing is and not know whether it is (given that one cannot know the essence if part of the essence is left out of consideration). Such a procedure strongly suggests that the act of being provides the answer to the question “is it”.<sup>29</sup>

Secondly, in his *Commentary on the Posterior Analytics*,<sup>30</sup> Thomas seems always to treat of the answer to the question “is it” as finding its reply in the act of being of the thing. This is true whether one considers the answer which the question must have *before* one can know the “what the thing is” or the answer as seen in the light of the “what it is”.

It is a fact that in explaining the question “that it is” [*quia est*], Thomas presents it as focusing on the truth of a statement. Thus, in the treatment of the composite questions, Thomas says:

<sup>28</sup> B.-C. Bazan, the Leonine editor of the *Qq. de anima* [*Opera omnia*, t. XXIV, 1, Rome/Paris, 1996: Commissio Leonina/Cerf, p. 25\*], after a most careful study, judges that the *Qq. de anima* were disputed in Rome in 1265-1266 and the *De spiritualibus creaturis* were also disputed at Rome, in 1267-1268. He says that the former were published in Italy (Autumn, 1266), the latter only later in Paris, 1269-1272. Cf. p. 102\*. – Previous to Bazan’s judgment, the most popular idea was that the SC had an Italian origin, the DA a later Parisian origin. – Contrast this treatment of this topic on angels with *Quodl.* 9. 4.1 [6], *ad* 3; in the latter, it is the form as ordered towards the *esse*, and thus the degree of actuality, which makes for the species; this seems more in accord with the idea of *esse* as act of the essence, i.e. less a doctrine of “accidentality of *esse*”.

<sup>29</sup> Cf. e.g. *De ente et essentia* c. 4 (Leonine lines 94-103). This should be related to the passages in Algazel’s *Metaphysics* referred to earlier.

<sup>30</sup> *Expositio libri Posteriorum*, ed. Leonine, Rome and Paris, 1989: Commissio Leonina and Vrin [t. I\* 2 of the *Opera Omnia*]. The editor, R.-A. Gauthier, O.P., dates 1.27 to 2.20 (at Naples) at the end of 1272 [p. \*76]. The letter of the Faculty of Arts requesting the logical works Thomas had promised when he left Paris is dated May 2, 1274. It was thus never published in Italy, but was published by the Parisian masters “towards 1275”.

Therefore, concerning this mode of enunciation, two sorts of question can be formed. The one: whether this is true which is said [... *an hoc sit verum quod dicitur*]. And he [Aristotle] exposes this question first, saying that, when we seek concerning some thing whether that thing is this or that, and thus we somehow present a number, i.e. taking two one of which is the predicate and the other the subject, as for example when we ask whether the sun is deficient through eclipse or not, and whether a man is an animal or not, then we are said to seek "that" [*quia*], not that the very word "that" is a note or sign of interrogation, but that we inquire to this end, that we may know scientifically "that" it is so [*quia ita est*]. The sign of this is that, when we have found something out by demonstration we cease to inquire; and if in the beginning we had known this, we would not have asked whether it was thus. But inquiry does not cease until one has what one was seeking; and so, since the inquiry, by which we ask "whether this is this" ceases once it is had that it is so [*quia ita est*], it is evident that it is this the question seeks [II, 1: lines 68-87].

Thomas introduces the treatment of the other two questions by saying that they do not "posit in number" but are simple [lines 97-99]. We get this:

And he says that we ask some things in another way than the aforementioned questions, i.e. not positing in number, as for example if we ask *whether the centaur is or not*. For here one asks simply about the centaur whether it is [*an sit*], and one does not inquire whether the centaur is this, e.g. white, or not. And just as knowing that this is that, we ask on account of what, so also knowing about something simply that it is, we ask what that is, e.g. "what is a God" or "what is a man" [II, 1: lines 100-108].

Here Thomas did not mention truth in connection with the first simple question, but one may presume a symmetry of treatment.

However, in the course of making the point that all questions have to do with a search for the "middle" or medium, we get the following:

But it comes about that, having found what is sought by these two questions, viz. to know either "that it is" or "if it is", one of which is to know *esse in parte*, as when we know that a man is white, because being white does not signify *esse hominis totaliter*, but signifies that he is something [*esse aliquid*], and so, when a man becomes white, he is not said to be generated, in the unqualified sense, but to be generated in a qualified sense; but when it is said that "a man is",

that signifies that he is unqualifiedly: hence, when a man becomes a being [*ens*], he is said to be **generated, unqualifiedly**. Therefore, when, it being known “that it is”, we ask “on account of what” it is, or, it being known “if it is”, we ask “what it is”, then we ask *what* the medium is [II, 1: lines 145-158].

Clearly, Thomas treats the questions as bearing upon the act of being of things, since that is what is achieved by generation.

So also, later, Thomas, with Aristotle, considers as regards the “what it is”, whether it can be manifested in some way by demonstration or definition, or in no way. The first phase is said to show how the “what it is” can be shown in a “logical” process which falls short of demonstration. We first get the lengthy presentation of this logical approach, which begins:

Regarding the first, he firstly recalls that which was shown above [here Gauthier suggests the entire part of lesson 1 which showed that all questions are a quest for the middle or medium], viz. that *it is the same thing to know “what it is” [quid est] and to know the cause of the question “whether it is”,*<sup>31</sup> just as it is the same thing to know the “on account of what” [*propter quid*] and to know the cause of the question “that it is [such]” [*quia est*]. But the reason for this, viz. that it is the same to know the “what it is” and to know the cause of the very “if it is” is just this, that it is necessary that of precisely this: “the thing is” [*rem esse*] there be some cause (for through this something is said to be “caused”, viz. that it have a cause of its being [*causam sui esse*]; but this cause of being [*causa essendi*] either is the same, i.e. as the essence of the thing itself, or else other (the same, indeed, as the form and the matter, which are parts of the essence, but other, as the efficient [cause] and the end, which two causes are in a way the causes of the form and of the matter, for the agent operates because of the end, and unites the form to the matter... [II, 7: lines 27-41].

Again, in the above, it is evidently *the act of being of the thing* which responded to the question “is it”, since it is the cause of *the act of being* which is presented as the cause relevant to what was asked in that question.

Still, it is understandable enough that Thomas proceed this way in a strictly *logical* work, since, for one thing, the whole of logic is about the “being” which signifies the truth of the proposition; it thus “throws a net”

<sup>31</sup> By “the cause of the question” Thomas seems to mean the cause which relates to the answer to the question.

over all that is said.<sup>32</sup> For another, logic is supposed to be a general introduction to scientific and general cognitive method, leaving the particular problems of method to be treated when one does the special science.<sup>33</sup> Thus, the difference between the mode of being of things outside the mind and the mode of being of things within knowledge is not something with which one should burden the logic student.<sup>34</sup> Accordingly, Thomas might be expected to

<sup>32</sup> At CM 6.4 (1231) we see that the true and the false are only in the mind; at 1233, it is seen that they are not even in the mind's simple conceptions, but only in the mind's composing and dividing. In this connection we are told:

He [Aristotle] further concludes that whatever must be considered concerning "ens" and "non ens" so said,, viz. according as "ens" signifies the true, and "non ens" the false, must be considered later, viz. at the end of book 9, and also in the book *De anima*, and in the logical works. For the whole of logic seems to be about "ens" and "non ens" so said [1233].

<sup>33</sup> Cf. CM 2.5 (335):

[Aristotle] shows what is the appropriate method of seeking truth; and... firstly he shows how man can know the appropriate method in the quest for truth... He says... that diverse people seek the truth by virtue of diverse methods, therefore it is necessary that a man be instructed in what way [*per quem modum*] in each of the sciences [*in singulis scientiis*] the things said are to be taken [*sint recipienda ea quae dicuntur*].

And because it is not easy for a man to grasp two things at once, but rather while looking towards two he can grasp neither, it is absurd for a man simultaneously to seek science and the method which is appropriate to science. And because of this one ought to learn logic previously to the other sciences, because *logic treats of the common method of proceeding in all the other sciences*. However, *the method proper to each of the sciences ought to be treated in the individual sciences, towards the outset* [My italics].

Thus, Aristotle, in *Physics* 2, presents the nature of physics in contrast to mathematics, and also to metaphysics. Cf. CP 2: Thomas presents the whole of book 2 of the *Physics* as treating of "the principles of natural science": cf. 2.1 (ed, Maggiolo, #141), and we get such questions as how the physicist and the mathematician differ (2.3) and on the basis of which sorts of cause the physicist demonstrates: cf. 2.5 (#176). At 2.4 (#175), we see a contrast between the physicist's interest in form and the metaphysician's interest in form. – Whose responsibility is the doctrine of method in the special science? To the extent that it requires the comparison of diverse sciences, it is the responsibility of the metaphysician.

<sup>34</sup> One recalls the passage of the *Isagoge* wherein Porphyry refuses to get into a set of questions concerning genera and species, as requiring one to go beyond the treatment suitable for an introduction. We can see this in lib. I, c. 10 of Boethius's second edition of his commentary [ed. cit., p. 158, line 21]. The higher questions are presented:

Next, he [Porphyry] says, concerning genera and species, whether they subsist or are merely in pure notions, whether they are corporeal subsistents or incorporeal, and whether they are separate from sensible things or located in sensible things and having existence in them, I will refuse to say; for such is the high-

leave the full treatment of the question “is it” to such places in metaphysics as call for it, such as the existence of the bad and the existence of a God.<sup>35</sup>

est business and one requiring a greater sort of inquiry [p. 159, lines 3-9].

Cf. Anicii Manlii Severini Boethii, *In Isagogen Porphyrii Commenta*, recensuit Samuel Brandt, Vindobonae/Lipsiae, 1906: F. Tempsky/G. Freytag [Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, vol. 48]. Boethius himself gives an answer to the questions, one coming from Alexander and requiring a distinction of modes of being.

However, I must admit that Thomas does not seem to hesitate at times to provide the logic student with some rather advanced considerations. Thus, we read, for example:

And he [Aristotle] says that if the universal is said of many in function of one intelligibility [*rationem*] and not equivocally, the universal as regards what pertains to reason [*quantum ad id quod rationis est*], that is, as regards science and demonstration, will not be less of a being [*minus ens*] than the particulars, but rather more, because the incorruptible is more of a being [*magis ens*] than the corruptible, and the universal intelligibility [*ratio universalis*] is incorruptible whereas the particulars are corruptible, corruptibility happening to them in function of the individual principles, not in function of the intelligibility [*rationem*] of the species, which is common to all and preserved by generation; thus, therefore, as regards what pertains to reason, the universals ARE more [*magis sunt*] than the particulars, but as regards natural subsistence [*quantum uero ad naturalem subsistentiam*], the particulars are to a greater extent [*magis sunt*], [and thus] are called “primary and principle substances”. [*Expositio libri Posteriorum* 1.37 (ed. Leonine, lines 173-187, commenting on Aristotle, 85b15; Spiazzi #330)].

<sup>35</sup> Ralph McInerny, in the paper referred to above, undertakes to explain Aristotle in *APo* relating the question “is it” to the issue of getting to know quiddity. He insists on the “context” of the *APo* discussion. We read:

When, in the *Posteriora*, Aristotle seems to equate satisfying the question *an sit* and paving the way to the question *quid sit*, it is the context which explains his procedure. Only that answers the question *an sit* which is something positive in reality; indeed the question may be answered in terms of a partial grasp of whatness. In the *Posteriora* it is science which is being discussed, the demonstrative syllogism, and the four questions are examined from the point of view of their relevance for science. *Ens ut verum* can be the concern of logic, and, with many qualifications, of psychology, but it is *ens* as it falls under the categories which interests science [210].

He continues by bringing in *ens ut verum* in a sort of secondary way concerning negations and privations. And he ends with the view:

There *can* be, therefore, a double reference in the answer to the question *an sit*. As St. Thomas says, it can refer to the truth of the proposition or to the *entitas rei*. Even when the latter is precluded, the former is possible [210].

This “double reference” doctrine is certainly at odds with the view that the question *an sit* as such relates to being as true. The idea in the *Sent.* 2.34.1.1 text on evil is not that there are two meanings hiding in the answer to the question. It is that the question relates to that one sense of being. This is also the point in *ST* 1.3.4.ad 2. – Again, it is not, I suggest, because *APo* is about science that we get the doctrine we do; after all, the points about the existence of a God and the existence of blindness are genuinely scien-

If we leave aside the logic texts and come back to Q2 itself, we must consider the kind of argument we find there.<sup>36</sup> It pertains to what St. Thomas, in *CM*, calls "logical consideration" of issues pertaining to metaphysics. This mode of consideration is proper to metaphysics, but preliminary to the full metaphysical treatment of an issue.<sup>37</sup> We should contrast the discussion in Q2 with a parallel discussion in *Quodlibet* 12 [henceforth "Q12" for the particular item I mean].<sup>38</sup> Where Q2 speaks of predication, Q12 speaks of ontological hierarchy. We read:

... one must know that each thing which is in potency and in act is rendered in act through precisely this, that it participates in a superior act; but through this something is maximally rendered in act, that it participates, through likeness, in the first and pure act; but the first act is *esse* subsisting by itself; hence, each thing receives completion precisely through this, that it participates in *esse*. Hence, *esse* is what is completive of every form, because it is completed through this, that it has *esse*, and it has *esse* when it is in act [*est actu*]; and thus no form is, save through *esse*.

And thus I say that the substantial being of the thing [*esse substantialis rei*] is not an accident, but rather the actuality of any existent form whatsoever [*actualitas cuiuslibet forme existentis*], whether without matter or with matter. And because it is the completion of all [*completio omnium*], thus it is that the proper effect of God is *esse*, and no cause gives *esse* save inasmuch as it participates in the divine operation. And thus, properly speaking, it is not an accident.

The twelfth *Quodlibet* is not a completely finished literary product, but a rough draft representing the last of Thomas's Paris activities before leaving

tific conclusions. Rather, it is because [1] logic teaches only a general scientific method, not the method proper to this or that scientific undertaking, and because [2] logic is to be taught to beginners, before particular sciences are learned.

<sup>36</sup> There is a published English translation: St. Thomas Aquinas, *Quodlibetal Questions 1 and 2*, translated with an introduction and notes by Sandra Edwards, Toronto, 1983: PIMS. In her Introduction, pp. 18-20, Edwards reviews Q2, somewhat oddly presenting it there as "whether an angel is composed of essence and being", whereas in her translation she more accurately has the rider: "... in the manner of a substance" [p. 77]; i.e. Thomas is focused on the *mode* of composition: is it substantial or accidental, not on the mere *fact* of composition.

<sup>37</sup> *CM* 7.2 (1308); also 4.4 (572-577); on such "logical consideration" in metaphysics, cf. also my paper "St. Thomas, Metaphysics, and Formal Causality", *Laval théologique et philosophique* 36 (1980), pp. 285-316, at pp. 293-304.

<sup>38</sup> *Quaestiones de quolibet* 12.4.1 [6], in Leonine ed., t. 25-2, Rome/Paris, 1996: Commissio Leonina/Cerf, pp. 403-404.

for Naples in 1272.<sup>39</sup> However, brief as the above remarks are, they give us, not a predicational, but a fully metaphysical line of thinking.<sup>40</sup>

Is Q2 really a *quodlibetal* discussion? At Leonine ed., p. 102\*, where Gauthier provides an introduction to *Quodl.* 1, he says that the Parisian exemplar of *Quodl.* I-VI must have been published in the absence of Thomas himself, since it contains errors otherwise inexplicable. Here he sends us to his pp. 126\*, 140b\* and 141b\*. The first place tells us about the inclusion of John Pecham's 1270 *quodlibet* in association with Thomas's *Quodl.* VI. The latter two references pertain to *Quodl.* IV, q. 12. Gauthier theorizes that this item, concerning the entry of youths into the life of religious vows, was actually removed from the quodlibets by Thomas, and that its presence in the collection is the work of "the person having custody of his papers" [140b\*]. Gauthier sees it being published by this person "after 1272" [141b\*]. Might that person have included something from Thomas, but from another setting? – Of course, *quodlibetal* discussions suggest a somewhat wider public,<sup>41</sup> and it is perhaps not that surprising that a more introductory mode of discourse might be chosen for a topic on occasion.

I have not said much about those early texts which argue that one can know the essence and not know whether a thing is. This is used to distinguish within a thing between the essence and the act of being, and so suggests that the act of being supplies the answer to "whether it is".<sup>42</sup> Could we say that if we are really dealing with an essence, the affirmative answer to the question: "is it" would posit a thing having an act of being? This is so, and does not require that the focus of the answer itself be on the act of being rather than on the truth of the proposition. While I have myself tended to view the argument itself as "Avicennian", in the sense that it suggests the conception of accidentality of *esse* which Thomas rejected,<sup>43</sup> this does not seem altogether true.<sup>44</sup> At least, in the realm of generable and corrupt-

<sup>39</sup> Cf. ed. Leonine (R.-A. Gauthier, O.P.), p. \*160.

<sup>40</sup> It is, of course, interesting to note that Q2's question is whether the composition is "substantial", with an answer which tends somewhat to feature the accidentality (though not entirely); Q12 asks whether the angelic *esse* is an accident, and gets a reply which stresses the non-accidentality (though Thomas ends by accommodating the well-known saying of Hilary of Poitiers, that *esse* is not an accident in God, a saying suggesting that this is a unique case).

<sup>41</sup> Cf. Edwards, Introduction, pp. 3-4.

<sup>42</sup> This is the sort of argument considered by Fr. Maurer, in the article mentioned above.

<sup>43</sup> Cf. *CM* 4.2 (556 and 558).

<sup>44</sup> Actually, while there is, I believe, an Avicennian background for this, it has its foundation in Aristotle's *Metaphysics* 7.10 (1036a7). We see this in Thomas's *In Metaph.* 7.10 (1495):

But of individual circles there is no definition, because those things of which



ible things, the essence has such a weak causality of *esse*<sup>45</sup> that the authenticity of essence does not guarantee representatives: species can become extinct.<sup>46</sup> On the other hand, in the case of *angelic* essence, though obviously there is not identity of essence and *esse*, still, if the angel did not exist, its "essence" would not be an essence (a divine idea even of an angel is not an angelic essence).<sup>47</sup>

My general conclusion is that the doctrine that the reply to the question "is it" is from the "is" meaning truth rather than the "is" meaning the act of being is the *primary* doctrine, and that other texts are more merely "logical" approaches, finding their justification in the fact that the *esse* of things is the cause of truth.<sup>48</sup> I hope I have also raised some serious doubts about the dating of the Q2 item, if not concerning its authenticity, particularly because of the way it handles the reference to Averroes.

there is a definition are known through the definition; but singulars are not known save while they are subject to sense or imagination... Now, such individual circles... being removed from actual inspection by sense, as regards sensible [circles], or by imagination, as regards mathematical [circles], it is not evident whether they are [*utrum sint*], precisely as singulars; but nevertheless they are always said and known through the notion of the universal [*per rationem universalis*]. For these sensible circles are known, even when they are not actually seen, inasmuch as they are circles, but not inasmuch as they are these circles.

<sup>45</sup> Cf. *ST* 1-2.85.6 (1181b4-19), on form as principle of being (inclined to perpetual being as much as possible), but only the rational soul, among forms of corruptible things, as able to actually attain to perpetual being.

<sup>46</sup> Cf. *SCG* 1.66 (ed. Pera, #545, Pegis tr., #5):

... by that operation through which it knows what a thing is our intellect can know even those things that do not actually exist [*quae non sunt actu*]. [For] it can comprehend the essence of a lion or a horse even though all such animals were to be destroyed. But the divine intellect knows, in the manner of knowing what a thing is, not only definitions but also enunciatives, as is clear from what we have said [cc. 58-59]. Therefore, it can know even the things which are not [Pegis tr.].

<sup>47</sup> Cf. *De potentia* 3.5.ad 2: in the intellect of the creator, the reality of the creature's quiddity is the creative essence itself.

<sup>48</sup> Thus, in *Sent.* 2.34.1.1 (ed. Mandonnet, p. 872), we are told:

... whatever are called "beings" [*entia*] as regards the first mode are "beings" [*entia*] as regards the second mode: because everything which has natural being in things [*naturale esse in rebus*] can be signified "to be" [*esse*] by an affirmative proposition, as when it is said: "colour is" or "a man is".

And in *CM* 5.9 (896) we are given the reason:

One must understand that this second mode [of *ens per se*] is related to the first as an effect to a cause. For from the fact that something has being in natural reality [*aliquid in rerum natura est*], truth and falsity follow in the proposition, which the intellect signifies by the verb "is", taken as the verbal copula.



## PER UNA VISIONE TOMISTA DELL'ECONOMIA

MARCELO SÁNCHEZ SORONDO

“Cercate prima il regno di Dio e la sua giustizia, e tutte queste cose vi saranno date in aggiunta” (*Mt 6, 33*).

Quindi “Non affannatevi dunque per il domani, perché il domani avrà già le sue inquietudini. A ciascun giorno basta la sua pena”. Ecco le parole del Signore che devono illuminare la visione cristiana.

Tali parole quindi non sono una massima di pietà. Sono piuttosto un imperativo etico per i cristiani e una legge della realtà umana. Quando invece noi cerchiamo innanzi tutto il puro bene economico non solo non lo otteniamo ma spesso anche possiamo perdere per aggiunta il regno di Dio.

Queste riflessioni che qui proponiamo vogliono constatare tale fatto. Desiderano cioè mostrare che il Vangelo e la Dottrina sociale della Chiesa, espressa egregiamente da San Tommaso d'Aquino e dai Papi, contengono principi essenziali della vita umana e per il bene di essa, che nessuna economia può dimenticare per essere una buona economia.

Il mondo vive oggi sotto il segno della tensione economica, ma l'economia non è il fine ultimo dell'uomo, come se fosse un dio. L'economia anzi è in funzione dell'uomo che in parte la ha creata come ad esempio ha creato la moneta e il denaro. Quindi deve servire l'uomo come a suo fine. Non però ad un uomo uscito dalla fantasia cervelotica di un filosofo, ma l'uomo reale e concreto, creato da Dio a sua immagine. Se si dimentica questa verità dal resto di buon senso, ci esponiamo ad inventare programmi su programmi forse apparentemente meravigliosi ma di conseguenze negative per gli uomini concreti.

È quello che molte volte capita con molte concezioni economiche moderne e con non poche teorie di economisti, che sembrano costruzioni realmente grandiose. Tuttavia qual'è il loro reale valore se invece di servire sacrificano la collettività umana in favore di una minoranza?

*L'economia tomista*

Si potrebbe affermare che l'economia cattolica è fondata sulla virtù che San Tommaso con Aristotele chiama liberalità, la quale insegna e regola il buon uso dei beni di questo mondo che ci sono stati dati per il nostro sostentamento.<sup>1</sup> Come dice S. Agostino, "la virtù consiste nell'usare bene delle cose di cui potremmo usare male".<sup>2</sup> Ora, noi possiamo usare bene o male non solo delle cose che sono dentro di noi, come delle potenze e delle passioni dell'anima, ma anche dei beni esterni, cioè delle cose di questo mondo concesse a noi per sostentare la vita. Siccome anche i beni esterni a noi e tutto ciò che gli uomini possiedono sulla terra, e su cui esercitano un dominio, sono denominati pecunia, la virtù che regola il giusto mezzo nell'uso dei beni e del denaro che questi rappresenta è chiamata liberalità.

Forse che le ricchezze artificiali e naturali devono essere prodotte e accumulate senza una finalità? Senza dubbio che no. Sono cose destinate al servizio dell'uomo, per l'uso dell'uomo, diciamo la parola: per il consumo dell'uomo. È chiaro che oggi il problema non è solo di offrirgli una quantità di beni sufficienti, ma è quello di rispondere anche ad una domanda di qualità: qualità delle merci da produrre e da consumare; qualità dei servizi di cui usufruire; qualità dell'ambiente e della vita in generale. Risultano beni e non semplicemente cose nella misura che servono o possono servire all'uomo e alla qualità della sua vita. Già su questo piano di riflessione è chiaro che il fine dell'economia non può consistere nel solo accumulo dei beni materiali. Quindi, tutto il processo economico, per esigenza della stessa economia, deve essere orientato verso il consumo. Di qui una doppia mancanza di un'economia puramente capitalista che consuma per la produzione e produce per lucrare. La finanza regola la produzione e la produzione regola il consumo.

E i beni, a quale fine si consumano? Ossia, il processo economico totale, a quale fine deve essere orientato? Indubbiamente a soddisfare i bisogni della vita corporale dell'uomo e la sua qualità. E come questa non ha un fine diverso dell'uomo stesso, ma l'integrità della vita corporale è indispensabile per assicurare la vita spirituale dell'essere umano, che cul-

<sup>1</sup> S.Th., II-II, 117. Aristotele se ne occupa nell'*Etica Nicomachea* (1119 b). Per San Tommaso la "liberalità non consiste nello sperperare le ricchezze, così da non riservarsi quanto occorre per il proprio sostentamento e per compiere gli atti di virtù, che occorrono al raggiungimento della felicità" (*Ib.*, 1). Essa è una via di mezzo tra la prodigalità (eccesso) e l'avarizia (difetto). Consiste appunto in questo: "tirar fuori il danaro per darlo agli altri" (*Ib.*, 4).

<sup>2</sup> *De lib. Arb.* 2, 19.

mina nell'atto di amore a Dio, tutta l'economia deve stare al servizio dell'uomo in modo che egli possa servire Dio.

San Tommaso ha esposto nella *Summa contra Gentiles* il luogo dell'economia in una gerarchia dei valori: "A ben considerare le cose l'ultima felicità dell'uomo consiste nella contemplazione della verità. Infatti alla perfezione della contemplazione si richiede il benessere del corpo, al quale sono ordinate tutti i prodotti dell'arte necessari alla vita. Si richiede inoltre la pacificazione dei turbamenti delle passioni, alla quale si giunge con le virtù morali e con la prudenza; e l'esclusione dei turbamenti esterni, cui è ordinato tutto il governo della vita civile. Cosicché a ben considerare le cose, tutte le professioni umane sembrano a servizio di coloro che contemplano la verità".<sup>3</sup>

L'attività tramite cui l'uomo soddisfa il bisogno di beni materiali in vista del suo perfezionamento integrale si chiama economia. Il comportamento economico è quindi razionale sempre e solo quando asseconda gli orientamenti essenziali dell'uomo. Dunque l'economia o attività economica può definirsi come la totalità di quelle azioni tramite cui l'uomo utilizza i beni materiali per soddisfare i suoi bisogni vitali in ordine ai culturali.

### *L'economia, una etica*

Da quanto detto risulta che l'economia è un'etica che ha per oggetto specifico il procurare i beni materiali utili all'essere umano.

Quindi l'economia è quella parte della saggezza pratica o della prudenza, come insegna San Tommaso,<sup>4</sup> che ha per oggetto il retto ordine delle azioni umane finalizzate a procurare il sostentamento proprio o della famiglia, della nazione, della società.

Ora, come nella situazione teologica della legge della grazia in cui viviamo, non si può dare virtù perfetta, secondo quanto insegna l'Angelico, senza l'ordinazione di tutto a Dio, amato sopra ogni cosa, è necessario che la prudenza o saggezza pratica, e con questa l'economia, si subordinino alla carità che è la più eccelsa di tutte le virtù senza cui non può darsi compiuta virtù.<sup>5</sup>

Da quanto detto risulta che "le leggi economiche non sono leggi puramente fisiche come quelle della meccanica o della chimica, se non leggi dell'azione morale, che implicano valori morali. La giustizia, la liberalità, il

<sup>3</sup> *Summa contra Gentiles*, III, 37.

<sup>4</sup> *S.Th.*, II-II, 51, 3.

<sup>5</sup> "Nessuna virtù impera universalmente sopra le altre virtù tranne la carità, che è la madre di tutte le virtù; ciò è dovuto al suo oggetto proprio, il sommo bene" (*II Sent.*, 38, 1, 2 ad 5).

retto amore al prossimo formano parte essenziale della realtà economica. L'oppressione ai poveri e la ricchezza presa come un fine in sé non sono soltanto proibite dalla morale individuale, ma anche sono azioni economicamente cattive, che vanno contro il fine stesso dell'economia, dato che questo fine è un fine umano".<sup>6</sup> Partendo da analoga convinzione e cioè che la molla dell'operare economico non sia solo quella rinascimentale e moderna del profitto o lucro e che il problema di fondo della società postindustriale non sia solo quello della scelta dei mezzi più adatti a conseguire un determinato scopo, ma anche quello della scelta tra fini alternativi (ossia fra idealità e valori divergenti) una schiera di studiosi contemporanei, fra i quali spiccano il filosofo economista A.K. Sen e il recente premio Nobel J. Stiglitz, insistono oggi sulla necessità di una riconsiderazione etica dell'economia volta a responsabilizzare i cultori di tale disciplina nei confronti della globalità dei problemi umani in un orizzonte che miri all'uomo concreto. Già John Stuart Mill, per evitare la riduzione della complessità antropologica al solo elemento economico, aveva asserito che "non è buon economista chi è solo economista".

Di conseguenza la giustificazione degli elementi e valori economici bisogna cercarla nelle esigenze dell'azione umana. Perciò è la moralità, ossia la moralità intrinseca dell'economia, la condizione dei suoi effetti benefici per l'essere umano.

### *L'uso comune dei beni*

L'uomo viene al mondo e si trova di fronte ad un'infinità di beni esterni. La terra con questa "bella d'erbe famiglia e di animali". Gli uccelli del cielo e i pesci del mare, che percorrono le vie degli oceani. Per chi e perché sono questi beni? "Tutto hai posto sotto i suoi piedi", risponde il Salmista.<sup>7</sup> Così tutto è al servizio dell'uomo; tutto è offerto affinché l'uomo possa usare, ossia mangiare, vestirsi, formare la sua abitazione, costruire la sua Città, e godere di un umano piacere nella vita di famiglia.

Orbene, tutto è per l'essere umano. Ma per quale uomo? Per quelli di una determinata razza, di una nazione, di una città, di una condizione sociale, di un continente, di una parte del mondo? Naturalmente no. Tutti, quindi anche il più umile degli esseri umani ha il diritto di usare (e dico usare e non precisamente possedere) quello di cui ha bisogno per una vita

<sup>6</sup> J. Maritain, *Religione et Culture*, Paris 1949, p. 46.

<sup>7</sup> Salmo 8, 7.

umana degna, sia per sé sia per la sua famiglia. Nessuno può essere estromesso o escluso. Così un sistema economico che non sa assicurare perfettamente a tutte le famiglie il necessario per una sussistenza umana, sarebbe un regime ingiusto. Perciò San Tommaso seguendo Aristotele giunge alla conclusione che i beni esteriori sono stati affidati in uso all'uomo in quanto essere dotato di ragione. Infatti egli afferma: "L'altra facoltà che ha l'uomo sulle cose esterne è il loro uso. Ora, da questo lato l'uomo non deve considerare le cose come esclusivamente proprie, ma come comuni, in modo cioè da metterle facilmente a disposizione nelle altrui necessità".<sup>8</sup> L'articolo è stato interpretato perfino nel senso che la proprietà privata verrebbe intesa come un diritto fondamentale supremo, naturale, personale e da riconoscere a ogni singolo, e si è creduto di trovarvi una prima formulazione dell'art. 17 della Dichiarazione di diritti dell'uomo dell'ONU, che riconosce ad ogni uomo il diritto alla proprietà. Tommaso certamente ha un punto di partenza universalistico, cosmico, ecologico diremmo oggi, secondo il quale uomo e natura vengono riconosciuti come reciprocamente connessi. Da qui ci si interroga in quale rapporto l'uomo stia con la natura che lo circonda, quindi quale potere sulla natura è stato assegnato all'uomo dal Creatore? Tommaso risponde che l'uomo è stato prescelto come signore del mondo in base alla sua natura razionale, affinché egli utilizzi i beni del mondo per i fini corrispondenti alla sua natura. Così egli dice: "Dio ha il dominio principale di tutte le cose. Ed egli secondo la sua provvidenza ordinò alcune cose al sostentamento corporale dell'uomo. E per questo l'uomo ha un dominio naturale sulle cose quanto alla potestà di usarne".<sup>9</sup> Così San Tommaso rende giustizia all'istanza fondamentale della tradizione cristiana, secondo la quale i beni materiali devono stare a disposizione dell'uomo, dell'intera umanità.

La ragione è chiara. Ogni uomo ha diritto a vivere in famiglia, quindi ha diritto ai mezzi che gli assicurino una sussistenza umana familiare. Ora, come tutti questi mezzi sono beni esteriori, ogni uomo ha diritto a beni che gli assicurino la sua sussistenza e quella della sua famiglia. Si noti bene che qui si parla del minimum di quello che un essere umano deve usare. Tale minimum è la sussistenza umana della famiglia; umana si dice, quindi, qualcosa in più di quello che è necessario per mangiare e vestire. Si tratta di certo benessere umano permanente. Egli potrà essere povero, cioè non disporre di ricchezze superflue, però mai dovrà essere miserevole. Dio non

<sup>8</sup> *S.Th.*, II-II, 66, 1.

<sup>9</sup> *Ib.* ad 1.

vuole la miseria di nessuno. Quindi un sistema che pone l'uomo nella miseria è un sistema ingiusto, non benedetto dall'Altissimo.

Perciò la Chiesa ha condannato il marxismo e il capitalismo selvaggio. Ambedue in virtù della sua essenza, pongono l'uomo permanentemente nello stato di miseria. Il capitalismo perché concentra la proprietà e l'uso dei beni nelle mani di alcuni pochi fortunati e miliardari e lascia i più condannati a vivere (dico morire) di un salario precario ed eventuale. Il socialismo marxista perché analogamente concentra la proprietà in mani dello Stato, cosicché la moltitudine si vedrà frequentemente privata del suo uso.

Perciò San Tommaso, nella stessa questione che stabilisce l'uso comune dei beni esterni, afferma e dimostra la necessità della proprietà privata. Così domandandosi "se sia lecito a qualcuno (*aliquis*) possedere qualcosa come proprio", risponde del seguente modo. "Due sono le facoltà dell'uomo rispetto ai beni esterni. La prima è la facoltà di procurarli e di amministrarli. E da questo lato è lecito all'uomo possedere dei beni propri. Anzi, ciò è anche necessario alla vita umana, per tre motivi. Primo, perché ciascuno è più sollecito nel procurare ciò che appartiene a lui esclusivamente che non quanto appartiene a tutti, o a più persone: poiché ognuno, per sfuggire la fatica, tende a lasciare ad altri quanto spetta al bene comune; come capita là dove ci sono molti servitori. Secondo, perché le cose umane si svolgono con più ordine se ciascuno ha il compito di provvedere a una certa cosa mediante la propria cura personale, mentre ci sarebbe disordine se tutti indistintamente provvedessero a ogni singola cosa. Terzo, perché così è più garantita la pace tra gli uomini, accontentandosi ciascuno delle sue cose. Infatti vediamo che tra coloro che possiedono qualcosa in comune spesso nascono contese. L'altra facoltà che ha l'uomo sulle cose esterne è il loro uso. Ora, da questo lato l'uomo non deve considerare le cose come esclusivamente proprie, ma come comuni: in modo cioè da metterle facilmente a disposizione nelle altrui necessità. Di qui il comando dell'Apostolo (*1 Tm 6, 17 s.*): 'Ai ricchi di questo mondo raccomanda di fare del bene, di essere pronti a dare'".<sup>10</sup>

### *La proprietà privata*

Dunque per risolvere il problema Tommaso traccia una distinzione tra "procurarsi" e "amministrare" da una parte e "usare" dall'altra. Rispetto al primo membro (acquisto, amministrazione o disposizione) egli vede la

<sup>10</sup> *S.Th.*, II-II, 66, 2.

necessità pratica dell'ordinamento privato. In primo luogo come sprone alla diligenza, dunque per innalzare la produttività del lavoro. In secondo luogo per mantenere un'amministrazione migliore e senza confusione, cioè per assicurare la produttività del capitale e individuare la persona responsabile. In terzo luogo, per produrre la pace sociale, poiché i dissidi vengono evitati dai vincoli legislativi. Come si vede Tommaso è vicino alla dottrina di Aristotele sulla proprietà notevolmente differente alla platonica comunione dei beni che per lo Stagira non corrisponde al comportamento dell'uomo, per il qual motivo essa può sorgere solo in base a una costrizione legale.<sup>11</sup>

Dal punto di vista del secondo membro della distinzione (uso), tutti i beni, anche quelli che si trovano in mani private, mantengono la loro destinazione originaria comune, cioè di dovere servire tutti gli uomini.

Tuttavia questa destinazione universale non cancella però affatto secondo Tommaso il diritto a disporre che ha il proprietario. Di ciò che qualcuno possiede legittimamente come proprio ne mantiene il diritto: "Egli può usare il suo possesso come vuole".<sup>12</sup> Al proprietario è imposto soltanto il grave obbligo di aiutare il bisognoso, chiunque egli sia: "Le cose che uno ha in sovrabbondanza sono dovute per diritto naturale al sostentamento dei poveri".<sup>13</sup> Questo dovere rimanda all'universale destinazione dei beni terrestri. L'obbligazione è tanto più grave quanto più l'altro è caduto in stato di bisogno.<sup>14</sup> Non esiste comunque una regola universale che stabilisca come debba essere valutato il bisogno altrui, ma il giudizio al riguardo è affidato alla saggezza pratica o prudenza che è la virtù fondamentale dell'economia.<sup>15</sup> Infatti, siccome sono molte le persone in necessità, e non è possibile soccorrere tutti con una medesima fortuna personale, è lasciata all'arbitrio di ognuno l'amministrazione dei propri beni, per soccorrere con essi chi è in necessità. Tuttavia "se la necessità è tanto urgente ed evidente da esigere il soccorso immediato con le cose che si hanno a portata di mano, come quando una persona versa in un pericolo tale da non poter essere soccorsa diversamente, allora uno può soddisfare il suo bisogno con la manomissione, sia aperta sia occulta, della roba altrui. E ciò non ha propriamente natura di furto o di rapina",<sup>16</sup> "perché a causa di tale necessità ciò che uno prende per il

<sup>11</sup> *Polit.* II, 5, 1263 b 39 – 1264 a 1.

<sup>12</sup> *Quaest. quodlib.*, 6, 12.

<sup>13</sup> *S.Th.*, II-II, 66, 7.

<sup>14</sup> *Quaest. quodlib.*, 6, 12 ad 1.

<sup>15</sup> *Ib.*, ad 2.

<sup>16</sup> *S.Th.*, II-II, 66, 7.

sostentamento della propria vita diventa suo”.<sup>17</sup> “Nella necessità tutte le cose sono comuni”.<sup>18</sup> In questo caso dunque il proprietario perde il suo diritto a quei beni dei quali egli è debitore per dovere morale al prossimo che si trova in stato di estremo bisogno.

### *Giustificazione morale del capitale*

Si potrebbe dire che il capitale viene giustificato in una visione cattolica dell'economia come esercizio di una virtù cristiana che San Tommaso chiama la magnificenza. Se ricordiamo bene per San Tommaso la proprietà privata ha una funzione sociale, una destinazione comune dei beni cioè uso comune che dice L'Angelico. In virtù di questa destinazione comune dei beni “le cose che uno ha in sovrappiù, per diritto naturale devono servire al sostentamento dei poveri. Per cui S. Ambrogio afferma ‘Il pane che tu hai messo da parte è degli affamati; le vesti che hai riposto sono degli ignudi; il danaro che nascondi sotto terra è il riscatto dei miserabili’”.<sup>19</sup>

Sarà quindi necessario lasciare il superfluo ossia quello che ci avanza una volta soddisfatti i bisogni e la dignità della propria condizione, e donarlo ai poveri? Non è questo precisamente necessario. Ecco il punto: si potrà investire questo denaro in imprese che proporzionino lavoro e pane ai bisognosi.

È questa la dottrina che il Papa Pio XI insegna nella sua grande Enciclica sociale quando afferma: “L’impiegare però più copiosi proventi in opere che diano più larga opportunità di lavoro, purché tale lavoro sia per procurare beni veramente utili, dai principi dell’Angelico Dottore (cfr. S. Thom., *Summ. Theol.*, II-II, q. 134) si può dedurre che non solo ciò è immune da ogni vizio o morale imperfezione, ma deve ritenersi per opera cospicua della virtù della magnificenza, in tutto corrispondente alle necessità dei tempi”.<sup>20</sup>

La virtù della magnificenza come spiega il Santo Dottore, ordina il retto uso delle grandi somme di denaro, così come la liberalità ordina in generale l’uso del denaro, benché sia poco. Si noti che peccerebbe di

<sup>17</sup> *Ib.*, ad 2.

<sup>18</sup> *Ib.*, sed contra.

<sup>19</sup> *Ib.*, 7. Per San Ambrogio, *Decreto*, a. 2, ob. 3. Nello stesso senso, San Tommaso cita l’*Omelia su Luca* (XII, 18) di S. Basilio: “È il pane dell’affamato che tu trattiene; la tunica di chi è nudo che conservi, il denaro dell’indigente che tu possiede; perciò fai tanti torti, quanti potresti dare” (*De Malo*, 13, 2 ad 4).

<sup>20</sup> Pio XI, *Quadragesimo anno*, § 51.



avarizia colui il quale accumulasse il denaro superfluo e lo sottraesse all'uso comune.

Da dove risulta che il concetto economico di capitale è giustificato dall'esercizio della virtù cristiana della magnificenza.

Cosa è infatti il capitale? È una riserva di prestazioni utili e sovrappiù sottratta all'uso immediato dei bisogni (dei poveri) per ottenere più utilità per coprire ulteriormente tali bisogni. Oppure detto in altro modo, il capitale è l'attuazione di mezzi di produzione prodotti per ottenere utili, mentre gli investimenti sono capitale potenziale, che potrebbe rimanere morto. È quindi ricchezza accumulata che si investe in una impresa per la produzione di altra ricchezza, e così si beneficia la comunità. Il capitale come tale cerca innanzi tutto di beneficiare la comunità, i poveri, perché è l'inversione di quello che è superfluo che per diritto naturale si deve al sostentamento dei poveri. È quindi il sostentamento dei poveri che da un senso etico al capitale. L'uomo così può e deve riconoscere un compito etico nella formazione e attuazione del capitale. Nel fare ciò egli ha il dovere di valutare in ogni situazione quali prestazioni utili debba e possa rivendicare, e ciò anche e soprattutto rispetto ai fattori di produzione e lavoro.

### *Il lavoro*

Orbene, chi crea le ricchezze materiali nuove? Naturalmente, il lavoro dell'uomo. L'iniziativa di un impresario che con la sua intelligenza e la sua volontà perseverante, la sua saggezza o ragione pratica, risolverà il modo più efficace e veloce di produrre un certo tipo di beni o servizi. Anche collabora in quest'opera il lavoro degli operai o dei dipendenti che in subordinazione all'orientamento dell'impresario produrrà la nuova ricchezza. Quindi la produzione della ricchezza è un effetto proprio del lavoro. Il capitale investito nei mezzi di produzione (macchine, immobili, ecc.) è uno strumento potenziale, che sarebbe morto, senza l'effettiva attivazione per il lavoro. Il lavoro è così superiore al capitale come la causa principale è superiore allo strumento o per parlare in termini aristotelici come l'atto è superiore alla potenza. Nella confezione di un libro l'attività dell'Autore è primaria e superiore a quella del computer e della stampante. Il capitale quindi ha certamente i suoi diritti ma i suoi diritti sono posteriori ai diritti del lavoro. Il capitale dovrebbe alimentare il lavoro e non il lavoro al capitale. Questo è l'insegnamento di San Tommaso quando dice: "chi consegna il proprio denaro ad un mercante o a un artigiano facendo società con essi, non cede loro il dominio, ma il danaro rimane di sua proprietà: per cui è a

suo rischio l'uso che ne fa il mercante o l'artigiano. Quindi egli può pretendere parte del guadagno, essendo qualcosa che gli appartiene".<sup>21</sup> Di qua segue, contro la dottrina marxista, che il capitale ha diritto ad una parte del beneficio, quindi che il beneficio di per sé non è un'usurpazione al lavoro dell'operaio o dell'impresario come ne pretendeva la teoria troppo semplicista del plusvalore. Si segue, dall'altra parte, contro l'ingiustizia flagrante del capitalismo selvaggio, che i diritti del capitale sono posteriori ai diritti del lavoro. Il capitalismo ha la tendenza ad invertire i diritti del lavoro e del capitale, soffocando quello nelle grinfie avare di questo.<sup>22</sup>

### *L'impresa*

Il lavoro è primo e il capitale viene dopo. Ambedue si associano nell'impresa. Però c'è lavoro dell'impresario e c'è anche il lavoro dell'operaio o dipendente. Il primo è lavoro della saggezza pratica, dell'abito della prudenza che mette insieme intelligenza e volontà. L'impresario quindi rischia.

Quale contrappeso equilibrerà i rischi dell'impresario? Il capitale anche rischia, che contrappeso lo equilibrerà? Invece il dipendente non rischia. Come la sua condizione di uomo senza capitale non gli permette di aspettare il beneficio dell'impresa per vivere di questi dividendi, per di più problematici, deve lavorare per un compenso quotidiano che gli assicuri la sua sussistenza e quella della sua famiglia, come diremo parlando del salario. Di qua che in rigore di giustizia al dipendente in generale non corrisponda la partecipazione nel guadagno.

### *Il beneficio dell'impresa*

In primo luogo ci possiamo domandare, l'impresa ossia quell'associazione di lavoro e capitale, si deve proporre il guadagno? La risposta è sì, perché tanto il capitale quanto il lavoro rischiano ricorsi propri, che devono avere una giusta ricompensa. Se non ci fosse l'attesa del guadagno, chi arrischierebbe i suoi beni? Chi si avventurerebbe in imprese di questo genere?

<sup>21</sup> *S.Th.*, II-II, 78, 2 ad 5.

<sup>22</sup> Giovanni Paolo II ha ribadito il concetto in nostri giorni: "Questo principio riguarda direttamente il processo stesso di produzione, in rapporto al quale il lavoro è sempre *una causa efficiente* primaria, mentre il "capitale", essendo l'insieme dei mezzi di produzione, rimane solo uno *strumento* o la causa strumentale. Questo principio è verità evidente che risulta da tutta l'esperienza storica dell'uomo" (*Laborem exercens*, § 12).

Il rischio giustifica il guadagno come lo ha visto San Tommaso, che considera giusto il beneficio di un denaro investito in un'impresa, mentre dichiara ingiusto l'interesse per il danaro prestato.

Per apprezzare il valore di questa spiegazione e la si possa intendere, trascriviamo qui integralmente innanzi tutto la difficoltà che San Tommaso si formula quando domanda se sia lecito esigere qualche utilità per il danaro prestato. Propone il Santo questa difficoltà: "Aliena maggiormente il danaro che ne trasferisce il dominio col prestito che non colui il quale lo affida a un mercante o a un artigiano. Eppure percepire un guadagno dal danaro affidato a un mercante o a un artigiano è cosa lecita. Quindi è lecito anche percepire un guadagno dal danaro prestato".<sup>23</sup>

La risposta di Tommaso è la seguente. "Chi presta il danaro cede il dominio di esso a chi lo riceve. Per cui costui lo detiene a suo rischio, ed è tenuto a restituirlo integralmente. Quindi il mutuante non deve esigere di più. Invece chi consegna il proprio danaro ad un mercante o a un artigiano facendo società con essi, non cede loro il dominio, ma il danaro rimane di sua proprietà: per cui è a suo rischio l'uso che ne fa il mercante o l'artigiano. Quindi egli può pretendere parte del guadagno, essendo qualcosa che gli appartiene".<sup>24</sup> Così il rischio giustifica il guadagno giusto. Tuttavia, tale guadagno può essere il movente primo dell'impresa?

### *Il profitto non deve essere il movente primo*

Tommaso d'Aquino ha trattato il problema della valutazione etica del profitto e del desiderio di esso discutendo la domanda se nel commercio il prezzo di vendita possa essere più alto del prezzo di produzione.<sup>25</sup> Egli

<sup>23</sup> *Ib.*, II-II, 78, 2 ob. 5.

<sup>24</sup> *Ib.*, ad 5.

<sup>25</sup> "È proprio dei commercianti dedicarsi agli scambi delle merci. Ora, come nota il Filosofo [*Polit.* 1, 3, 1257 a 19], ci sono due tipi di scambi. C'è uno scambio quasi naturale e necessario, in cui c'è la permuta tra merce e merce, oppure tra merce e danaro, per le necessità della vita. E tale scambio propriamente non appartiene ai commercianti, ma piuttosto ai capi di famiglia e ai governanti, i quali hanno il compito di provvedere alla loro casa o al loro stato nelle cose necessarie alla vita. Invece l'altra specie di scambio è tra danaro e danaro, o tra qualsiasi merce e danaro, non per provvedere alle necessità della vita, ma per ricavarne un guadagno. E questo tipo di traffico è proprio dei commercianti. Ora, secondo il Filosofo [*ib.*] il primo tipo di scambi è degno di lode: poiché soddisfa a una esigenza naturale. Il secondo invece è giustamente vituperato: poiché di per sé soddisfa la cupidigia del guadagno, che non conosce limiti, e tende all'infinito. Perciò, *considerato in se stesso, il commercio ha una certa sconvenienza*: inquanto-

parla in quest'occasione di due generi di scambio. Il primo è lo scambio da merce a merce per le necessità vitali: qui ognuno pensa alla crescita di qualità della vita (sostentamento) per sé o per la sua famiglia, e sceglie quella merce che gli serva di più di quella che dà nello scambio. Così, afferma Tommaso, non sorge alcun profitto nel senso del commercio. Il Santo trova dunque del tutto normale che le merce scambiate non siano di pari valore. Le cose sono diverse nel commercio: qui il profitto non ha niente a che fare con il senso della vita. Benché il guadagno come tale non sia moralmente né buono né cattivo, tuttavia in questo caso esso è al servizio di un desiderio di possesso senza limiti: da questo punto di vista il desiderio di guadagno è da condannare. Ma con ciò non è detto che il guadagno sia condannabile come tale: se viene perseguito uno scopo onesto, sia esso il sostentamento della famiglia (*ad domus suae sustentationem*) o l'aiuto dei poveri (*ad subveniendum indigentibus*) o il progresso della comunità statale (*propter publicam utilitatem*), allora il profitto non sarebbe il vero e proprio scopo. Potrebbe piuttosto essere concepito come una ricompensa per il lavoro (*premium sui laboris*).

Da questa dottrina dell'Angelico si deduce che il guadagno non può essere il movente di un'impresa capitalista. Si deve attendere il profitto perché si rischia un capitale. Però non si deve cercare il guadagno per il puro guadagno. Bisogna che ci siano moventi onesti che giustifichino l'investimento di danaro in un'impresa come per esempio il beneficiare la collettività con una nuova produzione utile, o il dare lavoro ai disoccupati, o pure un sostentamento conveniente dei padroni e dei dipendenti. Quante applicazioni pratiche si potrebbero fare di questa dottrina, che è la dottrina cattolica dell'economia! Proprio l'idea che il profitto può e deve servire alla comunità statale (nella nostra terminologia all'economia globale), è la giustificazione etica del profitto incassato individualmente ma non cercato in quanto tale. L'imprenditore, il pioniere creativo di progresso (J. Schumpeter), sta al servizio della comunità glo-

ché nella sua natura non implica un fine onesto o necessario. Si deve notare però che il guadagno, il quale costituisce il fine del commercio, sebbene non implichi di per sé un elemento di onestà o di necessità, non implica tuttavia nella sua natura alcunché di peccaminoso o di immorale. Perciò *nulla impedisce di ordinare il guadagno a qualche fine necessario, o anche onesto. E in questo caso il commercio è lecito*. Come quando uno ordina il modesto guadagno cercato nel commercio al sostentamento della propria famiglia, o a soccorrere i poveri; oppure quando uno si dedica al commercio per l'utilità pubblica, cioè perché nella sua patria non manchino le cose necessarie, e ha di mira il guadagno non come fine, ma come compenso del proprio lavoro" (*S.Th.*, II-II, 77, 4).

bale, e ha bisogno del profitto per potersi porre questo fine però non deve cercare il profitto per il puro profitto. Naturalmente egli cerca il profitto per la sua impresa, ma esso non va qualificato come desiderio egoistico in quanto non lo cerca come fine ma come stipendio del lavoro cioè l'intende come riscontro alla prestazione e responsabilità individuale (*lucrum licitum est, non quasi finem, sed quasi stipendium laboris*). Così come neanche la legittimazione etica dell'economia di mercato prende le mosse da un concetto egoistico di interesse individuale, ma lo intende sempre come compenso ai servizi, rischi e responsabilità personali (cioè sia detto contro l'opinione dei sostenitori liberali dell'economia di mercato, la cui giustificazione dell'interesse individuale è insieme anche la giustificazione dell'egoismo e del lucro per il lucro). Il desiderio di profitto dell'imprenditore non deve essere, compreso in tutta la sua ampiezza, semplicemente come il desiderio di trarre profitto: esso si deve trovare al contrario su un terreno etico ben fondato a causa del servizio che deve rendere alla comunità globale. Così sì il capitale recupererebbe la sua funzione propria di diffondere i beni nella comunità, e non invece, come oggi succede in un'economia improntata al puro lucro, che li succhia dalla comunità per accumularli in mani di una minoranza che esclusivamente li gode!<sup>26</sup>

### *La distribuzione del profitto d'impresa*

Come ripartire il profitto? In un'economia in cui la proprietà privata ha un senso ordinatore, parlando in senso di giustizia commutativa, il profitto appartiene di sua natura al proprietario dell'impresa, naturalmente una

<sup>26</sup> Giovanni Paolo II si esprime così sul profitto: "La Chiesa riconosce la giusta *funzione del profitto*, come indicatore del buon andamento dell'azienda: quando un'azienda produce profitto, ciò significa che i fattori produttivi sono stati adeguatamente impiegati ed i corrispettivi bisogni umani debitamente soddisfatti. Tuttavia, il profitto non è l'unico indice delle condizioni dell'azienda. È possibile che i conti economici siano in ordine ed insieme che gli uomini, che costituiscono il patrimonio più prezioso dell'azienda, siano umiliati e offesi nella loro dignità. Oltre ad essere moralmente inammissibile, ciò non può non avere in prospettiva riflessi negativi anche per l'efficienza economica dell'azienda. Scopo dell'impresa, infatti, non è semplicemente la produzione del profitto, bensì l'esistenza stessa dell'impresa come *comunità di uomini* che, in diverso modo, perseguono il soddisfacimento dei loro fondamentali bisogni e costituiscono un particolare gruppo al servizio dell'intera società. Il profitto è un regolatore della vita dell'azienda, ma non è l'unico; ad esso va aggiunta la considerazione di *altri fattori umani e morali* che, a lungo periodo, sono almeno egualmente essenziali per la vita dell'impresa" (*Centesimus annus*, n° 35).

volta che siano stati soddisfatti tutti gli obblighi con i dipendenti e i vari consumatori. Avendo il successo dell'impresa come concausa anche i lavoratori, nel caso in cui la retribuzione concordata non corrisponda alla prestazione effettiva può essere indicata una partecipazione al profitto.

### *Il danaro*

Il bisogno di partecipare a una società globale di scambio, invece di essere costretti quando si vende una merce a prendere qualcosa altro di pari valore, o quando si offre un servizio a riceverne uno di pari valore, o infine a scambiare merci con servizi, può essere soddisfatto solo tramite un mezzo di scambio che venga riconosciuto nell'intera cooperazione economica come portatore di valore. Questo mezzo di scambio è chiamato danaro.

Prima che l'istituto statale desse valore a una banconota, colui che riceveva per una merce venduta un certo ammontare di denaro voleva trovare nella materia stessa del mezzo di scambio quel valore contenuto nella merce venduta. Egli si aspettava dunque il pagamento in una specie di denaro che oltre alla sua funzione simbolica possedesse anche un valore reale, per proseguire così la funzione di uno scambio in natura. Metalli universalmente apprezzati nella società, come oro e argento, potevano molto bene assumere questo duplice compito.

Il denaro non ha oggi più, eccettuate le monete d'oro, alcun valore intrinseco, cioè materiale. Ha solo ancora una funzione rappresentativa di un titolo di diritto a una certa parte del provento economico complessivo. Già San Tommaso ha sottolineato il carattere funzionale del denaro quando dice che questo venne inventato dagli uomini come mezzo facilmente trasportabile negli scambi per il qual scopo si scelse un metallo corrispondente.<sup>27</sup>

### *Il commercio del danaro*

Il denaro, in sintesi, non ha che un puro valore nominale, rappresentativo delle ricchezze. Non è fatto per il commercio senza merci o beni. Però appena si introdusse il denaro, osserva Aristotele nella prima trattazione socio-economica che abbiamo al riguardo, si sono fatti avanti coloro i quali hanno commerciato col denaro stesso cercando il lucro per il

<sup>27</sup> *In Pol. Arist.*, lib. I, lect. 7, n° 6. Infatti il denaro non si trova nella natura, ma è stato introdotto dall'esperienza e dall'arte: "Denarii enim non sunt adinventi a natura, sed per quamdam experientiam et artem sunt introducti" (*In Pol. Arist.*, lib. I, lect. 7, n° 1).

lucro.<sup>28</sup> Sono stati i cambisti con un'arte chiamata "nummularia". San Tommaso chiama *pecuniativa artificiale* quest'arte, la cui funzione propria è la produzione artificiale del lucro per il commercio del denaro stesso (*campdoria*). Aristotele manifesta che questa crematistica fondata nell'arricchimento per il cambio di denaro è vituperabile, perché mira all'arricchimento di colui che la pratica e non alla semplice utilizzazione dei beni. "Si ha pertanto perfettamente ragione di biasimare l'usura. Nell'usura il danaro diventa esso stesso produttivo, venendo ad essere dissolto del suo vero fine, che è quello di facilitare gli scambi".<sup>29</sup> Credere che solo il denaro è ricchezza, prosegue Aristotele, è una fatuità, perché non può essere vera ricchezza quella il cui valore dipende della volontà degli uomini. Dato che la dignità e utilità del denaro dipende dalla volontà della stessa comunità sociale, che può quando vuole annullare il suo valore e sostituirlo per un altro, il denaro non è vera ricchezza. Poi, qualcuno può abbondare in denaro e morire di fame, come racconta la favola del re Mida che avendo un desiderio insaziabile di denaro, chiese agli dei che tutto quanto gli si presentasse si convertisse in oro. Così moriva di fame, perché tutti gli alimenti si convertivano in oro.

Questo dimostra che le finanze o "pecuniativa" non hanno un fine in sé come se fossero la suprema cosa alla quale bisogna aspirare, ed obbedire. La vera ricchezza di una nazione non si computa dall'oro che ha depositato nelle banche né dai denari. Le vere ricchezze sono invece innanzi tutto il lavoro degli esseri umani, sia intellettuale sia pratico. Sono poi quelle naturali o artificiali, ossia i prodotti della terra, dell'industria o i servizi, perché solo questi possono rimediare l'indigenza e proporzionare la sufficienza dei beni per vivere virtuosamente. Perciò il

<sup>28</sup> "Una volta trovata la moneta in seguito alla necessità dello scambio, sorse l'altra forma di crematistica, il commercio al minuto (*καπηλικός*), esercitato dapprima probabilmente in forma semplice, ma che in seguito, grazie all'esperienza, divenne sempre più organizzato, cercando ormai le fonti e il modo di ricavare i più grossi profitti mediante lo scambio" (*Politica*, I, 9, 1257 b). San Tommaso commenta: "postquam iam facti sunt denarii ex praedicta commutatione quae est ex necessitate facta propter res necessarias ex remotis locis habendas, subintroducitur species commutationis pecuniariae secundum quam denarii pro denariis commutantur: et haec vocatur *campdoria*, qua scilicet utuntur campdiores denariorum. Et hoc quidem primo factum est simpliciter et quasi a casu; puta quod ex aliquibus terris in alias aliqui denarios transferentes carius eos expenderunt quam acceperint: unde postea per experientiam factum est artificiale, ut homo scilicet consideret de quo loco denarii transmutat et quomodo possint facere maximum lucrum; et hoc pertinet ad artem campdorianam" (*In Pol. Arist.*, lib. I, lect. 7, n° 7).

<sup>29</sup> *Politica*, I, 10, 1258 b.

capo di famiglia o il politico prudente acquisiscono e tesorizzano queste ricchezze così utili per la comunità domestica e politica, giacché senza il necessario per la vita non è possibile il governo della casa o della Città.<sup>30</sup> Tuttavia, come dimostrano Aristotele e San Tommaso, esiste nell'essere umano un istinto che se non è regolato dalla virtù (particolarmente della liberalità e della magnificenza) trascina gli uomini al vizio dell'avarizia.<sup>31</sup> Un sistema economico che cerca l'accrescimento illimitato dei guadagni per la ricerca del lucro per il lucro mediante il puro commercio del denaro senza merci e produzione, potrebbe essere definito con la stessa formula che usa San Tommaso per condannare ogni negozio che cerca il lucro come fine in sé: "L'accrescimento senza limite delle ricchezze che tende all'infinito".<sup>32</sup> Come dice Giovanni Paolo II nell'Enciclica *Evangelium vitae*: "Siamo di fronte ad una realtà più vasta, che si può considerare come una vera e propria struttura di peccato, caratterizzata dall'imporsi di una cultura anti-solidaristica, che si configura in molti casi come vera 'cultura di morte'".<sup>33</sup>

### *Il credito*

Il denaro così concepito non può restare ozioso. Se non lo si colloca non crescono gli interessi. Se il credito non viene richiesto, il credito si offre, si stimola, si consiglia. Il denaro deve crescere infallibilmente. Il credito di consumo, che nell'economia moderna ha uno spazio enorme, può infatti avere effetti pericolosi sulla singola economia domestica. A causa del crescente desiderio di lucro anche di individui e famiglie, banche e negozi (con la loro pubblicità talvolta moralmente discutibile) hanno gioco facile nel presentare offerte di credito poco trasparenti a persone prive di risparmi, per rendere loro possibile il rapido acquisto di beni di consumo. Coloro che prendono un prestito così non sono affatto coscienti di quale prezzo aggiunto mettono in conto. Al di là delle garanzie, in base all'accordo contrattuale interesse e quote di ammortizzazione vengono legati al pagamento della retribuzione del lavoro, cosicché in caso di mora interessi e ammortizzazione possono essere incassati diret-

<sup>30</sup> San Tommaso, *In Pol. Arist.*, lib. I, lect. 8, n° 10.

<sup>31</sup> Per Tommaso l'avarizia consiste nel "desiderio immoderato di possedere le cose esterne" (*S.Th.*, II-II, 118, 2). Anche nel: "disordinato amore della pecunia" (*In I Tim.*, 6, 10, Torino 1953, p. 259, n° 251).

<sup>32</sup> *S.Th.*, II-II, 77, 4.

<sup>33</sup> Giovanni Paolo II, *Evangelium vitae*, § 12.



tamente dal datore di lavoro. Per pagare il debito oppressivo, si giunge al lavoro nero. La fabbricazione o l'acquisto di una casa può così poi costringere chi riceve un credito a vendere dei terreni, quando gli interessi salgono fino a diventare esorbitanti per il proprio reddito. Così il denaro passa dalle mani del lavoratore alle mani della banca.

### *Il debito internazionale*

Questa situazione incresciosa, lontana della virtù della magnanimità, del commercio del denaro, appare ancora più evidente negli imprestiti o prestiti dello Stato. Perché lo Stato che contrae un prestito generalmente non investe tale denaro in opere produttive ma in opere consumabili o meglio distruttibili. In generale i governi ricorrono al debito pubblico per finanziare i loro piani di spesa quando non sia possibile o fattibile aumentare le imposte. Così dopo bisogna ammortizzare e il capitale e gli interessi. Il denaro lo presta chi lo possiede ossia il finanziatore. Questi si arricchisce con l'interesse del credito. Ora siccome lo Stato non produce, bisogna togliere ai produttori una parte di quello che producono per pagare il finanziatore. Così quello su cui ricade il peso del prestito è il produttore o lavoratore, dell'intelligenza o delle braccia, ma sempre il produttore. Quando poi la banca che presta è la stessa che dichiara il rischio della nazione alla quale presta, si comincia con un interesse minimo e infallibilmente si arriva progressivamente ad un interesse d'usura, perché la banca in continuazione aumenta il rischio della nazione debitrice quindi aumentano gli interessi da pagare. Così il ricorso all'indebitamento non serve a rafforzare le strutture produttive perché il denaro per pagare è tolto ai produttori. Il denaro quindi passa dalle mani dei produttori alle mani dei non-produttori. E con i prestiti contratti all'estero dalle mani dei produttori del paese alle mani dei non produttori internazionali. Orbene, questo non è fantasia, purtroppo è la realtà di tutti i giorni. Da una parte, vediamo una ogni volta più esigua quantità di finanziari che hanno nelle loro mani concentrata un'enorme montagna di denaro. D'altra parte, si vedono nazioni, industrie, commerci, particolari, caricati di debiti, lavorando (o proponendosi di lavorare) per adempiere agli enormi compromessi contratti. Per chi si lavora? In beneficio dei finanziari che ci risucchiano fino ai figli dei nostri figli (di generazione in generazione) il sudore del lavoro in virtù di un loro lavoro puramente "speculativo".

La borsa poi per ciò che riguarda lo "speculare" puro è il luogo più rischioso e dunque più esposto all'accusa di cattiva speculazione. Qui si

tratta di speculare il futuribile cioè lo sviluppo economico prevedibile nel prossimo e lontano futuro. Non pochi per il proprio utile cercano di manipolare lo sviluppo dei prezzi tramite acquisti o vendite escogitati astutamente, o addirittura intendono di perseguire fini politici con speculazione valutaria. Se quando un'azione cresce di valore, il mediatore di borsa afferra il telefono o il computer per comprare in un'altra borsa azioni al prezzo vecchio inferiore e poi rivenderle sul posto al prezzo più alto, eticamente questa è pura speculazione individualistica tesa al lucro per il lucro, che certamente non esercita più alcun bene nell'ordinamento economico. Anzi da questa situazione e altre analoghe, si comprende facilmente il pericolo della speculazione valutaria per l'economia globale, addirittura giochi speculativi di questo tipo hanno destabilizzato l'intera economia di una nazione. È questa ancora una riprova che il puro commercio con denaro senza beni reali (o senza un rapporto diretto con la produzione) non può essere eticamente giustificabile e soprattutto che l'etica sociale ed economica non può essere disgiunta dall'etica individuale.

*Globalizzazione: denaro strumento di cambio e produzione e non di lucro*

Infatti è evidente che nel trasferimento anno dopo anno di ricchezze e di denaro da paesi poveri o poverissimi a paesi ricchi o ricchissimi c'è qualcosa di anomalo e immorale. Molte nazioni, per pagare il debito, devono rinunciare ad una percentuale sproorzionata delle entrate derivanti dalle esportazioni, il che lascia ben poco per migliorare la condizione dei poveri. Il fardello del debito ostacola lo sviluppo, l'educazione e quindi si fa in pratica impossibile la riduzione della povertà o in tanti casi della miseria. Senza un condono, tante volta sollecitato dal Santo Padre,<sup>34</sup> le prospettive di questi paesi sono fosche.

<sup>34</sup> È bene citare l'accurato appello dell'ultima Enciclica Sociale: "Al presente sugli sforzi positivi che sono compiuti in proposito grava il problema, in gran parte ancora irrisolto, del debito estero dei Paesi più poveri. È certamente giusto il principio che i debiti debbano essere pagati; non è lecito, però, chiedere o pretendere un pagamento, quando questo verrebbe ad imporre di fatto scelte politiche tali da spingere alla fame e alla disperazione intere popolazioni. Non si può pretendere che i debiti contratti siano pagati con insopportabili sacrifici. In questi casi è necessario – come, del resto, sta in parte avvenendo – trovare modalità di alleggerimento, di dilazione o anche di estinzione del debito, compatibili col fondamentale diritto dei popoli alla sussistenza ed al progresso" (*Centesimus annus*, n° 35).

Il dibattito che dovrebbe aver luogo oggi si basa sulla seguente domanda: quali devono essere i termini del capitalismo globale? È evidente che è necessario il denaro, però come strumento di cambio che ponga in circolazione i prodotti e aiuti alla produzione, soprattutto per quei popoli che per la prima volta si affacciano al sistema globale. Ma certo non c'è ne bisogno dal danaro o dal capitale per il puro lucro con "diritto" all'usura. Larry Summers, funzionario del Ministero del Tesoro americano, rende bene l'idea: "Il problema è il tipo di capitalismo globale. Non vogliamo un capitalismo globale che ponga il capitale sopra ogni altro interesse e che impegni ogni paese in una gara fino allo stremo, in cui i governi non sono in grado di sostenere i diritti dei lavoratori e tassazioni eque e di proteggere l'ambiente".<sup>35</sup> I paesi che hanno tratto così tanti benefici di un'economia mondiale improntata sul lucro, dovrebbero tornare sui loro passi e ricordare quali furono le "soluzioni" da essi individuate in risposta agli ultimi grandi sovvertimenti nell'economia mondiale. Il Fondo monetario ad esempio era stato creato, sotto l'ispirazione di Keynes, per fornire ai Paesi in difficoltà la liquidità necessaria per finanziare la spesa e la produzione, in modo da evitare recessioni. Invece come denuncia ogni volta con più forza il Nobel in economia Stiglitz, le politiche imposte dagli organismi internazionali che dipendono delle interessi lucrativi dei finanziatori hanno inasprito la contrazione con politiche fiscali eccessivamente restrittive. Dice testualmente: "Le decisioni che venivano assunte dall'FMI o dalla Banca mondiale non si preoccupavano tanto di conservare la forza delle economia quanto, piuttosto, di impedire le inadempienze verso le banche occidentali. Non si è dimostrata alcuna solidarietà nei confronti delle persone che si sono ritrovate senza lavoro o che hanno dato luogo a rivolte sociali, allontanando ancora di più il Paese dalla possibile ripresa".<sup>36</sup> "Dovremmo forse chiederci – conclude il Nobel in economia – se i figli dei nostri figli non guarderanno agli attuali rapporti economici con lo stesso senso di costernazione, di scandalo morale, con cui noi guardiamo all'esperienza coloniale. Gli eventi di Seattle e Washington, uniti a conversazioni con i giovani di tutto il mondo, fanno pensare che reazioni simili non dovremo forse aspettarle tanto a lungo: già oggi i giovani mettono in discussione la legittimità morale di tali politiche. I difensori di queste ultime sostengono che non ci sono alternative, che la

<sup>35</sup> L.H. Summers, *Discorso tenuto all'Economic Strategy Institute*, Washington DC, 6 maggio 1998.

<sup>36</sup> J. Stiglitz, *Il Nobel Stiglitz: un'economia solo privata è un'utopia*, "Avvenire", 31 gennaio 2002, Agorà, p. 21.

ricetta del successo è una e una sola. In questo si sbagliano, ma se esistesse una sola ricetta migliore di tutte, i Paesi che sono riusciti a crescere e, nel contempo, a ridurre la povertà testimoniano a favore della tesi che non si tratta di quella prescritta dalle istituzioni internazionali, con la loro scarsa attenzione a uno sviluppo democratico, equo e sostenibile”.<sup>37</sup>

### *Altri problemi morali*

Ci sono altre problemi morali legati al commercio del denaro che ha focalizzato in questi giorni il recente premio Nobel in economia Stiglitz. Per esempio, la responsabilità morale dei prestatori. I crediti concessi a Mobutu nel suo momento di massimo splendore. Chi li concesse era consapevole della sua corruzione. Sapeva che quel denaro non sarebbe andato al suo popolo. Si trattò di prestiti volti a garantire che le compagnie occidentali potessero continuare a sfruttare le ricche risorse naturali del paese. Perché la popolazione del Congo, che sulla scelta di Mobutu come leader non ebbe voce in capitolo, dovrebbe rimborsare il denaro da lui ottenuto e sperperato? La responsabilità morale non è, in questo caso, di chi concesse quei crediti? Quindi ci sono i corrotti e ci sono anche i corruttori! Così si potrebbe enumerare una lunga lista di immoralità figlie dall'avarizia che è un vizio capitale perché da origine secondo San Gregorio a molti altri peccati tali come tradimenti, frodi, inganni, spregiuri, inquietudine, violenza, durezza di cuore.<sup>38</sup> Però il tempo passa.

### *Conclusione*

Vogliamo concludere con la prima lettera di San Paolo al suo amato discepolo Timoteo: “Certo, la pietà è un grande guadagno, congiunta

<sup>37</sup> J. Stiglitz, *Etica, politica economica e paesi in via di sviluppo*, in “Globalizzazione: nuove ricchezze e nuove povertà”, a cura di L. Ornaghi, Vita e Pensiero, Milano 2001, p. 141. Già Giovanni Paolo II aveva osservato: “I Paesi altamente industrializzati e, più ancora, le imprese che dirigono su grande scala i mezzi di produzione industriale (le cosiddette società multinazionali o transnazionali), dettano i prezzi più alti possibili per i loro prodotti, cercando contemporaneamente di stabilire i prezzi più bassi possibili per le materie prime o per i semilavorati, il che, fra altre cause, crea come risultato una sproporzione sempre crescente tra i redditi nazionali dei rispettivi Paesi. La distanza tra la maggior parte dei Paesi ricchi e i Paesi più poveri non diminuisce e non si livella, ma aumenta sempre di più, ovviamente a scapito di questi ultimi. È evidente che ciò non può rimanere senza effetto sulla politica locale del lavoro sulla situazione dell'uomo del lavoro nelle società economicamente svantaggiate” (*Laborem exercens*, § 17).

<sup>38</sup> Gregorio Magno, *Commento morale a Giobbe*, 31, 45.

però a moderazione! Infatti non abbiamo portato nulla in questo mondo e nulla possiamo portarne via. Quando dunque abbiamo di che mangiare e di che coprirci, contentiamoci di questo. Al contrario coloro che vogliono arricchire, cadono nella tentazione, nel laccio e in molte bramosie insensate e funeste, che fanno affogare gli uomini in rovina e perdizione. L'attaccamento al denaro infatti è la radice di tutti i mali; per il suo sfrenato desiderio alcuni hanno deviato dalla fede e si sono da se stessi tormentati con molti dolori". A molti questo testo li può parere di valore ascetico e non economico, anzi può sembrare distruttore dell'economia stessa. Tuttavia non è così. È un testo eminentemente economico, tanto più di un'economia cristiana. Perché precisamente l'ultimo versetto ci spiega il carattere antieconomico di una pretesa economia regolata dall'avarizia: "apparta l'essere umano dalla fede", cioè della vita cristiana, e lo sommerge in corpo e anima nelle preoccupazioni puramente economiche (primo errore).<sup>39</sup> Inoltre, "lo tormenta con molti dolori", perché non gli somministra il bene economico, al contrario lo schiavizza, come lo dimostra il capitalismo selvaggio (secondo errore).

Lo stesso benessere dell'economia quindi esige, nella misura del possibile, l'espulsione del lucro per il lucro, e un movimento che freni e regoli tutte quelle attività che per la loro propria inclinazione tendono al lucro, come particolarmente sono le finanze.<sup>40</sup>

A qualcuno non sembrerà cosa esorbitante questa carriera dell'economia alla stregua del desiderio infinito di lucro delle finanze. Che importa, dirà, che sia trascinata dal lucro quando in fondo l'economia così è bene

<sup>39</sup> "L'avarizia rende l'anima che ha corrotto così pesante che non può essere innalzata a desiderare i beni eccelsi" (Gregorio Magno, *Commento morale a Giobbe*, 14, 53). San Tommaso spiega in un modo molto convincente, come tutta la sua Etica che tiene conto dei bisogni e dei desideri della condizione umana e terrena, che "l'avarizia si dice inguaribile a causa della condizione del soggetto, poiché la vita umana è continuamente esposta alla mancanza; ma ogni mancanza spinge all'avarizia: per questo, infatti, si ricercano i beni temporali, affinché sia portato rimedio alla mancanza della vita presente" (*De Malo*, 13, 2 ad 8).

<sup>40</sup> Anche il *Catechismo della Chiesa cattolica* riafferma la necessità di una retta reimpostazione dell'economia mondiale e delle istituzioni della finanza, e così si esprime: "L'aiuto diretto costituisce una risposta adeguata a necessità immediata, eccezionali, causate per esempio da catastrofi naturali, da epidemie ecc. Ma esso non basta a risanare i gravi mali che derivano da situazioni di miseria, né a far fronte in modo duraturo ai bisogni. Occorre anche riformare le istituzioni economiche e finanziari internazionali perché possano promuovere rapporti equi con i paesi meno sviluppati. È necessario sostenere lo sforzo dei paesi poveri che sono alla ricerca del loro sviluppo e della loro liberazione" (n° 2440).

assicurata? Che importa, dirà sopra tutto, se mai come adesso nella storia abbiamo un'abbondanza così immensa? Forse, può essere, dirà, che questo implichi un capovolgimento morale, però, economicamente, è un traguardo mai prima così raggiunto dall'umanità. L'economia moderna è semplicemente grandiosa!

Saputo è che la dottrina della Chiesa non ammette questo divorzio di valori. Non si può dare un'economia veramente economica che non rispetti la gerarchia dei valori umani. Ci potrà sembrare grandiosa, ma se è immorale, porta nella sua radice una forza di distruzione che può annientare l'uomo e l'economia stessa. Se è immorale è anche antieconomica. Gli orribili, deplorabili e gravissimi atti di terrorismo dell'11 settembre ci devono fare pensare e reagire con una rinnovata virtù, particolarmente della liberalità, della magnificenza, della solidarietà, della partecipazione.<sup>41</sup>

Perciò, a differenza di certi scrittori pagani che giustificavano il lucro ed esaltavano il gran commercio, giudicando la piccola industria e il lavoro come indigni di uomini liberi, i Padri della Chiesa sulla scia di Paolo hanno iniziato a riabilitare il lavoro a cominciare da quello manuale. Il grande intellettuale africano latino, Sant'Agostino, scrive che, se i lavori spirituali non gli prendessero tanto tempo, egli vorrebbe imitare San Paolo (che lavorava in costruire tende), esercitando "un lavoro tanto innocente come onesto, relativo agli oggetti di uso quotidiano, come quelli che escono dalle mani dei fabbri e dei calzolari, o come i lavori del campo".<sup>42</sup> I Padri benedettini hanno civilizzato Europa con il loro moto "ora et labora", che si riferiva principalmente al lavoro manuale.

Il cristianesimo quindi ha operato qui una fondamentale trasformazione di concetti, partendo dall'intero contenuto del messaggio evangelico e soprattutto dal fatto che Colui, il quale essendo Dio è divenuto simile a noi in tutto, dedicò la maggior parte degli anni della sua vita sulla terra al lavoro manuale, presso un banco di carpentiere. Questa circostanza costituisce da sola il più eloquente "Vangelo del lavoro", che manifesta come il fondamento per determinare il valore del lavoro umano non sia prima di tutto il capitale che produce, ma il fatto che colui che lo esegue è una persona crea-

<sup>41</sup> Come dice Giovanni Paolo II nella sua ultima Enciclica sociale: "Occorre che le Nazioni più forti sappiano offrire a quelle più deboli occasioni di inserimento nella vita internazionale, e che quelle più deboli sappiano cogliere tali occasioni, facendo gli sforzi e i sacrifici necessari, assicurando la stabilità del quadro politico ed economico, la certezza di prospettive per il futuro, la crescita delle capacità dei propri lavoratori, la formazione di imprenditori efficienti e consapevoli delle loro responsabilità" (*Centesimus annus*, n° 35).

<sup>42</sup> *Città di Dio*, lib. 33, cap. 4.

ta da Dio e ricreata nella grazia di Cristo almeno potenzialmente.<sup>43</sup> Giovanni Paolo II concludendo la sua grande Enciclica sul lavoro dice “Il cristiano che sta in ascolto della parola del Dio vivo, unendo il lavoro alla preghiera, sappia quale posto occupa il suo lavoro non solo nel *progresso terreno*, ma anche nello *sviluppo del Regno di Dio*, al quale siamo tutti chiamati con la potenza dello Spirito Santo e con la parola del Vangelo”.<sup>44</sup> Possiamo dire che la visione tomista e cattolica dell’economia si incentra in questo cioè che il lavoro vissuto nella carità e preghiera, secondo le virtù della liberalità e magnificenza, non solo realizza il progresso economico, ma soprattutto è meritorio della grazia soprannaturale per chi lo fa ed è anche comunicativo della grazia per gli altri che non pongono ostacolo. Quindi così fa crescere e l’economia terrestre e l’economia celeste.

<sup>43</sup> Il Concilio Vaticano II afferma che per creare una sana economia è necessario il primato assoluto della persona: “Il fine ultimo e fondamentale dello sviluppo non consiste nel solo aumento dei beni prodotti, né nella sola ricerca del profitto o del predominio economico, bensì nel servizio dell’uomo: dell’uomo integralmente considerato, tenendo cioè conto della gerarchia dei suoi bisogni materiali e delle esigenze della sua vita intellettuale, morale, spirituale e religiosa; di ogni uomo, diciamo, e di ogni gruppo umano, di qualsiasi razza e continente” (*Gaudium et spes*, n° 64).

<sup>44</sup> *Laborem exercens*, in fine. Nell’Enciclica *Centesimus annus* (1991) Giovanni Paolo II ha illustrato gli aspetti positivi e negativi della moderna economia di impresa (nn. 32-33) e i pericoli che possono rappresentare le economie più avanzate (nn. 36-38). Infine presenta il fenomeno nuovo della “globalizzazione dell’economia” (n. 58).

# IMPLICACIONES POLÍTICAS DE LA ANTROPOLOGÍA TOMISTA

MICHEL SCHOOPYANS

## PRESENTACIÓN

La antropología tomista aporta una luz decisiva a los temas de la participación política y de la democracia. En última instancia, esta aportación se arraiga en la metafísica de Santo Tomás, más aún que en sus obras políticas.

Si se entiende por democracia un régimen que reconoce la igual dignidad de todos los seres humanos y que asume las consecuencias: reconocimiento y protección de los derechos fundamentales, y en particular del derecho a la vida y a la libertad, Santo Tomás aparece entonces como un filósofo político de una actualidad sorprendente. Puesto que todos hemos recibido en efecto del mismo Dios la existencia de manera compartida, estamos invitados a reconocer que todo *otro* hombre tiene la misma dignidad que la nuestra. La democracia comienza cuando esta igual dignidad es reconocida libremente por todos.

Ahora bien, *igualdad* no significa *identidad*. Todos los hombres son ciertamente iguales en dignidad, pero diferentes por sus cualidades morales, intelectuales, físicas, etc. Todos son sobre todo capaces de conocer, de juzgar, de decidir, de dialogar, de deliberar, de proyectar. Todos son personas y, por su singularidad, están abiertos a los otros; son capaces de organizar su vida en sociedad. Cada uno tiene, por cierto, mucho que *recibir* de los otros, pero cada uno tiene también mucho para *ofrecer* a los demás y a la sociedad. Esta doble forma de participación es una característica distintiva de la democracia. El pasaje de la sociedad civil a la sociedad política se opera en el momento en que los hombres crean las mediaciones, las instituciones que son necesarias para que sea honrado el derecho y el deber de todos y de cada uno a la participación en los dos sentidos de esta palabra.



La democracia, social y política, encuentra entonces su plena justificación en el *antropocentrismo*, especialmente valorizado por Santo Tomás en su antropología personalista. El principio de *subsidiaridad* aparece aquí como la pieza clave de esta concepción antropocéntrica de la democracia. No basta decir que el hombre no está, de manera alguna, sujeto a una Naturaleza ciega, a una especie de Gaïa recuperada, que se impondría a éste como un Ersatz de la Providencia. El hombre tampoco está sometido a la potencia absoluta de un Príncipe, sea él presidente, rey u otro líder máximo. Sólo hay poder legítimo donde la autonomía de las personas es reconocida. Sólo hay poder político cuando éste es libremente delegado y reconocido, y dicho poder está limitado por aquello mismo que es su razón de ser y su justificación: permitir a las personas, a las familias, a los cuerpos intermedios dar libre curso a su creatividad en procura de la felicidad de todos.

Los derechos del hombre, inherentes a la persona, sólo pueden ser considerados en una existencia humana colocada bajo el signo de la libertad y de la reciprocidad. Si la persona es llamada a vivir auténticamente actuando de manera libre, el ejercicio de esta libertad se presenta no sólo como un derecho eminentemente personal, sino también como una *tarea a realizar juntos*. La libertad es un derecho compartido por todas las personas, y además la práctica de la libertad es liberación: no nos liberamos solos, somos solidarios, “rehenes” unos de otros, responsables del otro.<sup>1</sup> El Evangelio aporta una dimensión nueva a este proceso dinámico porque inscribe el origen de la libertad humana en aquella, inagotable, de Dios.

Por otro lado, el llamado de Cristo a la conversión invita a retomar y profundizar el estudio del concepto de la justicia y a superar la perspectiva arcaica de la ley del talión: “Ojo por ojo; diente por diente” (Ex 21, 24; Mt 5, 38). En lo sucesivo, los problemas de justicia y de derecho deben ser reanalizados *antes que* las cuestiones relativas a la distribución de cargos en la sociedad o a la repartición de bienes materiales o espirituales. Dichos problemas deben ser aprehendidos a nivel de *personas* y de su *igualdad* fundamental en dignidad. Mi conversión no se limita al reconocimiento de *mi propia* condición de hijo de Dios, salvado por el sacrificio de Cristo y llamado a participar de su Resurrección. Mi conversión incluye el reconocimiento de esta misma dignidad en el prójimo, re-creado maravillosamente, como yo, por gracia. Mi libertad de bautizado, no podría ser entonces una libertad

<sup>1</sup> Se reconoce aquí uno de los temas principales de la obra de Emmanuel Levinas. Consultar por ejemplo *Humanisme de l'autre homme*, Essais, Fata Morgana, Ed. Bruno Roy, Montpellier, 1972.

*anárquica*; además, esta libertad regenerada – esta libertad informada por la gracia – me invita a inscribir mi autonomía en la aceptación de la dignidad, igual a la mía, que reconozco en el otro.

Ahora bien, el reconocimiento de la dignidad del otro es inseparable del reconocimiento y de la promoción de sus derechos. Los derechos inalienables del otro hacen surgir dos aspectos de un mismo deber que yo tengo a su respecto: obrar a la promoción de sus derechos; obrar a su edificación como persona.

Superamos así las perspectivas de una antropología puramente filosófica, para desembocar en el orden de la gracia. En efecto, para el cristiano el amor con el que amamos al prójimo es participación en el amor de Dios, y el prójimo que nosotros amamos recibe este amor como un don de Dios, el cual debe a su vez comunicar.<sup>2</sup> Es el mismo amor de Dios, recibido, que transforma la visión que tengo de mí mismo y que el prójimo tiene de sí mismo. Aún más: la visión de “convertido” que tengo del prójimo revoluciona, “convierte” la visión que él tiene de sí mismo, que tiene de mí y que tiene de cada uno de los otros. De esta manera comienza a aparecer mejor lo que la tradición católica puede aportar de original a la profundización de la reflexión sobre la justicia, los derechos del hombre y sus deberes.

## JUSTICIA Y UNIVERSALIDAD

### *El orden en la Ciudad*

El pensamiento occidental se dedicó tempranamente a reflexionar respecto de la idea de justicia. Pero en la Antigüedad, la justicia estaba centrada en el orden del cosmos y la armonía de una Ciudad donde los hombres eran complementarios.<sup>3</sup> La justicia y la ley se orientaban a controlar todas las formas de desmesura. La pertenencia de los ciudadanos a la Ciudad generaba una relación unilateral, de arriba hacia abajo, entre los magistrados, guardianes de las instituciones de la Ciudad, y los ciudadanos. El hombre no era realmente hombre sino en razón de su condi-

<sup>2</sup> Juan Pablo II desarrolla este tema a lo largo de la Encíclica *Dives in misericordia*, 1980.

<sup>3</sup> Se puede encontrar un buen punto de partida para el estudio de la justicia en la Antigüedad griega en T.A. Sinclair, *Histoire de la pensée politique grecque*, Bibliothèque historique, Ed. Payot, Paris, 1953; y en George H. Sabine, *A History of Political Theory*, 3a ed., Ed. G.G. Harrap, Londres, 1971.

ción de ciudadano. El bárbaro y el esclavo no accedían verdaderamente a la humanidad.

Para hacer reinar la justicia, los magistrados de la Ciudad ejercían una función principalmente arbitral. La justicia era entonces pensada en términos de bienes exteriores al hombre, materiales o espirituales; no estaba centrada en la persona, y en esas condiciones no era entonces posible que apareciera, en el ámbito de las relaciones entre los hombres, la correlación entre derechos y deberes. Al expresarse en la ley, la justicia respondía a una *exigencia de orden en la Ciudad*, donde todo debía estar bien proporcionado. Tanto en la comunidad política como en el cosmos, cada uno debía aceptar el destino que le asignaba la Naturaleza, su naturaleza, en virtud, precisaban algunos, de un decreto de los dioses o de un principio racional, por ejemplo “*noûs*” o “*pneûma*”.<sup>4</sup>

En dicho contexto y particularmente en la tradición estoica, la *libertad* era inevitablemente percibida como la aceptación de la *necesidad*. Mundo sin esperanza, sin proyecto: mundo del “gran año” y del regreso circular. También, mundo donde la justicia es impuesta por los magistrados en nombre de una necesidad natural de la sociedad política. En resumen, justicia “cósmica” y no “personal”. Pues no hay que equivocarse: dicha justicia no está sostenida por la idea de reconocimiento, como tampoco nunca implicó, ni pudo implicar, la idea de reciprocidad. Reconocimiento, reciprocidad: ¿Cómo admitir que el otro es sujeto con el mismo título que yo lo soy? ¿Cómo admitir que somos todos de la misma naturaleza?

Debido a la pobreza relativa de su antropología, los grandes filósofos políticos de Atenas no podían considerar los temas de la justicia y de la libertad, que venimos de recordar, dentro una perspectiva personalista. Ellos chocaban con una cosmología soberana, totalitaria. La Ciudad misma era pensada en función de su inherencia a la naturaleza. En una visión del mundo concebido como *totalidad cerrada*, donde los seres son estrictamente *jerarquizados* y ordenados en un todo, preludio de los *organicismos* ulteriores, no había evidentemente lugar para una reflexión sobre la libertad en tanto que dimensión constitutiva y originaria de la existencia humana: Sócrates tuvo la trágica experiencia.

<sup>4</sup> Gregorio Rodríguez de Yurre preparó un buen estudio de conjunto sobre *La Justicia* en el *Curso de Doctrina social católica*, publicado por el Instituto social León XIII (Madrid). Este volumen corresponde al n° 269 de la Biblioteca de Autores cristianos, Madrid, 1967. Consultar también Michel Villey, *Philosophie du Droit*, PUF, Paris, 1978, p. 55-97.

Por esto, a pesar del respeto debido a los monstruos sagrados, se debe reconocer que Platón y Aristóteles marcan sobre este punto fundamental, un retroceso bastante sorprendente con relación a Sócrates. Este retroceso ya se inicia en las teorías platónicas y aristotélicas del conocimiento. Tanto en una como en otra, el sujeto empírico padece del papel decisivo atribuido, en el proceso cognoscitivo, en el primer caso a la teoría de la reminiscencia, en el segundo a aquella del intelecto “separado”. Es en efecto porque está separado de la materia, del cuerpo, que el intelecto no está realmente integrado a la persona. Se sabe que en el siglo XII, Averroès radicalizará esta posición; ensayando construcciones “hipostaziando”, esto es, personificando la sociedad y el Estado.

Ahora bien, una reflexión más profunda sobre este *acontecimiento* único y conmovedor que fue la muerte de Sócrates, hubiese colocado a Platón y Aristóteles en camino de una epistemología más atenta al sujeto, y al sujeto responsable. Los hubiese llevado a una reflexión de conjunto sobre la libertad, la persona; los hubiese incitado a una nueva aproximación al problema de la justicia. La concepción de la naturaleza humana, las relaciones entre los hombres, y las relaciones del hombre con el mundo y con el tiempo, hubiesen sido evidentemente trastornadas...

Este bloqueo, debido en fin de cuentas al realismo de las Ideas en Platón, y posiblemente a una aproximación demasiado física de la causalidad en Aristóteles, debía inevitablemente limitar la reflexión sobre la libertad a uno de los aspectos, importante pero derivado, de la libertad humana: la libertad en la Ciudad, la libertad *del ciudadano*. Ahora bien, esta libertad estaba estrictamente limitada por los imperativos “políticos”, y era la Ciudad la que definía los contenidos empíricos de los mismos. Los contestatarios, los opositores, golpeados por el ostracismo, no tenían “derecho de Ciudad”. La idea de ver en los esclavos personas dotadas naturalmente de libertad y capaces de conocer la verdad, no hubiese podido germinar en la mentalidad de los ciudadanos de pleno derecho.<sup>5</sup> Existe una jerarquía entre los mismos hombres, y dicha jerarquía tiene un fundamento natural: a los sabios y a aquellos que son llamados a gobernar, las almas de oro; a los auxiliares, las almas de plata; a los cultivadores y obreros, las almas de hierro y de bronce.<sup>6</sup> La

<sup>5</sup> Esto es aún más sorprendente considerando que el problema fue despertado por Platón en *Ménon* (81 e-85 b), donde el joven esclavo, en el que se verifica la doctrina de la reminiscencia, se revela “geómetra sin él saberlo” (L. Robin).

<sup>6</sup> Cfr *République*, III, 415 a; VIII, 546 e-547 a; estos temas aparecen en Hésiode, en *Les travaux et les jours*, 109-201.

educación deberá cuidar de impedir toda movilidad social;<sup>7</sup> ella preparará al buen ciudadano; y será habitual el eugenismo con fines políticos.<sup>8</sup>

### *El hombre y el cosmos*

A pesar de las apariencias, las corrientes filosóficas de la época helenística no marcaron un progreso realmente decisivo en la evolución de la problemática de los derechos del hombre y de la relación entre estos y los deberes. Los cínicos, los escépticos, los epicúreos y principalmente los estoicos colocan el énfasis sobre el *individuo* más que sobre el sujeto, es decir el individuo consciente, dotado de razón y de voluntad, que piensa y actúa libremente. Las razones de esta acentuación son bien conocidas. La red de las ciudades griegas autárquicas se desagrega, y el individuo no puede más contar con la Ciudad como lugar político y natural, donde, según el deseo de Aristóteles, podría vivir feliz. Paralelamente, los imperios en gestación contribuyen a acentuar ese sentimiento de desamparo.

Es en este contexto que va a comenzar a surgir la problemática del *derecho natural*. Pero no hay que equivocarse: este es considerado sólo en función de los individuos y no de sujetos ni de personas. Se trata, para el hombre – como así también para el animal, en su ámbito – de vivir según su naturaleza, eventualmente según sus instintos, y según la ley que gobierna todo el “rebaño”. El hombre permanece inserto en el mundo, ya no como ciudadano-de-la-Ciudad, sino como ciudadano-del-mundo, “*cosmopolitès*”. Al igual que en el caso de la inserción en la Ciudad, esta inserción en el mundo tampoco deja lugar a la trascendencia, ni siquiera a la emergencia de la persona. La idea según la cual la relación del hombre con su entorno – aun admitiendo que uno y otro participan en el “*pneuma*” divino – es radicalmente distinta a la relación entre el animal y el mundo, escapa a la problemática helenística.<sup>9</sup>

El vínculo del individuo con la Ciudad está aquí esfumado en razón de la sobrestimación del vínculo *directo* del individuo con el cosmos. Este pasaje de la sociedad “política” a la sociedad “cosmopolita” parece anunciador de universalidad. Sin embargo, de hecho, como fue el caso en la

<sup>7</sup> Cfr *République*, III, 416 a.

<sup>8</sup> Cfr *République*, V, 461 e, III, 409 e-410 a.

<sup>9</sup> Esta diferencia de *relación* está en el corazón de la problemática de la civilización, como lo muestra Georges Bastide, en *Mirages et certitudes de la civilisation*, Coll. Nouvelle Recherche, 5, Ed. Privat – PUF, s.l., (1953). Cfr el sorprendente pasaje de S. Tomas, en la *Summa theologiae*, II-II, qu. 57, art. 2, ad 1m.

Atenas de Platón, el individuo continúa a estar inserto en una sociedad particular, definida por la extensión de una cultura: helenística, y de una lengua: la “*koinè*”. De esta manera, había por un lado el individuo viviendo según su naturaleza; y por otro, una sociedad nueva, de perfil cultural homogéneo. Pero esta sociedad sufría de una carencia inquietante en el plano de las instituciones políticas. Pues, si en la época clásica, Atenas pudo dotarse de instituciones que apuntaban a la instauración de una justicia aunque fuera imperfecta, el mundo helenístico debió padecer la ausencia de un aparato institucional adaptado a las nuevas realidades sociales. Esta laguna iba a frenar forzosamente la instauración de la justicia en la nueva sociedad y permitir el avance del proyecto imperial romano.

### *La libertad absoluta*

La nueva conjunción de estos dos elementos – individuo, sociedad – generó nuevas condiciones favorables a la arbitrariedad y al absolutismo de los detentadores del poder político. Al culto a la Ciudad sucederá entonces el culto al Emperador, y la religión civil continuará floreciendo. Esta tendencia no cesará de acentuarse durante el Imperio romano. El individuo no tendrá más derechos que aquellos que los que le otorgue la sociedad. Para ejercer el poder, la sociedad política no precisa ser ni “reconocida”, ni “reconocedora”.<sup>10</sup> Con más razón, en ella no hay lugar para ningún tipo de participación. La autoridad política coincide con el poderío: ella es *potestas*, *imperium*.<sup>11</sup> Nada más revelador a este respecto, que las discontinuidades que caracterizan, en el Imperio, a los procesos sucesorios, casi siempre marcados por la astucia o la violencia.

<sup>10</sup> Para que la autoridad sea legítima, y que la obediencia sea libre y no servil, es necesario, por un lado, que el príncipe admita que la sociedad que él gobierna está constituida por hombres de igual naturaleza a la suya, y por otra parte, que estos mismos hombres admitan al príncipe como su gobernante. Un príncipe que *objetivase* a sus gobernados sería un tirano; una sociedad que no consintiese al gobernante sería anárquica. Philibert Secretan aclaró bien la naturaleza eminentemente racional del poder político. Ver *Autorité, pouvoir, puissance. Principes de philosophie réflexive*, Ed. L'âge d'homme, Lausanne, 1969; *Vérité et pouvoir, id., ibid.*, 1968.

<sup>11</sup> Los Antiguos distinguían *dominium* (que significa frecuentemente la propiedad; cfr dominio) e *imperium* (que evoca el poder; cfr *potestas*). Cfr Julien Freund, *L'essence du politique*, Coll. Philosophie politique, I, Ed. Sirey, Paris, 1965, p. 282; Robert Derathé. *Jean-Jaques Rousseau et la Science politique de son temps*, Bibliothèque d'histoire de la Philosophie, 2e éd., Ed. Vrin, Paris, 1970, p. 382-384; Michel Villey, *Le droit et les droits de l'homme*, Coll. Questions, PUF, Paris, 1983, p. 130, 147.

Más aún, a medida que se esfuma su papel de árbitro, el príncipe todopoderoso será separado del pueblo, vivirá precisamente al margen de este último. Tanto su libertad, como su poder, serán *absolutos*, es decir, como lo sugiere la etimología, liberados de todo tejido relacional.<sup>12</sup> El Príncipe podrá entonces abandonar a los individuos al ejercicio de una libertad más o menos desenfrenada, pero en todo caso anárquica, apolítica, liberada ella también, a su nivel, de todo lazo relacional. La libertad será remplazada por la licencia. Según las escuelas filosóficas, los únicos factores capaces de moderar los inconvenientes provocados por la nueva situación, serán la “apatía”, la “ataraxia”, o el rechazo al compromiso con el refugio en la “*époche*”, la abstención de juicio.<sup>13</sup>

En resumen, la idea de una autoridad política reconociendo a las personas, fundada sobre un consentimiento recíproco y libre, no tiene lugar en la tradición antigua, como tampoco la tiene una concepción de la persona que reflexione sobre sí misma, sobre su relación original con los otros y con el mundo. Además, una vez que el poder político es confiscado por el Príncipe, el pueblo se encuentra radicalmente desmovilizado, irresponsable, alienado.

#### DE LA PERSECUCIÓN AL ENTENDIMIENTO

##### *La desobediencia civil*

La mayoría de los autores cristianos de los primeros siglos experimentan cierta dificultad en repensar a fondo todos estos temas paganos. Mucho antes de proceder a una reflexión sistemática, ellos *vivirán* la experiencia de la reciprocidad y de la caridad.<sup>14</sup> Sin embargo, las consecuencias políticas y jurídicas de esta experiencia conmovedora, y las reflexiones a las cuales esta da lugar, serán sólo lentamente plasmadas de manera explícita. La fe había revelado a los cristianos la fraternidad y la igualdad de todos los hombres, la universalidad del llamado a la salvación, el llamado a la liberación integral. Su adhesión a Cristo resucitado

<sup>12</sup> Se reconoce aquí la alusión a Jean Bodin y a su célebre concepción de la soberanía: “*Summa in cives legibusque soluta potestas*”. Sin forzar el sentido de las palabras, se puede decir que el poder “relacional” es un “poder relativo”, es decir condicionado, limitado, dependiente.

<sup>13</sup> Un ambiente análogo se encuentra frecuentemente en los países con régimen autoritario.

<sup>14</sup> Esta experiencia es especialmente evocada a lo largo de los *Hechos de los Apóstoles*.



será incondicional. Ellos serán incluso acusados de ateísmo, y practicarán – mucho antes de pasarlo a la teoría – la desobediencia civil, la “objección de conciencia” hasta el martirio.

La conducta de estos cristianos testimonia pues que tenían una conciencia muy viva de su dignidad, de su valor, de su vocación singular, de su personalidad, de su responsabilidad. Y sin embargo, tal vez esperando la vuelta inminente del Señor, no emprendieron de entrada un cuestionamiento de las instituciones políticas de su tiempo. Sin duda, históricamente hablando, las comunidades debieron adaptarse a las autoridades en ejercicio.<sup>15</sup> Y es probablemente sobre este fondo que hay que leer ciertos textos célebres del Nuevo Testamento. Pero cuando se mejoran las condiciones de existencia de estos fieles, a partir de Constantino, los autores cristianos, y especialmente Eusebio de Cesarea, van a proponer reflexiones que marcan una real ruptura de continuidad con relación al tiempo de la persecución. La reflexión teológica oscilará largo tiempo entre dos polos: unas veces cristianizará las concepciones paganas del poder, asignando al Evangelio y a la religión cristiana el papel anteriormente atribuido a las religiones civiles; otras secularizará parcialmente la concepción del papel de la Iglesia y de sus ministros, incitando a estos últimos a intervenir activamente en el gobierno de la sociedad civil.<sup>16</sup> A pesar de las advertencias de San Agustín, numerosos autores cristianos tardarán en darse cuenta de que la percepción griega de la Ciudad o la concepción romana del Imperio son estrictamente “imbautizables” tanto a causa de su particularismo, como de su oclusión a toda trascendencia: se trata de sociedades políticas cerradas, prisioneras de una necesidad ciega. Las controversias medievales entre legisladores y canonistas son sólo un aspecto – si bien que muy revelador – de un debate en el cual lo que está en juego es la esencia misma del cristianismo.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Sobre los problemas tratados en este punto, ver Alfred Pose, *Philosophie du Pouvoir*, PUF, Paris, 1948, especialmente p. 129-148.

<sup>16</sup> En relación con los dos polos aquí citados, ver respectivamente: Rousseau, *Du contrat social*, 4, 8, (capítulo sobre la religión civil); Jürgen Moltmann, *Theologie politique de la libération*, publicado en *Figures et idoles de l'espérance*, (Bièvres, noviembre 1971), en los Cahiers de Villemétrie, n<sup>os</sup> 88-89-90, noviembre-diciembre 1971 – enero-abril 1972, p. 12-18.

<sup>17</sup> Estas controversias no han perdido nada de su vivacidad, y reaparecen hoy en la obstinación de ciertos medios incluso cristianos (cfr “las bases”, los lobbies de información, los tecnócratas de la pastoral, etc.) a oponerse a la jerarquía eclesiástica y a querer vaciar esta de todo poder magisterial. Ver H. de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*. I. *De Joaquim à Schelling*; II. *De Saint-Simon à nos jours*, Coll. Le Sycomore. Série Horizon, 3, Ed. P. Lethielleux, Paris, 1979 et 1981. La actualidad de dichas controversias apareció también en los debates sobre la “teología de la liberación”.



De esta manera, en real continuidad con el paganismo de la Antigüedad clásica, comienza a despuntar la problemática moderna del ateísmo político, que iba a inspirar a muchos regímenes concretos, e incluso florecer hasta el presente en ciertas Naciones o Imperios.

### *Lo espiritual y lo temporal*

A las imprecaciones fulminadas contra Babilonia-Roma en el *Apocalipsis* seguirán luego debates interminables con respecto al origen del poder; a la superioridad del poder espiritual con respecto al poder temporal e inversamente, con respecto a las dos espadas, del agustinianismo político,<sup>18</sup> a l poder indirecto de los Papas y de la Iglesia,<sup>19</sup> etc. Un uso a menudo fundamentalista de breves citas del Nuevo Testamento – frecuentemente utilizados en sentido acomodaticio – abrió la vía a la justificación de posiciones teológico-políticas de los más diversas y a menudo de lo más inconciliables. Se podría hacer la historia de dichos debates estableciendo una tipología de interpretaciones a las cuales dio lugar la célebre frase de San Pablo: “Todo poder viene de Dios” (Rm 13,1).

Sin embargo, el constante cuestionamiento sobre el *origen* del poder; hacía perder de vista la necesidad no menos apremiante de estudiar su *naturaleza*. La problemática que dominó durante siglos, en la teoría y a menudo en la práctica, transformaba el poder en una realidad en sí

<sup>18</sup> Por “agustinianismo político”, se designa habitualmente la tendencia, atribuida de manera abusiva a San Agustín, a confundir poder espiritual y poder temporal. Cf. H.X. Arquillière, *L'augustinisme politique. Essais sur la formation des théories politiques du Moyen Âge*, Vrin, Paris, 1955. La aclaración respecto de la especificidad de San Agustín en materia política fue efectuada por H. de Lubac, *Augustinisme politique? en Théologies d'occasion*, Desclée de Brouwer, Paris, 1984, p. 255-308. Ver también Marcel Prélot, *Histoire des idées politiques*, Précis Dalloz, 2e éd., Ed. Dalloz, Paris, 1961, especialmente p. 167; Jean Touchard et coll., *Histoire des idées politiques*, Coll. Thémis, t. I, PUF, Paris, 1963, p. 122 s.

<sup>19</sup> La teoría del poder indirecto fue especialmente explicitada por Francisco de Vitoria y posteriormente por Suárez y otros tomistas del siglo XVI. Ver Pierre Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, 2e éd., Vrin, Paris, 1951, p. 467-472; 650-652. Citando al mismo Vitoria, P. Mesnard describe de esta manera el poder indirecto de los papas: “En su propio orden, que es aquel de los fines espirituales, el Papa posee un poder temporal considerable sobre todos los príncipes, reyes y emperadores. Cuando sus fines espirituales son amenazados, él puede por lo tanto no solamente ejercer todos los atributos de los príncipes temporales, sino también suscitar nuevos príncipes, deponer a otros, disponer de imperios, y así por delante. Es en nombre de este poder indirecto que el papa tiene el deber de intervenir cada vez que la religión del pueblo es puesta en peligro, por ejemplo reprendiéndolo si ha investido un príncipe infiel y incitándolo a escoger otro” (p. 467).

misma, un atributo – fundado en Dios – que confería *status* jerárquico y función social. A falta de una interrogación de fondo sobre la naturaleza del poder, este no podía ser percibido en su especificidad *relacional*. Hecho objeto, el poder era entonces puesto en juego, y las referencias contradictorias a textos de las Escrituras, solicitadas con demasiada frecuencia, terminaban por hacer las veces de legitimación *ideológica* de intereses no declarados. Lenski, por ejemplo, demostró bien que más allá de las disputas entre escuelas y de las polémicas entre legistas y canonistas, se encuentra siempre un enfrentamiento de voluntades de poder; una competición entre papas y emperadores. Unas veces la balanza se inclina a favor del emperador; otras veces, es favorable al papa.<sup>20</sup>

Resulta sorprendente que, en todos estos debates, la autoridad suprema de la Iglesia, aunque comprometida en innumerables maniobras seculares, haya guardado ampliamente y de manera constante una conciencia neta y clara de sus responsabilidades *religiosas* y *pastorales*.

#### *El bautismo del poder*

Enfrentamiento, complicidad, complementariedad de dos jerarquías – reflejos de la jerarquía celeste – parecían evidentes y normales en la cristiandad, como antiguamente parecía evidente y normal la inserción de la Ciudad en el cosmos. Pero como en otro tiempo el Bárbaro, el Infiel tampoco tiene aquí derecho de Ciudad. La diversidad se afirma, el pluralismo teológico aumenta, pero siempre dentro de los límites estrictos de una ortodoxia, sobre la cual velarán celosamente las Facultades de Teología, después la Inquisición. El error, el desvío no tienen ningún derecho, y el herético debe ser extirpado del cuerpo social como se extirpa un cáncer para que no se extienda por todo el organismo.<sup>21</sup>

En el siglo XVI, Francisco de Vitoria aplicará a la conquista de la América española estas ideas ya experimentadas en el rudo escenario de las Cruzadas y de la persecución de los Judíos. A pesar de lo que parece anunciar, su célebre “derecho de comunicación” funciona en sentido único, en beneficio de los colonizadores. La idea de una total reciprocidad de derechos y de deberes entre Españoles e Indios de América está

<sup>20</sup> El estudio de Gerhard E. Lenski lleva como título *Power and Privilege. A Theory of Social Stratification*, McGraw Hill Series in Sociology, New York, 1966. Ver por ejemplo p. 67s.; 256-266; 305-308; etc.

<sup>21</sup> Texto sorprendente de Santo Tomás, en la *Summa theologiae*, II-II, qu. 64, art. 2; qu. 65, art. 1.

apenas *teóricamente* presente en su horizonte. El teólogo de Carlos V toma incluso cuidado en precisar que es a España que el Papa ha confiado la misión de colonizar América, donde los bienes son a fin de cuentas subexplotados por los autóctonos.<sup>22</sup>

Todavía en el siglo XVII, Bossuet, procediendo siempre a partir de las mismas premisas, tomará cuidado en elaborar una distinción – por lo demás útil – entre poder absoluto y poder arbitrario. El poder real es absoluto en función de su origen divino, y es por eso que el Rey no tiene que rendir ninguna cuenta a su pueblo, aunque debe temer el juicio de Dios y no puede por lo tanto gobernar según sus caprichos.<sup>23</sup>

De esta manera, la problemática relativa al origen del poder lleva a “bautizar”, en el exterior del Imperio, proyectos de conquista; en el interior, regímenes absolutistas. En estas condiciones, la preocupación por los derechos del hombre tal como la percibimos hoy simplemente no podía emerger. Difícilmente se podía dar el reconocimiento universal de derechos o la reciprocidad de derechos y de obligaciones. Sin duda había formas limitadas de reconocimiento: por ejemplo en la sociedad feudal, entre señor feudal y vasallo. Pero este reconocimiento abarcaba ciertas categorías de personas poseedoras de un *status* bien definido en la sociedad; es en ese concepto que se instauraba, en la desigualdad, una reciprocidad de derechos y de deberes de alcance limitado.

La óptica bajo la cual son abordados los problemas de justicia revela las mismas dificultades. Las relaciones entre la justicia por un lado, y por el otro, la libertad e igualdad de las personas no son exploradas. Por supuesto, se le asigna a la justicia legal el bien común como objeto propio. Pero este bien común, a ser promovido por el príncipe, sólo se comprende si se percibe su articulación con el poder, de origen divino, y con la sociedad, jerarquizada.

En resumen, dado que el poder es de origen divino y está ligado al *status* de un hombre o de una categoría de hombres, aquellos que ejercen este poder sólo encontrarán un elemento *moderador* de la autoridad en la ley de Dios. El rey tendrá que rendir cuentas a Dios en relación con su gestión. El ejercicio de la autoridad es en primer lugar servicio religioso a Dios – con

<sup>22</sup> Ver sus *Leçons sur les Indiens et sur le droit de guerre*, ed. por Maurice Barbier, Coll. Les Classiques de la pensée politique, 3, Librairie Droz, Genève, 1966. Cfr especialmente la tercera parte, título I.

<sup>23</sup> Sobre Bossuet y el poder político, cfr A. Pose, *Philosophie du pouvoir*, PUF, Paris, 1948, especialmente p. 139-148.

la consagración de los reyes – y servicio de los hombres. Está regulado por la ley moral general que gobierna las relaciones entre los hombres. *La especificidad del hecho político, y más precisamente de la relación política aquí no se toma en cuenta*: el príncipe no es necesariamente reconocido por el cuerpo político ni tampoco por la sociedad civil. La especificidad del poder político, concebido no más como *imperium*, sino como *relación*, supondrá que se profundice la idea de *persona*.

#### DE LA PRÁCTICA A LA REFLEXIÓN

##### *La experiencia histórica*

Afortunadamente, mientras que la reflexión sobre el poder chocaba con puntos de bloqueo, la *práctica cristiana* hacía madurar la problemática de los derechos del hombre. Se debe evocar aquí lo que hicieron los cristianos, y en particular ciertas órdenes religiosas, por los pobres de todo tipo: ignorantes, enfermos, cautivos, moribundos, etc., quienes fueron doblemente reconocidos como imagen de Dios, por su condición de criaturas dotadas de un alma espiritual y por su condición de bautizados. Las consecuencias políticas de este reconocimiento práctico no fueron ciertamente extraídas de manera inmediata, pero el tema del hombre *imago Dei* iba de hecho jugar el papel de una *idea reguladora* en la práctica social. Esta práctica precederá por mucho a la reflexión filosófica y teológica y estimulará su desarrollo. A este respecto, la elaboración de una reflexión cristiana sobre los derechos del hombre aparece como la conceptualización o tematización de una larga y paciente experiencia histórica.<sup>24</sup>

Después de la reforma de la regla de Pacomio por Basilio de Cesarea, la experiencia monástica es conceptualizada, se torna objeto de reflexión explícita, en la tradición monástica benedictina que ve florecer las doctrinas sobre los grados del amor a Dios. Ahora bien, como el monaquismo benedictino había rechazado la opción de una fuga total del mundo para vivir una presencia – medida, disciplinada – en el mundo, las discusiones a propósito de los grados del amor a Dios hacen volver inevitablemente a la pregunta insidiosa hecha a Cristo por los fariseos con relación al mandamiento más importante (cfr Mt 22, 34 – 40 y paral.). ¿Cómo se concilian, en

<sup>24</sup> Ver M. Villey, *Le droit et les droits de l'homme*, especialmente el capítulo *Le catholicisme et les droits de l'homme*, Coll. Questions, PUF, Paris, 1983, especialmente las pp. 105-130.

la vida de todos los días, el precepto del amor a Dios, y el otro que le es semejante, aquel del amor al prójimo?

Esta pregunta será llevada a su paroxismo por San Bernardo, que le da una formulación aparentemente escandalosa. Según el fundador de Claraval, en efecto, el cuarto y supremo grado de amor a Dios, afirma que “el hombre se ama a sí mismo, pero únicamente a causa de Dios”. Este cuarto nivel prevalece sobre el tercero, según el cual “el hombre ama a Dios, no a causa de sí, sino a causa de Dios mismo”.<sup>25</sup> Ahora bien, nadie puede amar “únicamente a causa de Dios”, es decir auténticamente, su propia humanidad, sin al mismo tiempo reconocer y amar en Dios la humanidad de todo otro hombre: quienquiera que sea este *otro* hombre, su humanidad es amable, pues ella me es revelada como siendo esencialmente imagen de Dios.

### *El obstáculo del platonismo*

De esta forma, a partir de la práctica cristiana de los “dos mandamientos”, a partir de la preocupación de ver en el otro la “imagen de Dios”, a partir de la percepción del valor singular de cada hombre, se imponen nuevas cuestiones, decisivas, a la conciencia del discípulo de Cristo. A largo plazo, la conceptualización de la experiencia espiritual de la comunidad cristiana iba a contribuir a desbloquear las discusiones sobre el poder. Esta experiencia generaba en primer lugar interrogantes de orden *filosófico*, que eran difíciles de formular e imposibles de resolver mientras predominaba el “*éthos*” platónico, neoplatónico, aún incluso agustiniano.<sup>26</sup> Difícilmente se podía profundizar especulativamente la similitud de los dos mandamientos sin recurrir a la analogía del ser. Este problema resurgía con relación al tema del hombre “imagen de Dios”. ¿Esta imagen debe ser pensada a la manera de una Idea platónica, decaída en razón de su encarnación?

La tradición platónica era, sobre ese punto, particularmente incómoda: ¿imagen en qué sentido? Todas las dificultades del dualismo platónico corrían el riesgo de reaparecer, y, en corolario, aquellas de la degradación irremediable. Con excepción de algunos sabios, admitidos a contemplar lo Verdadero, todos los hombres quedaban confinados en el mundo de las

<sup>25</sup> A. Hayen examinó esta cuestión en *Saint Thomas d'Aquin et la vie de l'Eglise*, Coll. Essais philosophiques, 6, Publications universitaires de Louvain et Desclée de Brouwer, Paris, 1953, p. 11.

<sup>26</sup> La importancia del platonismo en la Edad Media fue principalmente puesta en relieve por los trabajos de R. Klibansky.

sombras y de la “*doxa*”. Finalmente, al igual que el tema de la imagen, el tema del “amor a sí mismo”, tal como aparece en el cuarto grado del amor a Dios según San Bernardo, tampoco podía ser aclarado, ni explicitado, por recurso a la antropología y a la epistemología platónicas. El obstáculo decisivo del *platonismo* residía precisamente en la teoría *platónica* de la participación y en el realismo de las Ideas.

En resumen, los prerequisites filosóficos indispensables a una reflexión sobre los derechos del hombre pasan por una larga gestación. Sin duda, en el plano de la experiencia, ciertos de estos derechos ya habían sido “experimentados”, reconocidos en la práctica, incluso declarados acá y allá. Los movimientos populares, y especialmente de campesinos, que conocemos cada vez mejor, muestran como el pueblo, la gente simple y sin status, tenían conciencia de su dignidad, de sus derechos y especialmente de aquel de resistir al príncipe.

De esta forma, paralelamente a las discusiones sobre el origen divino del poder, se preparaba una *reflexión* profunda sobre la *experiencia espiritual* del cristiano comprometido con la sociedad. Para hacer justicia a la presencia histórica de la Iglesia en la sociedad medieval, no podríamos pasar por alto esta referencia profundamente religiosa. El análisis aislado de los conflictos entre el Sacerdocio y el Imperio, o incluso de los textos sobre el origen divino del poder, llevaría con certeza a graves errores de perspectiva y de interpretación.

#### UNA FILOSOFÍA DE LA RELACIÓN EXISTENCIAL

El material conceptual para profundizar estos problemas, si bien fue elaborado durante largo tiempo, sólo estuvo realmente disponible a partir del siglo XIII. Estas herramientas conceptuales serán inmediatamente explotadas de manera magistral por Santo Tomás de Aquino.<sup>27</sup> El aporte de este último a los temas aquí estudiados se sitúa en primer lugar en el plano filosófico, aún cuando, como veremos, este aporte puede servir para la reflexión teológica.

<sup>27</sup> F. Van Steenberghen nos ha dado una excelente síntesis sobre *Le thomisme*, Coll. Que sais-je?, n° 587, PUF, París, 1983. El autor agradece a F. Van Steenberghen por las valiosas sugerencias aportadas a los efectos de la puesta a punto de este texto.

### *Valor y autonomía del hombre*

Analogía del ser, participación, causalidad: “reactivando” estos tres temas, Santo Tomás de Aquino iba a aportar una contribución *indirecta pero de primera importancia* a la aparición de la problemática moderna de los derechos del hombre. De ese modo, Santo Tomás iba igualmente a abrir la vía a una nueva aproximación teológica a este mismo problema.

Santo Tomás plantea de entrada el problema del valor y de la autonomía de este ser finito que es el hombre. ¿Será el hombre una sombra, un ser degradado, como lo manda la tradición (neo)platónica? ¿Es el hombre radicalmente decaído, irremediablemente malo, como lo pretendían ciertas tradiciones gnósticas, como la doctrina de los Cátaros? ¿Fue puesto en la existencia por una causa primera que no se preocupa más de él después de haberle dado el movimiento? ¿Ocupa el hombre un lugar entre otros en una jerarquía cósmica definitivamente petrificada?

La respuesta tomista cabe por lo esencial en pocas palabras. El hombre, alma y cuerpo, participa en el ser de Dios de manera proporcional a su propia naturaleza, a su esencia.<sup>28</sup> Participa de manera finita, gracias a la inteligencia y a la voluntad, es decir, de manera personal. Lo que manifiesta esta participación, es en primer lugar que el hombre tiene una actividad cognitiva propia: no es un simple receptor de verdades eternas, de Ideas que contemplaría. Gracias a su intelecto agente personal, su inteligencia puede abstraer de la experiencia la forma universal, concebir mentalmente. Lo que la manifiesta además, es el examen de su actividad específica: esta es consciente, reflexiva, libre, autónoma. En el mundo, sólo el hombre presenta esta actividad personal.

El hombre tiene por lo tanto una verdadera voluntad libre: es capaz de *proyectos*, es decir de un cierto dominio del tiempo. Él no es el juguete del determinismo, sea este presentado como ocasionalismo. La naturaleza es pues no solamente conocible, sino también transformable: el hombre es fuente y término de cultura.

<sup>28</sup> Sobre las cuestiones capitales que tratamos aquí, ver principalmente, más allá de sus divergencias de interpretación, Louis De Raeymaeker, *Philosophie de l'être*, Bibliothèque philosophique de Louvain, 1, 3e éd., Ed. Nauwelaerts, Louvain, 1970, *passim*, y especialmente p. 289-300; 377-378; 273-286; Fernand Van Steenberghe, *Ontologie*, Cours publiés par l'Institut supérieur de Philosophie, 4e éd., Louvain, 1966, p. 260; M.D. Chenu, *S. Thomas d'Aquin et la théologie*, Coll. Maîtres spirituels, 17, Ed. du Cerf, Paris, 1970; cf. p. 117; Etienne Gilson, *Le thomisme. Introduction à la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Etudes de Philosophie médiévale, I, 5e éd., Ed. Vrin, Paris, 1948, p.182 et *passim*.



*De la causalidad a la participación*

Considerada así, toda la filosofía tomista – metafísica, antropología, filosofía de la naturaleza, etc. – es una filosofía de la relación existencial, de la relación que hace subsistir cada ser según su naturaleza individual. *La metafísica de la causalidad creadora es una metafísica de la participación existencial.*

Para comprenderlo, nos falta subrayar la importancia de la *analogía metafísica de atribución* entre Dios y los seres finitos.<sup>29</sup> La existencia pertenece *intrínsecamente* al Ser divino: existir forma necesariamente parte de su naturaleza; existir le es esencial.<sup>30</sup> Es la razón por la cual se dice de Dios que él es el *analogado principal*. Por el contrario, la existencia es *extrínseca* a la esencia de los seres finitos. El análisis del concepto del hombre no implica que el hombre deba existir realmente. Su existencia es contingente. Es por esta razón que se dirá que los seres finitos son *analogados secundarios*. La existencia, necesariamente predicado de Dios, es predicado del hombre como existencia causada o “participada”. Es por lo demás en razón de esta analogía fundada sobre la dependencia causal que los hombres pueden conocer a Dios.

La participación “proporcional” de los seres subsistentes, y particularmente de las personas, en el valor de ser, implica en el ser finito la *distinción real*, de orden metafísico, entre un principio de perfección, que Santo Tomás llama el *ser*, y un principio de limitación que llama la *esencia*.<sup>31</sup> Entre los dos, hay una relación de acto a potencia. Si entre estos dos principios sólo viésemos una distinción lógica, ya no explicaríamos la participación ni la analogía: el concepto de ser sería unívoco, y estaríamos arrinconados en el panteísmo; o sería equívoco, es decir que posee diferentes sentidos, y estaríamos condenados al agnosticismo, al escepticismo, a la sospecha.

En resumen, el valor de ser, único, absoluto, es participado según *modos* diferentes, múltiples, finitos. Los seres múltiples subsisten por participación actual y *permanente* en el valor de ser. No son puestos en la existencia por un creador que se desinteresaría enseguida de ellos, sino que ellos dependen

<sup>29</sup> Sobre la analogía, ver L. De Raeymaeker, *La philosophie de l'être*, p. 53-69; 380-382; F. Van Steenberghen, *Ontologie*, p. 44-48; 171-174; E. Gilson, *Le thomisme*, p. 153-155; 182 s.

<sup>30</sup> Discusión sobre este tema en L. De Raeymaeker, *Philosophie de l'être*, p. 337 s.; F. Van Steenberghen, *Ontologie*, p. 238.

<sup>31</sup> En relación a esta distinción, ver L. De Raeymaeker, *Philosophie de l'être*, p. 79-85; 117-123; 325-330; F. Van Steenberghen, *Ontologie*, p. 119 s.; 261 s.; E. Gilson, *Le thomisme*, p. 49-62; 512 s.



constantemente, en su ser y en su actuar, de su propia causa. Los seres finitos son pues relativos al valor fundamental del ser y a los otros seres. En cuanto al hombre, manifiesta *personalmente* el valor de ser: en el cual participa de manera consciente y libre. Pero su dignidad es creada, es decir recibida, de tal manera que no podrá pretender ser él mismo la justificación de su existencia. Sin duda el hombre existe realmente, pero todo en él es limitado, medido, “proporcional” a su naturaleza.

### *La universalidad*

Mediante su inteligencia y su voluntad, el hombre afirma su autonomía con relación a otros hombres. Pero esta existencia es totalmente participada, totalmente relativa a la causa creadora. Esta existencia participada para todos los seres particulares es el *fundamento de las relaciones* existentes entre ellos: es porque todos participan en el mismo origen existencial que son relativos unos a otros.

De una manera eminente, el hombre, dotado de razón y de voluntad, puede tomar conciencia de lo que comporta su condición particular. El hombre puede reflexionar sobre su “dignidad” personal y sobre sus relaciones con los otros hombres, con la naturaleza, con Dios. En la creación, sólo los hombres pueden decir *yo*, y sólo ellos pueden decir *nosotros*. Cada hombre es pues *individualizado según el modo específico humano: el modo personal*.

Gracias a esta metafísica centrada en la causalidad creadora y la participación existencial, la antropología tomista justifica, en su principio, el *valor singular de cada hombre y de todos los hombres*: lo que fundamenta esto, no es que el hombre sea *criatura*; es que sea *persona*, dotada de inteligencia y de voluntad; es que tenga una conciencia.

El mismo Santo Tomás probablemente no haya percibido, o por lo menos extraído todas las implicaciones de esta antropología, pues sorprenden ciertas posiciones suyas, por ejemplo sobre la esclavitud, que las “costumbres de la época” explican en parte pero no alcanzan a justificar.<sup>32</sup> Es de lamentar también que Santo Tomás haya desarrollado muy poco la relación entre su antropología y sus tesis sobre el poder político.

Queda que, según una expresión de P. Ricoeur, su obra es rica en “residuos” extremadamente sugestivos, que nos resulta posible explotar.

<sup>32</sup> Ver por ejemplo en la *Summa theologiae*, II-II, qu. 57, art.3, ad 2m; art. 4; qu. 58, art. 7, ad 3m. Las notas publicadas en apéndice en la *Édition de la Revue des Jeunes* son una referencia de particular utilidad.

“Residuos”, no en el sentido de “restos”, sino por el contrario de principios, de nociones fundamentales de las cuales podemos manifestar toda su fecundidad. Las investigaciones de Santo Tomás sugieren nuevas investigaciones y ofrecen a estas un sólido punto de partida.

Tal es precisamente el caso de la antropología tomista. Por el hecho de que posee un alcance *universal*, que vale para todo hombre, resulta que dicha antropología contiene el *principio* mismo que cuestiona todas las divisiones entre clases de hombres. Si fueran constatadas, las barreras no podrían en ningún caso prevalecer sobre la igualdad fundamental de todos los hombres y deberían ser denunciadas. Todo lo que paraliza las relaciones entre los hombres invocando status jerarquizados llama pues a ser contestado en nombre de la primacía de la persona y de su dignidad.

### *Optimismo*

Todavía más radicalmente, se encuentra definitivamente descartada, a priori, toda antropología (y toda cosmología) de inspiración *maniqueísta*.<sup>33</sup> En efecto, dado que todos los hombres participan en un mismo principio creador, cuya bondad soberana ha sido establecida, el hombre, *aún sin considerar su relación con la gracia*, es fundamentalmente bueno, a pesar de sus pasiones – y aún a pesar de su condición pecadora.<sup>34</sup> Sin duda hace la experiencia del mal, pero nada, en su naturaleza espiritual, justifica un pesimismo total que lo sumiría en el reino de las sombras o que lo condenaría a hacer de la hostilidad la regla de toda relación con el otro. De esta forma se encuentran desarmados todos los sistemas antropológicos centrados en una separación inexorable entre amigos y enemigos, que algunos volverán a poner de moda a partir del siglo XVI.

Este optimismo, basado en la jerarquía ordenada de los seres, acarrea consecuencias directas para la calidad de mis relaciones con el *prójimo*. A partir de que admito que él como yo, yo como él, hemos recibido la *existencia personal* de manera compartida, se me impone como un valor de ser actualmente participado en su dignidad personal.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> Manes, gnóstico del siglo III, había desarrollado un dualismo radical, en el cual se enfrentaban dos principios absolutos: uno del bien y otro del mal.

<sup>34</sup> Cfr Denzinger a la rúbrica “Homo lapsus” del índice sistemático.

<sup>35</sup> San Bernardo sabía evidentemente muy bien que el hombre fue creado “a imagen de Dios”, y que es un ser inteligente y libre, responsable de sus actos delante de Dios. Pero será necesario esperar la obra de Santo Tomás para que esta posición sea sostenida por una sólida antropología filosófica.

Este optimismo ocasiona también una aproximación nueva al *mundo exterior*. Este último, a su manera, es también fundamentalmente bueno. Aquí también, es un místico quien tuvo la intuición de las tesis que fundaría poco después una metafísica austera. Si, en efecto, San Bernardo ya había afirmado – sin poder fundamentarlo metafísicamente – el valor del hombre, San Francisco de Asís iba pronto a dirigirse al Hermano Sol, predicar a los pájaros, cantar la *Canción de las Criaturas*. Nuevamente, resguardado de resbalar en un panteísmo campestre, sólo una metafísica de la participación existencial podía justificar tal audacia. Y sólo el hombre consciente de su dignidad podía *decir* el valor propio de la naturaleza. Una naturaleza que hay que aprender a observar porque es bella y aprender a conocer porque no es el lugar de la irracionalidad delirante.

Por último, este optimismo permite al hombre descubrir la dimensión *histórica* de su existencia. La concepción aristotélica del universo y de la causalidad podía acomodarse sin dificultades a una concepción “cerrada” del orden del mundo. Pero a partir del momento en que el hombre accede al descubrimiento de su participación personal en la causalidad creadora, redescubre, bajo una nueva luz, el problema de los *finés*.<sup>36</sup> El hombre no está destinado a la pura contemplación de un orden que lo supera. El hombre progresa en el conocimiento, actúa, proyecta. El tiempo del hombre es el tiempo histórico. La existencia del hombre no está preprogramada. El hombre no es simple intérprete del mundo, simple revelador de un sentido ya latente. Él no está condenado a descubrir un futuro predeterminado. Sus intervenciones son *constituyentes*. Él es rigurosamente incapaz de conocer su futuro, por la muy simple razón que ese futuro es para ser en gran medida construido e inventado.

El hombre aparece así como la criatura que da *un sentido humano al mundo y al tiempo*. Él es autor de un medio propiamente humano, que se articula según dos ejes complementarios, uno sincrónico, el otro diacrónico; uno social, el otro histórico. La sociedad humana es el lugar donde surgen un número indefinido de *intenciones* reconocibles, manifestadas y realizadas por el trabajo, el arte, la cultura, las instituciones.

<sup>36</sup> La obra de Santo Tomás comporta una amplia aproximación al problema de la historia, que despejó Max Seckler, en *Le salut et l'histoire. La pensée de Saint Thomas d'Aquin sur la théologie de l'histoire*, Coll. Cogitatio fidei, 21, Ed. du Cerf, Paris, 1967.

## NATURALEZA Y PROVIDENCIA

A continuación de este breve repaso, que no se quiso hacer demasiado técnico, de las tesis centrales de la metafísica tomista, estamos prontos para deshacer ciertos equívocos que recargan el uso de la palabra naturaleza.<sup>37</sup> A partir del momento en que la idea de naturaleza está referida a una metafísica de la creación y de la participación, permite abarcar a la vez la unidad y la prodigiosa diversidad de los seres. Las consecuencias que se derivan son considerables en el ámbito moral y dejan entrever el aporte de Santo Tomás a una ética social y política.

*La naturaleza y sus equívocos*

La naturaleza puede ser entendida en sentido abstracto y en sentido concreto. En sentido *abstracto*, este concepto designa en primer lugar una idea general. Ella se presenta como un “género” divisible en “especies” múltiples. Desde otro punto de vista, significa la esencia de un ser, su naturaleza total, el conjunto de características de las que dependen las acciones de un ser, sus operaciones. Pero dicho género puede comprender diferentes especies: por “naturaleza”, se entiende entonces la “diferencia específica”, lo que hace que un ser determinado sea de cierta especie, y que actúe en consecuencia. En sentido *concreto*, la palabra naturaleza puede dirigirse genéricamente al conjunto de cosas que realmente existen. Este mismo concepto puede designar también las cosas creadas no racionales, aquellas en que el actuar está determinado por la causalidad físico-química. “Naturaleza” puede finalmente aplicarse a las criaturas racionales. Estas últimas se diferencian específicamente de las no racionales por sus características esenciales: espíritu, pensamiento, razón, inteligencia, voluntad, libertad.

Muchos malentendidos resultan de un uso inaceptable de la expresión “naturaleza humana”. Se dice por ejemplo “seguir la naturaleza”. Esta expresión, que resume toda una ética, puede significar de acuerdo a un primer sentido que, al actuar, el hombre debe seguir sus instintos, entendiéndose por esto, sus pasiones; en este caso se oculta la especificidad racional y libre del hombre. Pero la misma expresión puede al contrario significar

<sup>37</sup> Para esclarecer el sentido de esta palabra nos hemos remitido a la preciosa obra de Paul Foulquié et Raymond Saint-Jean, *Dictionnaire de la langue philosophique*, PUF, Paris, 1962, s.v.

que la conducta del hombre debe estar orientada según su naturaleza racional y libre. En el primer sentido, la especificidad del hombre es suprimida y el hombre es reducido a un elemento del mundo no racional. En el segundo sentido, al contrario, esta diferencia específica es resaltada.

Según la primera acepción, se enfoca en el hombre concreto un tipo común en el que la individualización no se efectúa verdaderamente de acuerdo con una modalidad personal. En cambio, según la segunda acepción, se indica que en los hombres concretos se encuentra realizada la especificidad del hombre, razón y voluntad libre. Para el hombre, la individualización coincide en efecto rigurosamente con la *personalización*.

Los equívocos en relación a la naturaleza tienen evidentemente una repercusión directa sobre el sentido de la expresión "moral natural". Para la tradición estoica, no hay espacio para una metafísica de la participación. El cosmos está ordenado por una razón "divina" *inmanente* a todas las cosas. Dios no es trascendente; es "cósmico": la Naturaleza es divina. En esta perspectiva monista y panteísta, la razón impregna al hombre mismo. Para este último, ser libre es actuar en conformidad con la racionalidad del orden cósmico. El hombre será libre en el momento que conforme su actuar al orden racional del mundo. De donde resulta una moral política inclinada a la desmovilización.<sup>38</sup> ¿Es necesario recordar, que el estoicismo, que marcó fuertemente ciertas corrientes del pensamiento cristiano durante el Renacimiento, inspiró igualmente en la misma época, un panteísmo deificando la Naturaleza? Nos referimos aquí a Bruno, a Campanella y, en el siglo XVII, a Spinoza. Esta tradición que en la práctica está en parte ligada con el ateísmo, hallará su continuación en las diversas formas de positivismo, de cientificismo e incluso de idealismo.

Para la tradición tomista, lo hemos recordado, el hombre concreto participa actualmente en el ser divino proporcionalmente a su naturaleza humana, es decir en razón de su actividad racional y de su actuar moral. Sería entonces aberrante considerar que la moral tomista está fundada en una concepción estática de la naturaleza humana, *como si* esta estuviese sometida a leyes similares a aquellas que gobiernan el mundo físico-químico y *como si* la moralidad consistiese en el sometimiento a dichas leyes para que reine el orden moral. En la moral tomista, las leyes del comportamiento humano derivan de una condición de criatura que es propia del hombre y lo *diferencia* de los otros seres creados. Que la naturaleza humana sea específicamen-

<sup>38</sup> Sobre este punto, ver Jean Touchard et collaborateurs, *Histoire des idées politiques*, Coll. Thémis, Paris, 1963, t. I: *Des origines au XVIIIe siècle*; cfr pp. 48-55; 80-92.

te estable, deja todo el lugar, en el plano de las personas concretas, a los “caracteres individuales” de cada persona y a las múltiples “circunstancias” que modifican las condiciones concretas del actuar y de la vida moral.

La naturaleza humana, según Santo Tomás, es una realidad dinámica: para él, moral natural significa moral de la humanización continua. Este dinamismo no contradice la estabilidad de la naturaleza específica del hombre: se despliega en el dominio del comportamiento que es de orden accidental. Integrar la creatividad y la responsabilidad humanas a la idea de naturaleza humana es entonces fácil.

### *Determinismo y libertad*

La metafísica de la participación, que transforma radicalmente el enfoque antiguo del problema de la naturaleza, abre el camino a una nueva definición de las relaciones entre *determinismo y libertad*. Para el hombre, el conocimiento de la naturaleza, del mundo exterior, consiste en descubrir las leyes a las cuales obedecen necesariamente los seres determinados en sí mismos y sin historia. El mundo exterior es considerado como un mundo estrictamente objetivo, pero el hombre es capaz, en virtud de su naturaleza, de descubrir las leyes que lo rigen. El hombre trasciende este mundo exterior; su modo de estar-en-el-mundo difiere específicamente de aquél de las piedras, de las plantas, de los animales, que obedecen a determinismos estrictos. Dicho mundo es pura objetividad, mientras que la existencia humana se desarrolla en el modo de la subjetividad, de la originalidad creadora, del proyecto – de la persona.

Los equívocos con relación a la idea de naturaleza proceden entonces parcialmente de un desconocimiento de los diferentes modos de ser que caracterizan a las criaturas. Este desconocimiento conduce directamente a una concepción extrañamente determinista de la libertad. A despecho de Engels, la libertad humana no es de manera alguna “el conocimiento de la necesidad”.<sup>39</sup> En el momento en que quedamos aprisionados en este callejón sin salida, vemos pocas posibilidades de como dar cuenta de la creatividad humana... En resumen, no se podría utilizar como argumento el determinismo que caracteriza al mundo material para negar el libre albedrío del hombre. Este último se sitúa en la *actividad espiritual* del hombre, la cual escapa al determinismo de la naturaleza material.

<sup>39</sup> Ver *Anti-Düring*, traducción de J. Molitor, Ed. Costes, Paris, 1931. Cfr I, 170 s.

*Hacia el saber operativo*

La antropología tomista, por la articulación que sugiere entre conocimiento y voluntad, conduce directamente a la desfatalización del mundo exterior y a la intervención constituyente del hombre sobre dicho mundo. El determinismo de la naturaleza material no impide en modo alguno esta intervención; al contrario, el hombre se sirve de este determinismo para transformar el mundo material. El hombre tiene la posibilidad de actuar sobre la naturaleza en general – y en particular sobre su propia naturaleza en tanto que esta está sometida al determinismo – precisamente porque existe disimetría entre el hombre, ser de naturaleza racional y libre, y el mundo puramente material, específicamente distinto. Además, el saber humano no es un proceso puramente pasivo de sumisión a lo real. El conocimiento humano no es sólo de naturaleza puramente *perceptiva*, en el sentido que no se limita a captar informaciones, que se suponen verdaderas, sobre el medio ambiente.

El saber humano está llamado a devenir *operativo*, y puede serlo en razón del *encuentro* de las leyes deterministas que rigen el mundo material y de la libertad misma del hombre. Esta última tiene en efecto la capacidad de *rehusar* el estado del mundo objetivo tal como se le presenta. El hombre no es más prisionero de cierta conciencia ingenua, para la cual el mundo objetivo estaría plantado delante como un obstáculo.<sup>40</sup> Él puede rehusar *experimentar pasivamente* este mundo y puede *trabajar* para transformarlo. El hombre puede rehusar considerar que este mundo no suscita extrañeza ni interrogación: posibilidad que escapa al animal movido por su instinto. Sólo el hombre puede considerar *varios proyectos* distintos a partir de una *misma* situación, y decidir, es decir *elegir*, en función de un proyecto que emane de su inteligencia y de su voluntad. De esta forma, porque su naturaleza se caracteriza por la inteligencia y la voluntad, la *actividad* del hombre no tiene nada de “cerrado”: ella es apertura al mundo, a los otros hombres, al futuro.

Se ve de este modo, que la ciencia es indisociable de aquel que la hace. El animal accede a ciertos conocimientos, o más bien a ciertas informaciones sobre el entorno en el cual vive. Pero el hombre, a partir de las informaciones que recibe y que elabora, y gracias a los métodos que pone a punto para aumentar la precisión, progresa en el conocimiento y ensaya

<sup>40</sup> Hegel ha con frecuencia abordado el tema del trabajo. Limitémonos aquí a la referencia de la célebre dialéctica del Señor y del Esclavo. Ella aparece particularmente en *La phénomélogie de l'Esprit*. Cfr la traducción de Jean Hyppolite, en la coll. Philosophie de l'Esprit, Ed. Aubier, Paris, 1939, t. I, p. 161-166.

ciertas formas típicamente humanas de acción. Estas últimas, inscriben una presencia *humana* en la naturaleza: una presencia operativa, original, significativa, cultural.

### *Providencia divina, providencia humana*

Algunos textos de Santo Tomás sobre la providencia resumen y precisan lo que venimos de considerar. Con relación a la providencia divina, la condición de la criatura racional difiere sustancialmente de aquella de las otras criaturas. Sin duda “el hombre no es el instaurador de la naturaleza, pero a través del arte y la virtud, se sirve de cosas naturales para su propio uso. Por esta razón la providencia humana no se extiende a las cosas necesarias que se desprenden de la naturaleza. A dichas cosas se extiende sin embargo la providencia divina, pues Dios es el autor de la naturaleza”.<sup>41</sup>

Santo Tomás expone a partir de allí como se articula la relación providencia- necesidad en el caso de las criaturas no-racionales: al nivel de estas criaturas, la necesidad misma depende de la providencia divina. Es insostenible la posición de aquellos que pretenden que “lo que ocurre por necesidad no requiere ni providencia ni prudencia, y que precisan incluso que, como muchas cosas se producen por necesidad, no todo está sometido a la providencia”.<sup>42</sup> Santo Tomás tenía aquí en mente a pensadores “como Demócrito y otros naturalistas de la antigüedad”, pero además resolvía, por adelantado, la antinomia providencia-necesidad tan cara al cientificismo contemporáneo. En efecto, no se podría utilizar como argumento la necesidad a la cual son “sometidas las cosas naturales, para sustraer el curso de ellas a la divina providencia y para atribuir dicho curso a la necesidad de la materia”,<sup>43</sup> porque dichas cosas no escapan a la providencia divina.

Diferente es la relación del hombre con la providencia divina, y esta diferencia se debe a su razón, a su actividad, a su personalidad y a su libre albedrío. Gracias a su razón, el hombre puede comprender algo de la providencia divina. Si él no es el señor de las leyes de la naturaleza, él puede participar hasta cierto punto en la providencia y en el gobierno divino. “La criatura racional está sometida de tal forma a la providencia divina que no solamente es gobernada por ésta, sino que también puede de una cierta manera conocer la razón de dicha providencia. En consecuencia, a esta

<sup>41</sup> *Summa theologiae*, I, qu. 22, art. 2, ad 3m.

<sup>42</sup> *Summa theologiae*, I, qu. 22, art. 2, *praetera* 3.

<sup>43</sup> *Summa theologiae*, I, qu. 22, art. 2, ad 3m.



criatura racional le corresponde ejercer en relación con las otras criaturas su providencia y su gobierno. Este no es el destino de las otras criaturas, que sólo participan en la providencia en calidad de estar sometidas a ella”.<sup>44</sup>

La participación del hombre en la providencia divina trasciende la forma de participación que les toca “a las otras criaturas” y que se limita a la sumisión pasiva. A causa de su razón, el hombre puede no solamente progresar en la inteligencia del proyecto de Dios; pero, por ello mismo, él puede prever y actuar según un proyecto que le es propio y del cual Santo Tomás precisará que está ordenado a un fin. “Por el hecho de que alguien tiene la facultad de prever (*providendi*), puede igualmente dirigir sus actos y gobernarlos. La criatura racional participa pues en la providencia divina, no solamente en tanto que ella es gobernada, sino también en tanto que ella gobierna; ella se gobierna en efecto por sus propios actos y gobierna también las otras criaturas”.<sup>45</sup> Santo Tomás quiere aclarar bien este punto. “Cuanto más cerca está algo del primer principio, más noble es el lugar que ocupa en el orden de la providencia. Pero entre todas las cosas, son las sustancias espirituales las que más se aproximan al primer principio; de donde se dice de ellas que están marcadas de su imagen. Por esta razón la providencia divina no sólo procura que estas criaturas espirituales sean vistas con anticipación, sino también que ellas vean con anticipación. Esta es la razón por la cual las sustancias en cuestión eligen sus actos, mientras que este no es el caso de las otras criaturas, que son simplemente vistas con anticipación pero que no ven con anticipación”.<sup>46</sup>

La acción del hombre no se despliega solamente al simple nivel de la especie; ella expresa también el dinamismo de una persona. “La criatura racional es dirigida por Dios hacia sus actos, no solamente según la especie, sino también según lo que conviene al individuo ... (Sus actos) son guiados por la divina providencia, no solamente por la razón que ellos pertenecen a la especie, sino también en tanto que son actos personales”.<sup>47</sup> En resumen, como “toda providencia inferior está sometida a la suprema providencia divina, el gobierno de los actos de la criatura racional, en tanto que sus actos son personales, pertenece a la providencia divina”.<sup>48</sup>

Santo Tomás no se detiene allí. En el *De veritate*, explicita la relación entre la providencia, divina y humana, y el libre albedrío del hombre: el

<sup>44</sup> *Summa contra Gentiles*, III, 113.

<sup>45</sup> *Summa contra Gentiles*, III, 113.

<sup>46</sup> *De veritate*, qu. 5, art. 5, resp.

<sup>47</sup> *Summa contra Gentiles*, III, 113, ver todo el pasaje.

<sup>48</sup> *Summa contra Gentiles*, III, 113.

hombre delibera, elige, decide. “Nuestros actos, que proceden de nuestra elección, no están excluidos de la providencia divina. Pero dichos actos no están determinados por la providencia divina hasta tal punto que, no implicando ninguna opción de nuestra parte, ellos sólo implicarían *un* tipo concreto de acción, como lo que se produce en los seres desprovistos de libre albedrío”.<sup>49</sup> La misma enseñanza aparece en la *Summa*: “Cuando se dice que Dios ha abandonado al hombre a sí mismo, esto no significa que el hombre sea excluido de la providencia divina. Se quiere significar de esta forma que no hay virtud operativa que le sería anterior y que lo ataría a tal punto que determinaría *un* solo tipo de acción, como es el caso para las cosas naturales. Estas últimas son solamente llevadas, son de cierta manera dirigidas por otro hacia un fin, pero no se mueven ellas mismas como si ellas se dirigiesen hacia un fin. Tal es sin embargo el caso de las criaturas racionales, que gracias al libre albedrío, deliberan y deciden”. De donde esta conclusión admirable: “Dado que el acto mismo del libre albedrío debe ser vinculado a Dios como su causa, es necesario que sean sometidos a la providencia divina los actos que son hechos a título del libre albedrío. La providencia del hombre es en efecto contenida y mantenida en la providencia de Dios, como una causa particular lo es en la causa universal”.<sup>50</sup>

En última instancia, así como no son su propia causa, ni la causa de otras criaturas, las criaturas racionales no tienen en ellas su fin. “Las criaturas a las cuales la providencia – la capacidad de ver con anticipación – ha sido comunicada no son el fin de su propia providencia; ellas son ordenadas hacia otro fin, a saber Dios. Ellas son pues ordenadas según la rectitud de su propia providencia, que les es impartida en virtud de una regla divina. Es lo que explica que la providencia de las criaturas espirituales pueda ser afectada de un defecto que atinja no solamente aquello que está previsto, sino que afecte también a aquellos mismos que preven”.<sup>51</sup>

En resumen, la doctrina tomista de la providencia manifiesta que el hombre está asociado por Dios a la dinámica de la creación continua y del devenir histórico. El hombre, por su acción, hace surgir un sentido. El hombre no es ni demiurgo, ni juguete de una naturaleza que lo oprime. Por su actividad, el hombre imprime un sentido a las “otras cosas creadas”; las orienta hacia su fin. *Él es tanto más libre cuanto más coloca su actuar en armonía con el plan de Dios*. Este plan de Dios puede sin embargo ser recha-

<sup>49</sup> *De veritate*, qu. 5, art. 5, ad 1m.

<sup>50</sup> *Summa theologica*, I, qu. 22, art. 2, ad 4m.

<sup>51</sup> *De veritate*, qu. 5, art. 5, *resp.*

zado por el hombre, y es aquí que se arraiga, en una perspectiva ya teológica, la temática del *pecado*. Si en efecto el hombre tiene un fin superior a sí mismo, también es libre de asignarse otros fines que lo repliegan sobre sí mismo. Pero hablar del *pecado*, es ya hablar de la *gracia*...

Mostraremos a seguir como la doctrina de Santo Tomás sobre la providencia – que se entronca con su doctrina de la creación y con su antropología – se presenta como un aporte importante que ofrece el Doctor Angélico a una reflexión teológica sobre la inserción del hombre en la sociedad.

### *Desacralización del saber y del actuar*

De su participación en la providencia divina, resulta entonces que el hombre goza, en razón de su misma naturaleza, de una entera *autonomía*. Como lo hemos visto, esta autonomía no es por cierto absoluta. Procedente de Dios, el hombre retorna a Dios libremente pero a través de los caminos del conocimiento y por el sentido que da a su acción.<sup>52</sup> Pues su existencia obedece a leyes que le son propias. La idea de esta autonomía deriva directamente de la concepción tomista de la inteligencia y de la voluntad. No contento de resolver las cuestiones dejadas en suspenso por la tradición platónica, Santo Tomás fornece un principio de desacralización y de declericalización del saber y del actuar. El estatuto epistemológico de la teología resultará limitado y principalmente precisado. En lo sucesivo, la ciencia divina no podrá pretextar la dignidad de su objeto para regir dominios extraños a su competencia. A estos últimos se reconoce una consistencia propia.

Esta autonomía tiene una incidencia directa y considerable sobre la problemática de los derechos del hombre, si se consideran los tres grandes dominios que, poco a poco, serán – si se osa decir – descolonizados de la influencia de la teología: filosofía, ciencias naturales, política. Refirámonos primero muy brevemente a los dos primeros dominios mencionados.

En primer lugar, autonomía de la *filosofía*. Incluso si Santo Tomás considera todavía esta última como subordinada a la teología, provee sin embargo los principios que permitirán ulteriormente que la filosofía alcance su total autonomía. En efecto, siendo el hombre capaz de acceder *personalmente* al conocimiento, puede aportar *él mismo* juicios y referirse a ellos para determinar su conducta. Es aquí que encuentran su fundamento la libertad de conciencia, la libertad de expresar su pensamiento, y la responsabilidad.

<sup>52</sup> Es uno de los temas principales explorados por M. Seckler, en *Le salut et l'histoire*, citado *supra*, en la nota 36.

Luego, autonomía de la *ciencia*. El hombre es capaz de conocer verdaderamente el mundo exterior, la Naturaleza. Esta no es “anárquica”; no está desprovista de sentido. Ella no es la sede de fuerzas mágicas, caprichosas, falaces. Ella es desencantada, ella es *inteligible*.<sup>53</sup> La Naturaleza obedece a leyes inmanentes que el espíritu humano puede conocer. Así, el optimismo que justifica la condición humana encuentra su confirmación en el conjunto de la Naturaleza, que se presta, de la parte del hombre, a un esfuerzo de comprensión. Y descubriremos lentamente, como ya lo hemos visto, que este conocimiento de la Naturaleza desemboca en un saber *operativo*, debido a la intervención constituyente del hombre.

#### LA NATURALEZA RELACIONAL DEL PODER POLÍTICO

Finalmente, autonomía de la *política*. Una primera crítica radical del poder político había sido desarrollada por las primeras generaciones cristianas. Crítica eminentemente religiosa en su inspiración y en su expresión: el emperador no podía considerarse ni ser considerado como un dios. Sin embargo, la concepción antigua del poder será luego cristianizada a partir de Constantino: la referencia al Evangelio suavizará los excesos a los cuales la práctica del *imperium* podía dar lugar en la Antigüedad. Pero el poder como tal, el *imperium* y la *potestas*, serán sólo lentamente objeto de una reflexión verdaderamente nueva. También sobre este punto, Santo Tomás es muy sugestivo.

#### *El poder: ni absoluto, ni arbitrario*

Según el Doctor Angélico, el poder es en primer lugar una exigencia de la naturaleza humana: le es útil. Siendo los hombres naturalmente sociables, tienen necesidad de una *autoridad* que armonice las iniciativas y los deseos de cada uno, aspirando así al *bien común*. El poder viene de Dios, pero a título de una exigencia de la *naturaleza humana*. El poder está ordenado a una *finalidad ético-política*: la *felicidad* de los ciudadanos en la Ciudad.

<sup>53</sup> Se reconoce aquí uno de los temas desarrollados por Harvey Cox en *La cité séculière. Essai théologique sur la sécularisation et l'urbanisation*, trad. de Simone de Trooz, Cahiers de l'actualité religieuse, 23, Ed. Casterman, Tournai, 1968.

Así, el poder político no es ni neutro, ni amoral, ni *puramente* técnico, ni *puramente* utilitario: es *servicio* a la comunidad. El poder supone también una relación de reconocimiento y de reciprocidad entre aquellos que lo ejercen y aquellos que le están sometidos, pues aspira a instaurar relaciones de paz y de justicia en la sociedad. El ejercicio del poder está pues expuesto al *juicio de los sujetos* y supone un real *consentimiento* de su parte. Es sobre la doble base del consentimiento y del respeto de los sujetos que es concebible desde una perspectiva tomista, la delegación del poder al príncipe.

Poco tiempo antes de Santo Tomás, esta concepción del poder había sido estudiada por diversos pensadores. Entre estas formulaciones, se debe hacer mención especial a las doctrinas del tiranicidio, que aparecen ya en 1159 en el *Policraticus* de Juan de Salisbury – muy anterior a la *Magna Carta* (1215). Pero, en relación con estas primeras tentativas de limitar el poder del príncipe, Santo Tomás, por su antropología, no alimenta solamente una *crítica* radical del poder tal como era generalmente ejercido de hecho: él le aporta *fundamentos* totalmente nuevos, que, con el tiempo, desembocan en la idea de participación política en el sentido más rico de la expresión.

La punta de la reflexión tomista que, aquí, profundiza la reflexión de San Agustín, muestra que el poder no está más basado en el poderío, en la fuerza o en la astucia, como lo era en la tradición de la Roma imperial – y como los emperadores germánicos se inclinaban a considerarlo, valiéndose, por intermedio de legistas, de la tradición romana.<sup>54</sup>

Cabe destacar que Santo Tomás abre así la vía a una crítica *filosófica* del *absolutismo* del príncipe y del poder *arbitrario*, que difiere de las críticas *teológicas* que aparecen en el Nuevo Testamento y en los primeros siglos de la Iglesia.

### *Gestores y no propietarios*

De esta interpretación del poder derivan varias consecuencias. En primer lugar, de derecho, el poder no podrá estar unido a ningún individuo ni a ninguna categoría social. Al ser el poder de naturaleza relacional, no se lo podría reducir al estado de objeto sin desfigurarlo, y al mismo tiempo nadie puede pretender apropiárselo. El príncipe es gerente de la comunidad política, y – además del control ejercido por el pueblo, del que no podría sustraerse – deberá rendir cuentas a Dios con relación a su gestión. El príncipe lleva delante de Dios una gran responsabilidad con respecto a los hombres

<sup>54</sup> Cfr A. Pose, *Philosophie du pouvoir*, citado *supra* en la nota 15.

que, como él han recibido de ese mismo Dios existencia y dignidad de manera compartida. Es por este rodeo que una preocupación de moralidad se inscribe en el corazón de la acción política.

### *Ni teocracia ni cesaropapismo*

Retomando la respuesta de Jesús a los fariseos (Lc 20, 25), Santo Tomás recuerda que en materia temporal, se debe obedecer al príncipe; y al papa por las cuestiones espirituales. El ejercicio del poder político no puede ser confundido con el ejercicio del poder ministerial en la Iglesia. Aun si su poder viene finalmente de Dios, el emperador no tiene que invocar constantemente a Dios para gobernar. Esto equivale a decir que la vida política obedece a leyes que le son propias, que es *autónoma*. Pero si esto es así, al igual que el emperador no tiene que implicarse en gobernar la Iglesia, el papa tampoco tiene que inclinarse por la teocracia para ejercer el poder temporal. Estos desarrollos serán utilizados ulteriormente en la elaboración de la teoría de la *potestas indirecta*.<sup>55</sup>

### *La vicaría*

Así, bastante paradójicamente, es por el rodeo de una doble secularización – aquella del poder, aquella del príncipe – que se crean para la Iglesia, las mejores condiciones para presionar al príncipe para gobernar con temor de Dios. En adelante, el príncipe no puede más prevalerse de un poder privado. Está excluido que el poder sea ejercido en virtud de concepciones antiguas del *imperium*. En lo sucesivo, explicitará Maritain, el príncipe ejercerá el poder a título de *vicaría*:<sup>56</sup> los hombres delegan al príncipe el ejercicio – controlado – del derecho inalienable que tiene la sociedad civil y el cuerpo político a gobernarse. Es en virtud de esta delegación que el príncipe gobierna al pueblo en nombre del pueblo.

En resumen, el poder no se hace relativo únicamente por el hecho que el príncipe está sometido a la ley de Dios y que tendrá como todo hombre, cuentas a rendir en el más allá. El príncipe debe velar por el bien de cada uno y ocuparse de la felicidad de los miembros de la ciudad. Su función implica un real consentimiento del pueblo.

<sup>55</sup> Cfr. *Gaudium et spes*, 36, que se encuentra aquí latente.

<sup>56</sup> La idea está presente en Santo Tomás, pero el uso del término *vicariance* se debe a Maritain. Ver particularmente *L'homme et l'État*, Bibliothèque de la Science politique, 2e Série: Les idées politiques, 2e éd., PUF, Paris, 1965, p. 31 s.

## LIBERTAD, IGUALDAD, FRATERNIDAD

*Una intención a reexaminar*

La fecundidad política de la obra de Santo Tomás, la riqueza de sus implicaciones políticas iban a ser percibidas y abundantemente explotadas por los grandes tomistas españoles del siglo XVI.<sup>57</sup> Como también iban a serlo en la obra de Jacques Maritain, algunas veces mal vista en ciertos medios cristianos. Sólo depende de nosotros proseguir esta explotación y retomar la intención profunda del Doctor Común.

Dicho esto, no podríamos desconocer que la obra política de Santo Tomás coloca ciertos problemas de exégesis, entre otros con respecto a las relaciones entre poder temporal y espiritual. A este respecto, Santo Tomás, un hombre de su época, todavía considera algunas veces casos de colaboración estrecha entre el poder temporal y el poder espiritual explicitando consecuencias que hoy nos chocan: justificación de la Inquisición, llamado al brazo secular contra los herejes, esclavitud, etc. Para él, existe un cierto vínculo entre la unidad de la fe y la cohesión de la sociedad política. La fe, diríamos hoy, forma parte del patrimonio cultural.<sup>58</sup>

Independientemente de la solución de estos problemas, que interesan principalmente a los historiadores, aquí hemos querido poner en evidencia que las tesis políticas propuestas por Santo Tomás debían ser esclarecidas por otras tesis que están en el corazón de su teoría del conocimiento, de su metafísica, de su antropología, de su psicología, de su moral. Es aquí donde, a nuestro juicio, hay que buscar las justificaciones más sólidas que ofrece el tomismo a la autonomía de la política y a la problemática de los derechos del hombre.

<sup>57</sup> Vitoria, Mariana y Suárez son estudiados por P. Mesnard en *L'essor de la Philosophie politique*, 2a edición, Vrin, Paris, 1951. Podemos ampliar gracias al estudio de José-Antonio Maravall, *La philosophie politique espagnole au XVIIe siècle dans ses rapports avec l'esprit de la Contre-Réforme*, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Ed. Vrin, Paris, 1955. No menos fundamental es la obra de Quentin Skinner, *The foundation of modern political thought*, vol. I: *The Renaissance*; vol. II: *The age of reformation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978. Finalmente, recordemos Georges de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque*, 2e éd., Ed. Béatrice-Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1958.

<sup>58</sup> Sobre "el vínculo orgánico y constitutivo" entre religión y cultura, ver el *Discours de Jean-Paul II à l'UNESCO*, en la *Documentation catholique*, 2 de junio de 1980, p. 605, n° 9. Ver también la encíclica de Juan Pablo II, *Slavorum apostoli*, del 2 de junio de 1985. Texto en la *Documentation catholique*, n° 1900, del 21 de julio de 1985, p. 717-728.

En efecto, una vez afirmadas la capacidad personal de juzgar y la idea de responsabilidad, debíamos ser *fatalmente* llevados a cuestionar una *obediencia* pensada en términos de *sujeción*. La obediencia política autentica supone asentimiento, consentimiento libremente acordado, reconocimiento. *A autoridad responsable, obediencia esclarecida y libre*. ¿No está abierto el camino a la idea de una auténtica democracia?

### *El hombre, imagen de Dios*

Así, pues, Santo Tomás ha elaborado sólidos fundamentos metafísicos y antropológicos que permiten justificar filosóficamente – allí donde fracasaba el platonismo – la superioridad del cuarto grado del amor a Dios según San Bernardo. En el momento en que el hombre se ama a sí mismo únicamente a causa de Dios, se reconoce como imagen de Dios, descubre su dignidad de criatura personal participante al ser divino. Y este descubrimiento transforma completamente la mirada que dirige al otro, este último también imagen personal de Dios. La causalidad creadora y la participación dan cuenta de nuestra condición de *criaturas*. El alma humana, dotada de inteligencia y de libertad, da cuenta de nuestra condición de *personas*, de nuestra dignidad, de nuestra condición de imágenes de Dios. Y nuestra condición de personas creadas da cuenta de nuestra dependencia con respecto al Creador, de nuestra responsabilidad frente a Dios y frente a aquellos que son su imagen viviente.

Así, gracias a la reactivación original de las grandes doctrinas tradicionales y a la formulación rigurosa de su antropología, Santo Tomás da pleno valor a la célebre definición de Boecio: “La persona es una substancia individual de naturaleza racional”.<sup>59</sup> Retomando dicho texto, Santo Tomás precisa que “la persona es lo que hay de más perfecto en toda la naturaleza”. Y en otra parte, parafraseando Boecio, afirma que la persona es “una substancia distinta dotada de naturaleza intelectual”.<sup>60</sup> Con Santo Tomás, la libertad, la igualdad y la fraternidad evangélicas comienzan a beneficiarse de un sólido cimiento filosófico, desembocando en la universalidad.

Es difícil creer que, en todas sus sabias investigaciones, Santo Tomás no haya considerado la situación sociopolítica de su tiempo. Santo Tomás sabía que las relaciones entre señor feudal y vasallo, eran relaciones inter-

<sup>59</sup> *De persona et duabus naturis in Christo*, III.

<sup>60</sup> Cfr *Summa theologiae*, I, qu. 29, art. 3, concl. et ad 2m; *De potentia*, qu. 9, art. 4. Ver L. De Raeymaeker, *Philosophie de l'être*, p. 279, n.1.



personales, marcadas por la idea de fidelidad y de reciprocidad. Ya por su entrada – en aquella época – en la Orden de los Dominicos, ese hijo de la nobleza italiana se revelaba contestatario de un cierto orden establecido, puesto que, en su estructura, la Orden se había inspirado audazmente en el modelo democrático de corporaciones y de comunas.

Pero lo que es tal vez lo más original, y para nosotros lo más sugestivo, en la construcción filosófico-política de Santo Tomás, es su profundo arraigamiento religioso. Devorado por el amor a Dios, ¿cómo Santo Tomás no hubiera sido devorado de amor por todos los hombres? La dignidad del hombre proviene en primer lugar de su condición de criatura personal, que el pecado apenas pudo herir; y proviene también de la Redención: lo que es evidente para el Doctor Angélico. La política aparece a esta luz, según la expresión de Pío XI, como una “forma eminente de la caridad”. Ella es un aspecto esencial de la *misión* de la Iglesia, en la medida que es esfuerzo para que cada hombre sea promovido en la plenitud de sus derechos y despertado a sus responsabilidades – para que cada hombre pueda *reconocerse y ser reconocido* como imagen de Dios.

Extracto del libro *Démocratie et libération chrétienne. Principes pour l'action politique*, Ed. Lethielleux, Paris, 1985, pp. 141-176. Traducción de la Dra. Beatriz de Gobbi, en colaboración con el autor. Enero 2002.

*Dirección del autor:*

Em: schooyans@mora.ucl.ac.be;

Site Internet: <http://perso.infonie.be/le.feux>

## RECENSIONI



TOMÁS DE AQUINO, *El ente y la esencia*, traducción, estudio preliminar y notas de Eudaldo Forment, "Colección de pensamiento medieval y renacentista", 25, Pamplona, EUNSA, 2002, pp. 296.

La Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, dirigida desde el Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra por el Dr. Juan Cruz Cruz, sigue firme en su propósito de presentar la traducción de las obras filosóficas de Santo Tomás de Aquino, acompañándolas siempre de sólidos estudios preliminares. Esta perseverante labor ha fructificado en la publicación de las cuestiones disputadas *Sobre el alma* y *Sobre las virtudes*, los comentarios a los libros de Aristóteles *Sobre la interpretación*, *Sobre el sentido y lo sensible*, *Sobre la memoria y la reminiscencia*, *Física*, *Ética a Nicómaco* y *Política*, y la explicación del *Libro de las causas*. Y no podía faltar el que califica Chenu como "el más famoso de los opúsculos..., un breviario de la metafísica del ser",<sup>1</sup> esto es, el opúsculo filosófico *Sobre el ente y la esencia*, escrito por Tomás antes de ser maestro de Teología y en donde se encuentra sintetizada toda la metafísica del Aquinate.

Para esta edición los responsables de la colección han tenido el acierto de acudir al Dr. Eudaldo Forment, Catedrático de Metafísica de la Universidad de Barcelona, académico ordinario de la Pontificia Academia de Santo Tomás y, sin duda, uno de los mejores comentaristas actuales del Doctor Angélico, condición que queda puesta de manifiesto en el estudio que precede a la traducción del opúsculo. No se trata de una mera introducción al *De ente et essentia*, sino de una auténtica explicación del mismo, una *expositio* escolástica, que ocupa más de doscientas cincuenta páginas.

Se sorprende Cornelio Fabro que en el *De ente et essentia* no estén presentes San Agustín ni el Pseudo Dionisio,<sup>2</sup> y sin embargo el profesor Forment opta por comenzar su estudio mostrando precisamente la fundamentación agustiniana de la metafísica de Santo Tomás. Es ésta una cuestión muy importante en aras a comprender correctamente la filosofía tomista, que no consiste sólo en una asunción del aristotelismo, sino en una

<sup>1</sup> M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Montreal-París, 1984, p. 280.

<sup>2</sup> C. Fabro, "Presentazione", en A. Lobato, *Tommaso d'Aquino, Opuscoli filosofici*, Roma, Città Nuova, 1989, p. 11.

síntesis entre éste y la tradición agustiniana, siempre con la mirada puesta en servir a la inteligencia de la fe propia de la Teología. Con esta intención se explican en el primer capítulo principios de fuerte raíz agustiniana y teológica: la armonía entre naturaleza y gracia, que no destruye aquélla sino que la perfecciona; el ejemplarismo de las ideas de la mente divina, entendidas como la misma esencia de Dios en cuanto conocida e imitable; el iluminismo o participación de la luz de la verdad eterna en el entendimiento agente; la imagen de Dios presente en el hombre como mente, noticia y amor; la ordenación de todo ente finito al bien, el cual es difusivo de sí, etc. Es en este marco en que debe ser comprendida la metafísica de Santo Tomás presente en el opúsculo *Sobre el ente y la esencia*.

Tras este preámbulo, en modo alguno gratuito, comienza el profesor Forment su exposición propiamente dicha del *De ente et essentia*. Lo hace siguiendo el mismo orden del Aquinate, y comentando *todo* el texto, sin omitir nada; cita frecuentemente otras obras de Santo Tomás, en las que éste desarrolla con mayor amplitud lo tratado en su opúsculo de juventud; asimismo recurre oportunamente a otros comentaristas del *De ente et essentia*, sobre todo al Cayetano. Es de destacar que, tratándose de una obra densa y de difícil comprensión, el estudio del profesor Forment logra hacerla en gran medida inteligible para el que se inicia en la metafísica; esto se debe, sin duda, a su larga trayectoria docente, en la que ha estado y sigue estando presente la explicación de este opúsculo, como puedo testificar por propia experiencia. Muestra de este buen hacer pedagógico es la articulación de la exposición en diferentes tesis, que quedan recogidas a modo de síntesis al final del estudio. Con relación a la traducción del texto latino dice él mismo “se ha procurado que la nueva versión sea lo más fiel posible a la estructura de la frase latina y al sentido estricto de cada uno de sus términos. Con ello, quizá se ha perdido agilidad y viveza y hasta calidad literaria, pero se ha podido ganar en exactitud, rigor filosófico e incluso probablemente en claridad”.<sup>3</sup>

Me gustaría resaltar tres de las muchas aportaciones realizadas por el profesor Forment en su estudio. En primer lugar, la precisa explicación del significado de la composición actopotencial del ente, admirable aportación del Aquinate al llevar al plano trascendental la doctrina aristotélica del acto y la potencia. Según este planteamiento el ser, en tanto que acto, queda caracterizado como la actualidad de todas las cosas y constitutivo de toda perfección, incluso de las mismas esencias, que se refieren al ser como

<sup>3</sup> p. 59.

potencia receptiva de perfección. La esencia, en tanto que potencia receptiva, hace que el ente finito participe del ser según cierta medida, lo que permite una comprensión jerárquica del universo de los entes en función de los diferentes grados de perfección.

En segundo lugar, y sobre la base de estos principios, es posible caracterizar la vida y el conocimiento como grados de *esse*. Esta doctrina del ser permite así superar las escisiones y enfrentamientos dialécticos que otras concepciones postulan entre el ser, la vida y el conocimiento: “Si para los vivientes el vivir es su ser – afirma Forment –, la vida del espíritu tendrá que ser concebida como la perfección propia del ser que posee el espíritu”.<sup>4</sup> Ser que se reconoce en la intimidad de la conciencia, y que se vuelve fecundo en la intelección locutiva, ordenada a abrirse a la comunicación afectuosa con el amigo. Tal es la vida del espíritu, cuya dignidad se revela en cada uno de los individuos de naturaleza racional, que por lo mismo llamamos “persona”.

Y en tercer lugar, esta comprensión de la vida del espíritu ayuda a elevarse analógicamente hasta Dios, y reconocer en Él la Vida y el Conocimiento. En Dios no hay potencialidad alguna, por lo que su Esencia se identifica con su Ser; en Dios, por tanto, se dan todas las perfecciones de las criaturas en grado eminente, y así podemos decir de Él que es la Vida y la Sabiduría. Este conocimiento que tenemos de Dios permite a su vez reconocer cuál es la relación que hay entre las criaturas y su Creador, que no es otra que de dependencia, pues el ser de las criaturas es recibido de Aquél que es el Ser. Por eso insiste el profesor Forment en que “es preciso volver a reconquistar la humildad, tanto en el orden teórico como en el práctico”,<sup>5</sup> pues la humildad “lleva al reconocimiento en la vida personal de esta ley fundamental de las criaturas”.<sup>6</sup>

Quizá sea ésta de la humildad una de las más importantes lecciones que se pueden aprender al estudiar a Santo Tomás, también en sus obras metafísicas. Le dijo Cristo en sus postrimerías que había escrito bien de Él, y qué quería como recompensa; fray Tomás tuvo a su alcance todo el universo de entes, toda ciencia y toda virtud, mas respondió: “Señor, nada más que a Ti mismo”.

*Enrique Martínez*

<sup>4</sup> p. 134.

<sup>5</sup> p. 230.

<sup>6</sup> p. 226.

ABELARDO LOBATO (ed.), *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*, vol. II: VICTORINO RODRÍGUEZ, JOSÉ MARÍA ARTOLA, ALBERTO ESCALLADA, *El hombre y el misterio de Dios, Introducción* de Abelardo Lobato, Valencia, EDICEP, 2001, pp. 632, cm. 17×23, ISBN: 84-7050-620-X.

A principios del curso 2001-2002, apareció el libro *El hombre y el misterio de Dios*, segundo volumen de la obra *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*, dirigida por Abelardo Lobato. La obra ha sido compuesta por tres Profesores dominicos españoles: P. Victorino Rodríguez, O.P., de Madrid; P. José M. Artola O.P., de Madrid y P. Alberto Escallada O.P., de Salamanca.

Se prosigue, con ello, el proyecto que, en 1992, el Rvdo. D. Juan Eduardo Schenk, fundador de la Editorial católica EDICEP, recientemente fallecido, y su directora Pilar Taroncher, ofrecieron al P. Lobato, por ser uno de los más importantes tomistas de nuestra época, para que aproximara al hombre culto actual la reflexión de Santo Tomás de Aquino.

El P. Lobato precisó esta idea, con la siguiente indicación, que ha sido decisiva en la preparación de los tres volúmenes: “para responder a la actual situación cultural habría que partir del hombre y tomarlo como eje de reflexión”. Para cumplir este objetivo humanista, los nueve autores, elegidos por el director de la obra, para preparar los tres volúmenes, que constituirán la obra completa, exponen la filosofía y la teología de Santo Tomás, la confrontan con el pensamiento actual y ofrecen finalmente una selección de textos del Aquinate.

El primer volumen, *El hombre en cuerpo y alma*, preparado por Abelardo Lobato, Eudaldo Forment y Armando Segura, apareció en 1995 y es la parte más voluminosa de la obra. El Dr. Lobato ofreció, en una Introducción general a toda la obra, una presentación de Santo Tomás de Aquino: hombre, obra y significado cultural, conforme a la investigación más reciente, y la situación de su antropología en el panorama de las antropologías actuales. En una primera parte, Abelardo Lobato trata la dimensión corpórea del hombre, en la que entra la relación hombre-mundo; el Profesor Armando Segura, de la Universidad de Granada, trató la dimensión espiritual: conocimiento y libertad; y el Profesor Eudaldo

Forment, de la Universidad de Barcelona, estudia las dimensiones personal, social y ética del hombre

En el segundo volumen, *El hombre ante Dios*, que acaba de aparecer, se estudia el pensamiento de Tomás de Aquino sobre la existencia, la naturaleza de Dios, y la obra de Dios creador, principio y fin del hombre. Ofrece también la teología dogmática de Tomás de Aquino y presenta de manera espléndida los problemas del hombre y de la cultura actual en este campo. Como advierte el P. Lobato, en la *Introducción* a este volumen, los autores de: “Este proyecto lo han realizado en modos complementarios. Se diría que el padre Victorino Rodríguez atiende de modo preferente al ser, el padre Artola al conocer, y el padre Escallada al hablar acerca de Dios” (p. 29).

Dentro de poco aparecerá el último volumen, *El hombre, Jesucristo y la Iglesia*, dedicado a presentar el pensamiento de Santo Tomás sobre la Cristología, la eclesiología y la vida cristiana. Lo han preparado los profesores G.B. Mondin, S.X., que ha escrito la cristología; Armando Bandera, O.P., de Salamanca, que ha tratado la Eclesiología, y Vicente Cudeiro, O.P., de Murcia, que ha estudiado los sacramentos y la vida cristiana en sus diversas fases, incluida la escatología.

En la *Introducción* a este volumen, nota el Dr. Lobato que, en el inicio de este nuevo milenio, se constata que: “Hay en torno hambre de absoluto, urgencia de encontrar un fundamento, necesidad de superar los grandes olvidos, el del ser, el de los valores y sobre todo el de Dios” (p. 19).

En el mundo actual, señala Lobato, con la perspicacia que le caracteriza, que: “El nihilismo anunciado y promovido ya por Nietzsche es una realidad constatable en nuestro contorno. Mientras se apagan la últimas luces de la ciudad del siglo XX tenemos la sensación de que nuestros pies se hunden en lodos pantanosos, en las lagunas de lo relativo. Así no se puede ir hacia adelante y hacia arriba, no se debe entrar, ni se podrá proseguir en el tercer milenio” (p. 20).

Esta situación crítica justifica la finalidad de este segundo volumen de *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*. Como indica Lobato, en esta obra: “Tratamos de buscar el remedio a esta situación de indigencia y de vacío cultural”. Este nuevo volumen, al igual que el anterior, y el siguiente, que aparecerá próximamente, están preparados con el convencimiento de que: “El pensamiento de Tomás de Aquino puede ser ayuda y remedio para nuestra situación cultural a la deriva”. Por ello, añade seguidamente: “Tomás de Aquino es ahora más actual que nunca. Porque no sólo es actual lo que se lleva de moda, sino también lo que falta, lo que necesitamos, como la salud para el enfermo y la verdad para la inteligencia” (p. 19).



También, en su Introducción, Lobato ofrece, con muy pocas palabras, la síntesis conclusiva de este nuevo volumen, espléndidamente editado: “El hombre sólo desvela su rostro cuando se encuentra frente a Dios” (p. 20). Como Orual, la protagonista de la obra de Clive Staples Lewis, *Mientras no tengamos rostro*, el hombre sólo pudo descubrir el velo, con la que se cubría su cara, para que no la vieran los demás ni poderse ver a sí misma, cuando descubre la divinidad. La reina Orual, que Lewis sitúa en Gloma, al norte de Grecia, poco después de la época socrática, cuando oye “la voz de Dios” y quiere hacer el bien y ya no le queda “asomo alguno de rebeldía”, puede exclamar: “Ahora sé, Señor, por qué no te pronuncias. Tú mismo eres la respuesta. Ante tu rostro los interrogantes se desvanecen” (C.S. Lewis, *Mientras no tengamos rostro*, Trad. Luis Magryinyá, Madrid, Rialp. 1998, p. 270).

El P. Victorino Rodríguez, que falleció el 27 de marzo de 1997, y a quien se ha dedicado este volumen, ha preparado el tratado primero, *Existencia y naturaleza de Dios*. Es un estudio muy importante. Obligaré, en una próxima edición de *Historia de la Filosofía tomista en la España Contemporánea*, a ampliar el capítulo que se le dedica (E. Forment, *Historia de la Filosofía tomista en la España Contemporánea*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1998).

El P. Victorino explica, siguiendo a Santo Tomás, y en diálogo con el pensamiento actual, que, a través de la simple visión de la naturaleza y de la propia conciencia, se obtiene un conocimiento casi espontáneo pero precientífico de Dios, que sería el primer grado del conocimiento de lo divino. Camino que no es ya difícil, especialmente para un hombre cuya razón natural no ha sido deformada por prejuicios intelectuales o por una vida moral desordenada.

Existe, también un conocimiento filosófico o metafísico de Dios, más elaborado. Este conocimiento racional de Dios presenta, sin embargo, dificultades. El proceso metódico y científico, rigurosamente crítico, que lleva a un Dios trascendente y personal no es un camino fácil. Lo confirman el hecho frecuente de agnósticos y ateos teóricos sinceros y la discusión existente entre los especialistas sobre el valor probativo de las pruebas argumentativas sobre la existencia y la naturaleza de Dios. De ahí la razón de conveniencia de la divina revelación para conocer la misma verdad natural sobre Dios. La Teología sagrada también estudia a Dios, pero abarcando las verdades captadas por la fe. Desde sus principios, que son los artículos de la fe, obtiene un conocimiento discursivo de Dios.

Además de los conocimientos natural, filosófico y teológico, que ya supone la fe, el hombre puede tener, en esta vida, otros dos conocimientos

de Dios, pero que ya sobrepasan la capacidad intelectual propia de la naturaleza humana, y que se poseen porque el mismo Dios los infunde. Por tanto, no sólo su contenido, sino también sus mismos actos de conocimiento exigen la fe, para aceptar su realidad sobrenatural.

El primero es el que le proporciona la virtud sobrenatural de la fe, cuyo acto se define como aquel acto del entendimiento, que acepta como verdaderos los contenidos creídos, no por su evidencia intrínseca, sino libremente, por mandato de la voluntad, pero movida por la gracia de Dios. Es una modalidad de conocimiento intelectual, que necesita del influjo del don de Dios, totalmente gratuito, inmerecido, y que puede ser rechazado. Permanece, por ello, en la oscuridad y la mediatez.

El otro conocimiento sobrenatural de Dios, el quinto de todos los conocimiento sobre Dios posibles también por el hombre, es el místico. El conocimiento místico supone y deriva de la fe y ya no es discursivo, ni de modo imperfecto ni perfecto. Tampoco es un conocimiento de Dios como el que Él tiene de sí mismo o el que se poseerá después de la muerte en la visión beatífica. Tiene las mismas características de la fe, pero le añade la de ser una experiencia pasiva de Dios o de su acción en el alma.

Hay que destacar de esta obra póstuma del P. Victorino, además de su valor por ser un exposición sintética, ordenada y contrastada con el pensar contemporáneo, que, por una parte, aporta textos de gran interés del Aquinate, y que casi son desconocidos. Por ejemplo, recuerda que afirma Santo Tomás: “Como entender es vivir, se sigue que entender lo eterno es vivir la vida eterna” (*In Io*, 17, 3, n. 218). Por otra, que tiene siempre presente el magisterio de la Iglesia, especialmente de Juan Pablo II.

José M. Artola, en el segundo tratado de la obra, titulado *Creación y gobierno*, pone de relieve que, con la doctrina propia de la participación del ser y la agustiniana del ejemplarismo de las ideas divinas, profundizada y completada, Santo Tomás puede dar razón de que las criaturas seamos entes dependientes en todos los ordenes. Siempre el ente creado necesita el influjo actual de Dios, para empezar a ser, para continuar siendo y para obrar. Abandonada en sí misma la criatura volvería a la nada. La criatura está radicada en Dios. Se ha dicho que: “Si Dios pudiera dormirse, despertaría sin cosas”.

Por la asunción del ejemplarismo neoplatónico, que implica cierta circularidad entre Dios y sus obras, el tomismo, sostiene el Dr. Artola, puede dialogar con eficacia con la filosofía moderna. “La circularidad es una imagen recurrente en el pensamiento influido por el neoplatonismo y su contenido aparece en múltiples ocasiones. Curiosamente en el pensamiento moderno vuelve aparecer la idea de circularidad” (p. 444).

Debe destacarse también que el Dr. Artola sitúa este tema en el marco general humanístico de los tres volúmenes de la obra. Los autores parecen no olvidar que el 13 de setiembre de 1980, Pablo II proclamó a Santo Tomás *Doctor Humanitatis*. Son múltiples las referencias del autor al hombre como imagen espiritual de Dios.

Por ser imagen espiritual de Dios, el hombre tiene la capacidad de conocer y amar a Dios, de poseerle de estos modos inmateriales. Igualmente siguiendo a San Agustín, afirma Santo Tomás que: “Existen un conocimiento y amor de Dios naturales. Y es también natural que la mente pueda conocer a Dios, en cuanto que, la imagen de Dios permanece en la mente”. El Aquinate lo justifica del modo siguiente: “Puesto que el hombre se dice que es a imagen de Dios por su naturaleza intelectual, puede imitar a Dios del modo más perfecto posible. Y le imita de un modo perfecto en cuanto que Dios se conoce y se ama a sí mismo” (*Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 8, ad 3). El hombre tiene la capacidad de imitar el conocimiento y amor, que son propios de Dios. El hombre por naturaleza es una réplica de Dios y un deseo de Dios.

Escribe, por ello, Santo Tomás: “La vida eterna consiste en una perfecta saciedad de los deseos, porque en ella todos los bienaventurados tendrán más de lo que anhelan y esperan. En esta vida nadie puede ver colmados sus deseos, ni existe cosa creada capaz de dar satisfacción completa a los anhelos del hombre, pues sólo Dios los sacia, y aun los excede infinitamente, por eso, el hombre no descansa sino en Dios” (*Exposición del Símbolo de los Apóstoles*, art. 12, B).

En el tercer y último tratado de este volumen, el Profesor Escallada trata de la cuestión actual del lenguaje sobre Dios. También en este tema la solución de Santo Tomás responde a la problemática moderna. En la cuestión 13 de la Primera parte de la *Suma Teológica*, dedicada a los nombres de Dios, el Aquinate acepta la interpretación tradicional del texto del *Éxodo* “Yo soy el que soy” como una definición de la esencia divina. y, además, la refiere al ser.

Sostiene que: “‘El que es’ es el más propio de todos los nombres de Dios. Precisa que: “El nombre ‘el que es’, tanto por su origen – pues se toma del ser – cuanto porque connota tiempo presente, le conviene con más propiedad que el de Dios; aunque por razón de lo que significa sea más propio el nombre de Dios, el cual se emplea para significar la naturaleza divina” (*Summa Theologiae*, I, q. 13, a.11, ad 1). El ser o “Él que es”, como constitutivo metafísico, es el más propio nombre de Dios en cuanto a su punto de partida, el ser de las criaturas. Los entes creados, principio de las vías para

llegar a Dios, poseen el ser de modo limitado, efecto de Dios que es el mismo ser o perfección suprema, desconocido en su modo.

En cuanto a la intención significativa, sin embargo, es más propio el nombre de “Dios”, que nombra a toda la naturaleza divina, aunque sin significar nada respecto a como es. Éste segundo nombre, no obstante, tiene un inconveniente, que había indicado un poco antes de este pasaje, porque: “Si el nombre Dios se emplea para significar la naturaleza divina, y ésta no es multiplicable, síguese que, indudablemente, es incomunicable en la realidad, pero comunicable con el pensamiento, o según la opinión de los hombres”.

Se podría evitar el carácter común del nombre y el concepto de Dios, que le puede dar el hombre, si se conociese el nombre propio de Dios, el que sólo se pudiera aplicar a El, y que le distinguiera en todos los ordenes de todo lo demás. “Si hubiese algún nombre que significase a Dios, no por parte de la naturaleza, sino de la substancia individual, queriendo decir 'éste', dicho nombre sería totalmente incomunicable, como quizá ocurre con el nombre *Tetragrammaton* para los Hebreos” (*Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 9, in c.). Dicho nombre no expresaría una naturaleza abstracta universal, sino alguien, la persona, un nombre propio.

Al referir los otros dos nombres divinos, no lo presenta ya como posibilidad: “Y más propio todavía es el nombre *Tetragrammaton*, impuesto para significar la substancia de Dios incomunicable, o, por decirlo así singular” (*Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 11, ad 1). Yavhé es el más propio nombre de Dios porque no expresa algo común sino lo singular.

Como nombre propio, siempre personal, no nos revela nada a la inteligencia. En un nombre de fe. Sin embargo, como explica Santo Tomás, la fe es un acto intelectual intermedio entre la claridad del acto de pensamiento y la certeza perfecta del acto del conocimiento científico y la imperfección de la indagación intelectual, y del asentimiento imperfecto, que le sigue, del acto opinativo. El que cree asiente con certeza, apoyándose en la misma autoridad de Dios que revela, pero su inteligencia no reposa tranquila en la certidumbre de la verdad, porque ésta no es evidente. El pensamiento, en cuanto a su ejercicio es imperfecto. El que cree, considera que tal invidencia desaparecerá en la visión beatífica, que poseerá en la otra vida, al ver a Dios “cara a cara”.

AA.VV., *Globalization Ethical and Institutional Concerns*, the Proceedings of 'The Seventh Plenary Session' 25-28 April 2001, a cura della Pontificia Accademia delle Scienze, Vatican City 2001, pp. 408.

Il progresso scientifico ha conosciuto nel secolo trascorso uno sviluppo travolgente, che continua tuttora ad un ritmo sempre più veloce e che ridefinisce in modo del tutto nuovo le nozioni dello spazio e del tempo. Se pensiamo semplicemente che solo all'inizio del novecento G. Marconi rendeva operanti le comunicazioni via etere e che oggi ogni giovane del mondo occidentale usa correntemente Internet ci si può rendere conto di quanta strada l'uomo ha percorso e di quali altre conquiste entusiasmanti potremmo essere testimoni in futuro.

Allo stesso tempo con la facilità nello scambio di informazioni in tempo reale abbiamo preso coscienza delle complessità e delle diversità in cui vivono i popoli della terra: in altre parole la vita di un Paese non è più limitata alla propria entità o, al massimo, a quella degli Stati vicini, ma è divenuta parte di un tutt'uno – il pianeta terra – con la possibilità di interagire con tutti gli uomini a qualsiasi razza appartengano.

### *L'economia nella globalizzazione*

In questo quadro si inserisce prepotentemente la cosiddetta "globalizzazione economica", il cui propellente primo è il denaro, che si trova a giocare su un campo enormemente più vasto: nei secoli trascorsi per migliorare lo status economico di un Paese sovente si impiegava la guerra per conquistare altri mercati o per entrare in possesso di risorse altrui; oggi, dato che sarebbe estremamente difficile costituire un Impero con la forza delle armi, alcuni Paesi più evoluti lo stanno costituendo con la forza della propria economia e con la complicità, forse irrazionale, di molte popolazioni, che un'oculata opera di persuasione ha condotto a credere nella "inarrestabilità" di questo tipo di globalizzazione, assunta a totem indiscutibile di una nuova civiltà.

Non di meno questi stessi Paesi si trovano ora in difficoltà in quanto l'istituzione dello Stato-Nazione finora concepita a tutela dei propri cittadini è seriamente insidiata dallo strapotere finanziario delle imprese multina-

zionali, i cui bilanci sono spesso superiori a quelli di singoli Stati: il “*primum movens*” del libero mercato, proprio in virtù del suo nome, ha come unica ed esclusiva finalità e sua etica il proprio profitto, disgiunto da qualsiasi altro potere governativo o similare.

In altre parole perché il profitto ci sia e sia sostanzioso è necessario giocare duro, e non sempre in maniera trasparente e corretta, in uno scenario di “*deregulation*” generalizzata con libertà assoluta o quasi di impiego degli investimenti, che non sopportano di tenersi dietro le frange più deboli: è una competizione spietata ove solo i più forti vincono e la maggioranza perde. Occorre eliminare o quanto meno ridurre al minimo le passività rappresentate dalle *fasce non produttive*: diceva uno scrittore, sia pure in altro contesto riferendosi agli Stati Uniti, non si poteva produrre benessere nel West senza far fuori gli indiani.

Per aumentare i loro redditi le grandi multinazionali sono naturalmente indotte ad acquisire le materie prime a costi bassissimi, e spesso da loro imposti, nei Paesi sottosviluppati e ad usufruire di mano d’opera senza alcun rispetto o protezione dei lavoratori, quando addirittura non si avvalgano di mano d’opera infantile.

Ciò conduce inevitabilmente ad uno sfruttamento sistematico del territorio altrui, con conseguenze devastanti sull’habitat (Africa, Amazzonia, Alaska ecc.) e con l’impossibilità dei loro abitanti ad evolvere socialmente perché i loro salari sono appena sufficienti per sopravvivere. Né va sottaciuto che spesso i Paesi sottosviluppati sono considerati le pattumiere ove scaricare i prodotti tossici risultanti dall’economia industriale dei Paesi più progrediti.

Infine, con oculata e spesso subliminale propaganda, le multinazionali inducono i cittadini dei Paesi ricchi a ritenere che i beni superflui sono necessari o quasi essenziali, incrementando così il trend ad un consumismo sempre più sfrenato e ad una vita basata su valori effimeri, ma sempre nuovi, e che perde progressivamente ogni capacità di riflessione sulla situazione globale del mondo: mentre i cittadini del Nord compiono le loro abluzioni giornaliere nelle vasche con idromassaggio, nel Sud si muore di sete; mentre nel Nord fioriscono e si moltiplicano i Centri di Estetica, nel Sud muoiono senza cure i malati di AIDS; mentre nel Nord la patologia più diffusa è l’obesità, nel Sud migliaia di bambini muoiono per fame; mentre nelle televisioni del Nord si vincono premi milionari, rispondendo a domande idiote, nel Sud lavori massacranti rendono meno di un dollaro al giorno.

La proclamazione dei Diritti dell’Uomo del 1948 con un consenso universale aveva messo in evidenza l’aberrazione di ideologie come lo schiavi-

smo, il genocidio, il colonialismo: ebbene a distanza di 50 anni come potremmo considerare o definire lo sfruttamento sistematico, visibile o subdolo, dell'80% della popolazione mondiale da parte del restante 20%, che per caso o per sua fortuna si è trovata a vivere nei Paesi più evoluti?

Secondo i dati esposti al Forum Sociale di Monterrey 4,6 miliardi di persone vivono in Paesi sottosviluppati, 826 milioni sono senza cibo e completamente analfabeti, 1 miliardo è senza acqua potabile, 325 milioni di bambini non sanno cos'è la scuola, 11 milioni di bambini sotto i cinque anni muoiono ogni anno per denutrizione e malattie. Sono dati impressionanti, ma che poco toccano un'economia mondiale votata esclusivamente al proprio profitto.

### *Organismi ed accordi internazionali*

Il libero mercato onesto di per sé non può essere solo criticato, poiché è espressione dell'inventiva e dello spirito di intrapresa propri di ogni uomo, ma, esprimendosi oggi su scala mondiale, ha assoluta necessità di essere vigilato da nuove norme internazionali che ne evitino le speculazioni e gli eventuali abusi e che si preoccupino di instaurare delle misure di protezione a vantaggio dei più deboli.

Ciò è ampiamente condiviso e molteplici sono state le istituzioni internazionali appositamente create (UNDP nell'ONU, WTO, FMI, Banca Mondiale, Banca Centrale Europea, OSCE ecc.), le quali tuttavia sembrano in affanno a tener dietro al travolgente e caleidoscopico sviluppo dei flussi finanziari che si muovono con assoluto cinismo e pressochè privi di controllo unicamente verso investimenti che possano produrre maggior reddito nel più breve tempo possibile.

Un punto debole di questi Organismi Sovranazionali risiede nel potere preponderante, anche politico, esercitato dai Paesi settorialmente più sviluppati sul funzionamento degli stessi, che dovrebbe invece rispondere a principi e criteri assolutamente asettici di onestà, imparzialità, giustizia sociale, esternalità e responsabilità (Stiglitz).

In tal senso non sono esenti da censura molte decisioni adottate dal FMI e dalla Banca Mondiale in quanto, anziché incoraggiare i Paesi in via di sviluppo ad assumersi essi stessi la responsabilità di scegliere tra più ipotesi di progresso *in base alla sostenibilità delle loro strutture*, si è voluto imporre pacchetti di politiche prestabilite come condizione alla concessione dei prestiti richiesti (Repubblica Democratica del Congo con Governi inaffidabili, Russia, ove l'imposizione del libero mercato ha



costretto a politiche di privatizzazione ad esclusivo beneficio di pochi oligarchi e con conseguente aumento della povertà dal 2% al 50%, Paesi Asiatici come la Thailandia, Paesi dell'America Latina con la privatizzazione delle telecomunicazioni ecc.).

Aspetto ancora più immorale è stato che gli interessi finanziari dei creditori esteri sono stati spesso anteposti, in situazione di crisi, alle preoccupazioni per i poveri e per le piccole aziende che sarebbero andate in rovina, in ciò contravvenendo alle proprie finalità, che per il FMI sono quelle di "contribuire a sostenere un Paese di fronte alla minaccia di una tendenza al declino".

Anche la Banca Mondiale, istituita dopo l'ultima guerra "per ricostruire un mondo di giustizia, di solidarietà e di sviluppo", si è progressivamente allineata alle regole del mercato e alla ricerca del profitto: essa ha utilizzato il suo potere d'intervento per imporre dei piani di azione spietati per coloro che non erano economicamente irreprensibili. Il tutto con il benplacito delle Nazioni più ricche ed al di fuori di reali possibilità di controllo e potenziando i danni di un liberalismo autoritario.

In più il FMI ha adottato nelle sue valutazioni una posizione eccessivamente rigida di buona politica di bilancio, che non include o minimizza tra le fonti di entrata gli aiuti esteri e ritenendo ancor più volatili le entrate fiscali, anziché adeguarsi a migliori principi di flessibilità.

In altre parole sembra che si preferisca adottare politiche, che, se di discutibile utilità per i Paesi cui sono dirette, portano sicuramente beneficio alle comunità finanziarie (Stiglitz).

Anche molti Accordi Internazionali sono stati imposti per concedere benefici sproporzionati ai Paesi sviluppati a discapito di quelli in via di sviluppo: sussidi e barriere commerciali per l'agricoltura dell'Occidente, così come gli USA hanno sostenuto in maniera decisa la liberalizzazione dei servizi finanziari e della tecnologia dell'informazione, incrementando però, nello stesso tempo, una rigida protezione della proprietà intellettuale ed imponendo nuovi dazi su molti prodotti provenienti da altri Paesi (ultimo esempio: i dazi sull'acciaio).

In altre parole i Paesi del Nord realizzano gli investimenti nel Sud in funzione del loro massimo profitto mentre commercialmente diminuiscono i prezzi delle materie prime e prodotti alimentari di cui i Paesi sottosviluppati sono esportatori; fiscalmente mettono barriere doganali ai prodotti del Sud competitivi rispetto a quelli del Nord, mentre continuano a vendere al Sud alta tecnologia brevettata (la difesa della proprietà intellettuale di cui abbiamo prima accennato). In tal modo gli interessi



finanziari molte volte “comprano” la politica prevalendo sul bene comune, influenzando i cittadini attraverso i media quando addirittura non ricorrono ad azioni intimidatorie fino al delitto. In definitiva si può affermare che è *immorale* chiedere ai Paesi più poveri di aprire i loro mercati, nell’ottica della globalizzazione economica, e nello stesso tempo mantenere se non addirittura incrementare un protezionismo ferreo sui prodotti nei quali essi hanno dei vantaggi comparativi.

Criticabile altresì appare il rifiuto da parte di Paesi sviluppati a firmare le convenzioni di Rio e di Kyoto sul riscaldamento del pianeta, di cui proprio recentemente si è avuta conferma con la scomparsa di una vasta parte della banchisa polare, sostenendo il principio che, dopo aver inquinato al massimo negli anni precedenti, i Paesi sviluppati per mantenere il loro livello di vita abbiano ancora il diritto di inquinare di più pro-capite dei Paesi in via di sviluppo.

Progetti come l’adozione di tasse universali sulle emissioni di anidride carbonica o comunque sull’inquinamento o l’imposizione di tasse (Tobin Tax) sulle transazioni finanziarie che prosperano nei Paesi off-shores sembrano quasi dei tabù non realizzabili con la speciosa motivazione della difficoltà pratica a metterli in atto.

Come definire tutto ciò se non “imperialismo” da parte di alcuni Paesi Occidentali e da parte degli USA in particolare, che, detenendo il controllo delle più forti multinazionali, relegano al ruolo di “nuove colonie” i Paesi in via di sviluppo, i quali peraltro si trovano spesso in una situazione culturale che non permette loro una equilibrata vita sociale e perciò ulteriormente indifesi?

La globalizzazione economica, così intesa, sta peggiorando l’esperienza di chi vive nell’estrema povertà, ma ciò non è preso in debito conto dai Forum Economici, come ha sottolineato anche recentemente Mary Robinson, Alto Commissario delle Nazioni Unite per i Diritti dell’Uomo, e promuovere i diritti umani significa basare le attività del WTO, del FMI e della Banca Mondiale su un nuovo sistema di valori, che difenda non solo i diritti economici ma anche quelli culturali e sociali dei popoli.

In questo senso occorre uno sforzo di inventiva per attivare nuove Istituzioni sovranazionali e nuove forme di collaborazione paritaria tra poteri economici e diritti dell’uomo: a ciò sembra ispirarsi il “Global Compact”, proposto a Davos nel 1999 da Kofi Annan alle imprese private, nella convinzione che la sostenibilità esige un legame sempre più sostanziale tra lotta globale alla povertà, compatibilità ecologica ed efficienza economica nello sviluppo sociale.

*Obiettivi etici della globalizzazione*

Ed è qui la grande sfida che Paesi illuminati potrebbero porsi, giovandosi dei mezzi enormi dell'attuale sistema globale: non considerare più Paesi e popoli sottosviluppati come "mezzi" delle loro politiche ma come "fine". Promuovere l'uomo nella sua globalità con istruzione adeguata e qualificazione per permettere ad ognuno, nella libertà dei propri costumi, di avere una solida base su cui costruirsi un futuro da protagonista e, a lungo termine, da concorrente paritario.

Sosteneva un giornalista (Galli della Loggia) dopo l'attentato dell'11 settembre "è giunto per tutti il momento di fermarsi un attimo e riflettere su ciò che sta accadendo perché al grande potere economico e materiale non corrisponde un adeguato potere spirituale, di cui parte della popolazione mondiale sembra volersi disfare".

Allo stesso modo il Cardinale Martini, in un suo recente intervento, diceva "è necessario un cambio di vita e l'adozione di una nuova scala di valori; la globalizzazione che è giusto rifiutare è quella in cui il solo Dio è il denaro, la cui legge è il successo ed il cui tempo è scandito dagli orari di apertura delle Borse Mondiali. È una follia di autodistruzione che minaccia tutti mentre gli spettri della corruzione, del malgoverno, del prevalere dell'interesse privato e del primato della forza e delle armi stanno succhiando il sangue di innumerevoli popoli della terra".

Un altro giornalista (Galimberti) affermava che "il nemico non è fuori di noi, ma nasce come effetto delle condizioni di vita che siamo stati in grado di garantire *solo per noi*".

Mons. Camara, Vescovo Emerito di Recife, riferendosi alla povertà del suo Paese, rilevava sconsolato che "se mi prendo cura dei poveri sono definito un Santo, se dico *perché sono poveri* sono definito un Comunista".

In effetti con quale sfrontatezza si può oggi ancora parlare di villaggio globale quando, oltre alla mancanza di acqua e di cibo per il puro sostentamento, in molti Paesi in via di sviluppo esiste un analfabetismo superiore al 50%? Come potranno questi Paesi giovare delle nuove tecnologie? Come potranno giungere a sistemi di socialità democratica e non continuare ad essere sottomessi ai Dittatori di turno, che usano le ricchezze del Paese nel loro esclusivo interesse?

Esempio paradigmatico è il Continente Africano, che dopo la tratta dei suoi giovani abitanti da parte di negrieri senza scrupoli, dopo il dominio ed il saccheggio coloniale, si trova ancora oggi in una situazione drammatica in molti dei suoi Paesi, ove l'ignoranza, legata a condizioni di vita disuma-

ne, è pressoché totale (la Bulgaria ha da sola più usufruttori di Internet che l'intera Africa sub-sahariana) e ove la guerra è una costante, spesso fomentata in modo subdolo proprio dai Paesi più sviluppati, che in tal modo hanno il loro ritorno economico con un vergognoso commercio delle armi e con condizioni di mercato più favorevoli.

È mia convinzione che la globalizzazione potrà avere un futuro solo se universalmente si provvederà ad un *progresso "locale"* delle condizioni di vita delle varie popolazioni del globo: ove non c'è in partenza un equilibrio sociale, culturale e istituzionale là non potranno avvenire degli accordi di utilità reciproca, ma la semplice sopraffazione dell'uno sull'altro e per dirla senza ipocrisie il "dominio unilaterale".

La globalizzazione per sopravvivere, ed è opinione da molti condivisa, deve porsi come fine prioritario il progresso di *ogni uomo* e non il puro profitto economico di pochi, i quali peraltro, per il surplus dei mezzi economici a disposizione, tenderebbero ad una interpretazione della vita come soddisfacimento egoistico e smodato dei desideri più fantasiosi e a lungo termine ad un nichilismo esasperato con l'omologazione di una pseudocultura del potere del denaro, senza alcun rispetto né di se stessi, né degli altri, né dell'ambiente in cui, volenti o nolenti, siamo *solo transitoriamente* ospiti. Più volte ha ammonito il Papa Giovanni Paolo II a che l'uomo sia padrone e non prodotto della sua tecnologia!

### *Prospettive di azione*

I Paesi più sviluppati (G7 poi G8 forse in futuro G20), che nel corso dei loro incontri ad alto livello si assumono il peso di decidere gran parte delle sorti del pianeta, il che è peraltro per molti versi discutibile (Camdessus del FMI), prima di ogni accordo ottenuto per "consensus" dovrebbero porre alla radice delle loro decisioni i valori etici della dignità dell'uomo, dell'onestà morale, della solidarietà e della sussidiarietà.

Non basta devolvere, come abbiamo ascoltato recentemente a Monterrey, lo 0,12% circa del PIL Statunitense o lo 0,39% del PIL dell'Unione Europea, come munifica elargizione, ai Paesi poveri, ma è necessario sostenere il fiorire delle risorse locali e del *capitale sociale* di ogni Nazione in via di sviluppo, offrendo ad essi le opportunità concrete per giungere alla loro autonomia gestionale; in altre parole occorre aiutare i popoli ad aiutarsi, fornendo ai diversi cittadini del mondo le capacità imprenditoriali vincenti (Caloia), o più semplicemente è necessario adoperarsi per una "inclusione" armonica dei più derelitti nell'unica

famiglia umana, ponendosi al servizio di tutto il creato (Mons. D. Martin).

Accanto alle gravi responsabilità dei Paesi-guida è indispensabile tuttavia che anche i Paesi in via di sviluppo si assumano la responsabilità di una politica economica coordinata tra essi, in quanto sono proprio i raggruppamenti tra Stati a generare fiducia reciproca e una cooperazione regionale più proficua: ne sono testimonianza o sono almeno promettenti in tal senso il NAFTA (USA, Canada, Messico), gli accordi dell'Unione Europea verso i Paesi dell'Est ed i Paesi del Mediterraneo, l'APEC e L'ASEAN tra i Paesi Asiatici, il MERCOSUR tra i Paesi latino-americani, l'OUA ed il recente NIA tra i Paesi Africani.

In tal modo gli Stati-nazione possono rimanere protagonisti nel dirigere le modalità di sviluppo economico del proprio Paese e instaurare una leale collaborazione internazionale ove siano equamente rappresentati gli interessi di tutti i Paesi coinvolti.

Nello stesso tempo è essenziale che i Paesi in via di sviluppo si dotino di Istituzioni, possibilmente democratiche, che consentano stabilità di governo, condizione irrinunciabile per programmi a lungo periodo, ove gli investimenti economici possano provocare reali benefici per tutta la popolazione. L'aiuto dei Paesi più evoluti potrebbe essere in tal senso determinante, secondo il principio di sussidiarietà, affinché i singoli governi possano godere di Istituzioni oneste e durature, atte a combattere efficacemente la corruzione e la criminalità che facilmente albergano nei Paesi più deboli.

In un'epoca di globalizzazione occorre non dimenticare che ogni misfatto locale può divenire tragedia mondiale: a tale scopo la lotta al terrorismo, al commercio degli stupefacenti, al commercio delle armi, allo sfruttamento dei minori, alla prostituzione deve costituire per ognuno un "imperativo categorico" ed il risultato potrà essere positivo non con l'impiego unilaterale della forza, ma solo *in un clima di concertazione paritaria tra Stati*, che lavorino solidalmente tra loro per un mondo più equo, ove siano rispettate per tutti almeno le basilari necessità esistenziali.

### *Conclusioni*

La globalizzazione economica non può essere giudicata negativamente in sé, ma lo diviene inevitabilmente quando si propone come fine esclusivo il *solo profitto economico* per pochi a danno di molti: il denaro è un *mezzo*, che può essere adoperato bene o male, allo stesso modo dell'energia ato-

mica, che non può essere definita riduttivamente solo come la causa della barbarie perpetrata a Hiroshima e Nagasaki, che sarà ricordata dalla storia come il più sconvolgente eccidio di massa.

Poiché però "l'attore" nel mondo è l'uomo, con tutte le sue debolezze, risulta sempre più necessario *governare il libero mercato* con Organismi Sovranazionali più efficaci, i quali, pur rendendolo meno libero, possano assicurare il rispetto di norme etiche e giuridiche volte a salvaguardare la dignità di ogni essere umano ed il rispetto dell'ambiente in cui viviamo e che abbiamo il dovere di preservare il più possibile integro per le generazioni future.

Né vanno sottovalutati dal potere economico, spesso arrogante ed assolutista, i frequenti Forum Sociali (Porto Alegre, Barcellona, Monterrey per citare solo i più recenti), i quali, tenendosi ben distinti dalle manifestazioni inconsulte di coloro che si professano tout-court "no-global", rappresentano non solo l'espressione di tante persone oneste, ma anche occasioni preziose per riflettere e dibattere in maniera concreta sulle modalità a seguire per giungere ad una reale diminuzione della povertà nel mondo.

Con una visione di solidarietà attiva e reciproca tra Paesi, portatori ognuno della propria tradizione e cultura, senza intenti di sopraffazioni o di imposizioni di un sistema di vita sull'altro, senza omologazioni pseudo-culturali utili solo ad un consumismo alienante, con una nuova visione ed una originale impostazione del potere politico che possa estrinsecarsi nel globale attraverso il rispetto del locale, con rigenerati Organismi internazionali al servizio di tutti gli uomini e non sottomessi al potere di alcuno, con la convinzione che ogni uomo, anche il più derelitto o handicappato, non deve essere lasciato inerme al suo destino, allora anche la globalizzazione economica potrà condurre ad un reale e condiviso progresso dell'umanità.

Il mondo attuale non ha bisogno, in conclusione, di una *nuova ideologia fondata un mercato e un pensiero unico*, ma di riscoprire *un nuovo Umanesimo*, che sia, come sostiene lo statunitense Stiglitz, premio Nobel 2001 per l'Economia, non antitetico ma complementare al freddo ragionamento economico: nel loro procedere insieme sta la maggiore promessa di un futuro ordine economico internazionale fondato sulla giustizia sociale. Benvenuto sarebbe il pensatore economista e l'uomo di azione che sapesse riappropriarsi dell'insegnamento di S. Tommaso d'Aquino sulla dimensione morale dell'economia come del resto di ogni attività umana. Se l'attività umana non è ordinata dalle virtù non umanizza l'uomo, anzi, lo rende meno che uomo. Perciò Tommaso d'Aquino pensa l'economia all'interno delle virtù della liberalità, magnificenza e partecipa-

---

zione.<sup>1</sup> Questa lezione vale più che mai oggi che l'uomo ha la possibilità di vivere in una dimensione cosmopolita e arrcchirsi di essa.

È solo un sogno? Per uomini generosi e di buona volontà potrebbe essere una speranza ed una sfida, per un cristiano una certezza perché sa di avere un'anima.

*S.E. Prof. Giovanni Galassi*  
*Decano del Corpo Diplomatico presso la Santa Sede*

<sup>1</sup> Cfr. San Tommaso d'Aquino, *S.Th.*, II-II, qq. 51, 66, 77, 78, 117. Saggiamente Pio XI, in *Quadragesimo anno*, ha riproposto questa dottrina tomista per illuminare i problemi di oggi.